

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FACOLTÀ DI FILOSOFIA

Sergio Fumagalli

**Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di
Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce**

Tesi di dottorato diretta dal
Rev. Prof. Francesco Russo

ROMA 2005

INTRODUZIONE

Nel suo ultimo libro, *Memoria e identità*, Giovanni Paolo II, presentando una riflessione sugli avvenimenti drammatici degli ultimi due secoli – la nascita ed il tramonto delle ideologie totalitarie del comunismo e del nazismo –, si domanda se nei paesi occidentali odierni “non operi ancora una nuova ideologia del male, forse più subdola e celata, che tenta di sfruttare, contro l’uomo e contro la famiglia, perfino i diritti dell’uomo”¹.

Lo stesso Giovanni Paolo II ricorda d’altra parte che nella storia dell’uomo e, più in generale, nella creazione stessa, non può presentarsi un male assoluto e quindi tutte le ideologie, anche quelle da lui definite come ideologie del male, mostrano qualche aspetto di bene per il quale possono sembrare attraenti². Ma la presente ideologia del male, egli afferma, è conseguenza del rifiuto di Dio come Creatore, del rifiuto della “natura umana come «dato reale», e in suo luogo è stato posto un «prodotto del pensiero» liberamente formato e liberamente mutabile a seconda delle circostanze”³; questo rifiuto, con il surrogato che tenta di compensarlo, è all’origine del pensiero illuminista e post-illuminista.

In consonanza con il pensiero di Giovanni Paolo II, la tesi che si presenta, sulla base dell’analisi delle opere di Augusto Del Noce e di Emanuele Samek Lodovici, afferma che il pensiero moderno, o gran parte di esso, quella parte che ha dato origine alle ideologie totalitarie e quella che si presenta anche oggi alla base della moderna società permissiva, ha origini gnostiche. Secondo i nostri due filosofi, è tipicamente gnostico proprio questo cambiamento di prospettiva che sostituisce l’uomo al posto di Dio: per lo gnostico, l’Incarnazione e la Salvezza non sono un dono gratuito di Dio, ma è l’uomo stesso che può farsi Dio e la salvezza sta nello scoprire il dio che c’è in ognuno di noi.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, pag. 23.

² Cfr. *ibid.*, pagg. 13-14.

³ *Ibid.*, pag. 23.

INTRODUZIONE

Le riflessioni sulla gnosi, sviluppate dai due filosofi da noi prescelti, sono state svolte oltre vent'anni fa, ma possono considerarsi in qualche modo profetiche e sono ancora di sorprendente attualità; comunque, prima di addentrarci nella presentazione della tesi, pensiamo che sia utile fornire alcuni cenni biografici dei nostri due autori.

1. Cenni biografici su Samek Lodovici

Emanuele Samek Lodovici nacque il 28 dicembre 1942 a Messina, dove suo padre, studioso di storia del libro antico e della miniatura, era direttore della Biblioteca, ma è vissuto poi sempre a Milano⁴.

"Nel 1966 si laurea all'Università Cattolica di Milano in Lettere classiche, ma con una tesi - apprezzata particolarmente da S. Vanni Rovighi, che ne promuove la pubblicazione di un estratto - dal titolo «Filosofia classica e spiritualità cristiana nel *Commento di S. Agostino al Vangelo di S. Giovanni*», che conclude una parabola di curvatura dei suoi studi verso la sfera filosofico-teoretica"⁵.

Dal 1971 lavora presso il Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica, mantenendovi rapporti di collaborazione anche dopo aver iniziato a insegnare, vinta la cattedra, Filosofia e Storia nei licei. Dal 1974 inizia una collaborazione quadriennale come contrattista all'Università di Torino con Vittorio Mathieu. "Coordina per Rusconi la collana *I Classici del Pensiero*, che pubblica testi filosofici classici allora introvabili perché proibiti dall'*establishment* culturale gramsciano"⁶.

Nel 1979 pubblica *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino, e Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, che nel 1980 gli valgono la cattedra di Filosofia morale all'università di Torino. Fin dagli anni universitari, partecipa a convegni, tiene conferenze, scrive saggi e collabora con i quotidiani *Avvenire*, *Il Giornale* e *L'Ordine* e con le riviste *Studi Cattolici*, *Il Settimanale*, *La Fiera letteraria*, *Prospettive nel mondo* e *Fogli*.

"Muore il 5 maggio 1981, per le conseguenze di un incidente stradale, lasciando la moglie e due figli piccoli. Dalla sua vita intensa emergono la

⁴ Tutte le notizie biografiche sono tratte da: G. SAMEK LODOVICI, *Profili. Emanuele Samek Lodovici*, in «Studi Cattolici», 483 (maggio 2001), pagg. 348-351.

⁵ *Ibid.*, pag. 348.

⁶ *Ibid.*, pag. 348.

INTRODUZIONE

passione per la Verità ricercata con rigore intellettuale, e il contrassegno della fede, nonché la disponibilità all'ascolto e la generosità, come testimoniano quanti l'hanno conosciuto e coloro che a lui si riferivano come una guida"⁷.

A vent'anni dalla sua prematura scomparsa, Gaspare Barbiellini Amidei ne riconosceva i meriti, non sempre adeguatamente valorizzati pubblicamente: "La sua opera ed il suo nome sono noti, ma raramente citati. Alcune sue intuizioni sono utilizzate, con scarsa memoria della fonte, anche da autori immeritatamente famosi, lontani dal suo rigore metafisico. Aveva poco più di trent'anni quando andò in cattedra. Quando è morto non erano pochi a riconoscerlo già come uno dei maggiori filosofi italiani"⁸.

Oltre a riconoscergli le doti del filosofo di razza, capace di sceverare il superfluo dall'essenziale, Barbiellini Amidei ne sottolinea la grande capacità di lavoro, senza dispersione, che, con mirabile rigore filologico, si fonda nelle opere dei classici. "Una volta mi parlò degli antichi autori delle icone, che prima di mettersi a dipingere le immagini sacre per molti giorni pregavano e digiunavano. Le sue pagine hanno il sapore di questa interna disciplina. Era uomo di Dio nella quotidianità e questa sua disposizione si coglie nello stile, nelle argomentazioni, nella chiarezza. Eppure la sua filosofia ha una pacatezza laica, una progressione classica"⁹.

2. Cenni biografici su Del Noce

Augusto Del Noce nacque a Pistoia nel 1910, ma si trasferì presto con la famiglia a Torino, dove frequentò il liceo Massimo D'Azeglio, dal quale uscirono molte figure dell'antifascismo torinese nonché della cultura e della politica italiana del dopoguerra: Cesare Pavese, Norberto Bobbio, Giulio Einaudi, Alessandro Galante Garrone, Fausto Antonicelli, Giancarlo Pajetta, Leone Ginzburg, Carlo Casalegno, ecc¹⁰.

⁷ *Ibid.*, pag. 348.

⁸ G. BARBIELLINI AMIDEI, *Il filosofo che insegnò l'arte della speranza*, in «Corriere della Sera», 28 giugno 2001, pag. 37.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Tutte le notizie biografiche sono tratte da R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pagg. 17-52.

INTRODUZIONE

Nella facoltà di filosofia ebbe come professori, tra gli altri, Adolfo Faggi in Storia della Filosofia ed Erminio Juvalta in Filosofia Morale. Un altro docente dell'ateneo torinese di quegli anni che ebbe molta influenza su di lui fu Carlo Mazzantini, uno dei pochi cattolici, che indicava la via della riscoperta del realismo classico a partire dal criterio dell'evidenza della verità. Si laureò nel 1932 con una tesi su Malebranche, che fu poi pubblicata sotto forma di articoli su *Vita e Pensiero*, nella quale presenta una versione della gnoseologia in opposizione a Cartesio, anche se all'interno di una sua continuità. Le sue riflessioni sulle origini della modernità continueranno ad essere svolte in altri saggi fino al libro *Riforma cattolica e filosofia moderna, v. I, Cartesio*, che nelle intenzioni doveva essere il primo, ma che fu anche l'unico di una collana sull'argomento.

Alla fine degli anni '30 ed all'inizio degli anni '40 è decisiva per lui la lettura delle opere di Maritain, nel quale trovò un sostegno per il suo antifascismo cattolico e che per un certo tempo lo fece avvicinare al movimento dei cattolici comunisti, dal quale però si distaccò presto. La sua posizione fortemente critica nei confronti del marxismo e del progressismo, se da una parte lo rese un interlocutore apprezzato da molte persone e gruppi poco allineati all'ufficialità culturale del tempo, dall'altra lo portò a considerarsi un *pensatore solitario*.

Docente di filosofia nelle scuole secondarie e collaboratore di numerose riviste culturali, dopo la guerra e fino a metà degli anni '60 scrisse molti saggi che furono poi pubblicati successivamente. Divenne professore ordinario di Filosofia Moderna e Contemporanea all'Università di Trieste e pubblicò nel 1964 la sua opera principale *Il problema dell'ateismo*. Di questo stesso periodo sono i saggi scritti in occasione delle sue partecipazioni ai convegni della Democrazia Cristiana, alcuni dei quali furono raccolti nel 1967 ne *Il problema politico dei cattolici*. Dopo alcuni anni a Trieste, la sua carriera universitaria proseguì presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università «La Sapienza» di Roma, dove insegnò Storia delle Dottrine Politiche e Filosofia della Politica.

Della fine degli anni '60 è la collaborazione con E. Zolla ed A. Cattabiani, prima presso l'editore Borla e poi presso Rusconi, che lo portò ad introdurre in Italia un autore come Voegelin. Con il saggio *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, (introduttivo a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968) si ha l'inizio della sua riflessione esplicita sulla considerazione della modernità come nuova gnosi. A partire da allora le sue riflessioni sul marxismo, sul processo di secolarizzazione, sul permissivismo e sulla società opulenta conterranno sempre qualche

INTRODUZIONE

riferimento esplicito alla gnosi. Tra le opere principali segnaliamo quindi: *L'epoca della secolarizzazione* (1970), *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali* (1972), *Il suicidio della rivoluzione* (1978).

Negli ultimi anni della sua vita fu eletto senatore della Repubblica Italiana nelle liste della Democrazia Cristiana ed incontrò apprezzamento e riconoscimento intellettuale nel movimento di *Comunione e Liberazione*, collaborando con le riviste «Il Sabato» e «30 giorni». I suoi ultimi libri furono *Il cattolico comunista* (1981) e *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* (pubblicato postumo nel 1990). Morì il 29 dicembre 1989.

3. La gnosi contemporanea

Le riflessioni sulla gnosi dei nostri due filosofi, cui accennavamo al principio, non sono state un caso isolato. Infatti negli ultimi anni molti autori hanno individuato un ritorno di tendenze gnostiche in alcune manifestazioni della cultura moderna e contemporanea, e le opere che trattano questo tema si sono moltiplicate. La maggioranza degli autori, comunque, intende questo ritorno come un rifiorire di tali tendenze in ambito religioso o teologico, che trova sbocco in movimenti o sette che riprendono quelle tematiche che nell'arco degli ultimi duemila anni avevano continuato a manifestarsi in modo più o meno esplicito in tanti gruppi eretici, cabalistici e magici.

Viceversa la nuova gnosi, che risulta delineata dall'analisi di Emanuele Samek Lodovici ed Augusto Del Noce, non si presenta come una setta o un movimento religioso definito e strutturato come tale: è piuttosto una mentalità, una forma di approccio filosofico che implica un atteggiamento esistenziale, che può dar luogo a distinte manifestazioni di carattere culturale e politico accomunate da un carattere ideologico totalitario di religione secolarizzata.

Ciò che accomuna le diverse espressioni è la sicurezza della realizzazione di una salvezza intramondana, attuata attraverso l'avvento di un mondo nuovo. Caratteristiche di questo mondo nuovo saranno la perfetta unità ed uguaglianza, la libertà totale, l'assenza di ogni male e di ogni limite, la non necessità delle leggi.

Le riflessioni di Samek Lodovici sulla gnosi contemporanea sono raccolte quasi interamente nel libro *Metamorfosi della gnosi*, rieditato, a dieci anni dalla sua morte, nel 1991 con, in appendice, *La gnosi e la genesi delle*

INTRODUZIONE

forme, un articolo che aveva scritto per la *Rivista di Biologia*, che pure lo pubblicò postumo sul volume 74 (1981), 1-2, pagg. 59-86. Un altro saggio interessante per il nostro argomento è *La felicità e la crisi della cultura radical-illuministica* (1980).

Per quanto riguarda Augusto Del Noce invece, come abbiamo anticipato brevemente, il primo saggio importante sulla gnosi è *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità* (1968), a partire dal quale, anche nei libri il cui argomento principale è un altro, il nostro filosofo non manca di sottolineare gli elementi gnostici contenuti nel marxismo e nella cultura che sorge dalla sua dissoluzione. In particolare sono importanti al riguardo, oltre ai libri già citati, altri tre saggi, meno conosciuti: *L'eroticismo alla conquista della società* (1970), *Alle radici della crisi* (1972) e *Violenza e secolarizzazione della gnosi* (1980).

4. Metodo e divisione del lavoro

Nello svolgimento del lavoro abbiamo cercato di esporre, con fedeltà ai loro testi, le argomentazioni presentate dai due autori prescelti. Abbiamo suddiviso la materia in quattro capitoli: il primo analizza le manifestazioni gnostiche nella storia, il secondo la gnosi rivoluzionaria marxista, il terzo il processo di dissoluzione del marxismo dal quale sorge la gnosi scienziata della società tecnologica e permissiva, e l'ultimo affronta il progressismo cattolico, come cedimento alla gnosi.

Nell'esposizione dei contenuti abbiamo spesso riportato direttamente le argomentazioni dei nostri due autori, sia perché erano molto chiare ed efficaci, sia per fornire il contatto diretto con le fonti; ciò ha comportato il rischio che in qualche pagina il lavoro possa sembrare molto simile ad un'antologia di testi.

Il primo capitolo offre una panoramica che, partendo dalle origini della gnosi dei primi secoli dell'era cristiana, giunge fino agli inizi del XX secolo; nella sua prima parte si affronta brevemente la questione non ancora risolta dell'origine dello gnosticismo e delle diverse teorie che tentano di darne una spiegazione, seguendo soprattutto autori quali Jonas, Rudolph e Filoramo; nella seconda parte, relativa allo studio dello gnosticismo moderno, è stata seguita soprattutto la prospettiva di Eric Voegelin, che risulta essere molto apprezzata dai nostri due filosofi; comunque si è cercato di riportare anche il pensiero di autori critici nei confronti dell'estensione della caratterizzazione gnostica ai movimenti medievali e moderni.

INTRODUZIONE

Il secondo capitolo si sofferma direttamente sulla gnosi rivoluzionaria marxista, mostrando le sue radici nei movimenti gioachimiti, nell'illuminismo, nel giacobinismo e nella teosofia idealista tedesca. Il pensiero dei nostri autori ha trovato riscontri, oltre che con Voegelin, con studiosi quali Ernst Topitsch, Vittorio Mathieu, Luciano Pellicani ed Emilio Gentile. La gnosi rivoluzionaria si presenta quindi come un tentativo di compimento delle promesse messianiche completamente immanentizzato, con l'instaurazione di un nuovo mondo attraverso l'azione di un gruppo di rivoluzionari illuminati, che si muovono con la convinzione di rappresentare la Storia.

Il terzo capitolo analizza la dissoluzione del marxismo con la separazione del materialismo storico dal materialismo dialettico. L'abbandono della dialettica, considerata un residuo di metafisicismo, segna allo stesso tempo il successo di un materialismo pragmatico e riduzionista, che trova nella borghesia progressista l'espressione della nuova gnosi completamente secolarizzata. Lo scientismo della società permissiva si presenta quindi come liberazione totale, ma in realtà realizza la schiavizzazione completa dell'uomo, ridotto a fascio di pulsioni senza senso e senza scopo. Nella prima parte di questo capitolo, seguendo soprattutto l'analisi di Del Noce, si mettono in evidenza gli elementi di continuità con il marxismo, mentre, nella seconda parte, vengono presentate le riflessioni di entrambi i nostri autori sui molteplici caratteri della società permissiva come prospettive distinte di un'unica mentalità gnostica.

Nell'ultimo capitolo si affronta il progressismo cattolico come cedimento nei confronti della gnosi e come infiltrazione di quest'ultima all'interno della teologia o dell'azione politica dei cristiani: il desiderio di adeguare il cristianesimo alla cultura moderna non deve significare svuotamento o perdita della propria identità, non accorgendosi che la nuova cultura è stata costruita su fondamenta inaccettabili per un cristiano. In questo capitolo, si sono utilizzate alcune riflessioni di Del Noce che non fanno riferimento esplicito alla gnosi, o perché erano state scritte nei primi anni '60, o perché l'argomentazione principale aveva uno scopo diverso, come nel caso del libro *Il cattolico comunista*. Ci sembra però che, se si situano queste sue affermazioni nel contesto di tutte le altre, esposte nei capitoli precedenti, non possano sorgere dubbi riguardo al fatto che Del Noce considerasse questi tentativi come una risposta inadeguata alla gnosi ed un cedimento ad essa, anche se ciò è stato, in qualche caso, involontario.

INTRODUZIONE

Ringrazio il Rev. Prof. Francesco Russo, relatore della tesi, ed il prof. Giorgio Faro, correlatore, per la costante attenzione ed i frequenti consigli con i quali mi hanno sostenuto ed orientato nell'elaborazione e nella redazione del presente lavoro.

Sentiti ringraziamenti rivolgo infine a Giacomo Samek Lodovici, per il prezioso aiuto prestatomi nel reperimento di alcune delle fonti bibliografiche riguardanti gli scritti di suo padre.

Capitolo 1

RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA

1.1 ORIGINE E DEFINIZIONE DI GNOSI

1.1.1 Vera e falsa «gnosi»

«Gnosi» significa in greco conoscenza, ma, in particolare, con il termine gnosi si vuole indicare la conoscenza salvifica di carattere religioso; il termine perciò di per sé può essere ambiguo.¹ Intendendo la gnosi come sapere salvifico, vi si potrebbero comprendere anche tutti i contenuti conoscitivi filosofici delle religioni tradizionali, quali il cristianesimo, l'ebraismo, ecc..., ma il termine gnosi fu usato dai movimenti eretici dei primi secoli che diedero questo nome alla propria conoscenza salvifica. Di conseguenza, gli eresiologi cristiani chiamarono gnostici tutti gli eretici dei primi secoli, anche se, secondo Magris², non tutti i diretti interessati apprezzavano il termine ed anzi avevano molti motivi per chiamarsi diversamente. Clemente d'Alessandria cercò di distinguere una vera gnosi, il sapere salvifico della Chiesa, da una falsa gnosi, quello delle sette eretiche gnostiche; ma, senza la specificazione dell'aggettivo, in genere quando si parla di gnosi, si sottintende quella falsa od eretica.

Per la Chiesa cristiana, dunque, la gnosi rappresentò una fonte di pericoli numerosi e seri.³ Nei primi secoli del cristianesimo si aveva una giusta preoccupazione di rendere comprensibile il messaggio cristiano, confrontandosi con le tradizioni e le culture dell'epoca ed accettando

¹ Cfr. P. KOSLOWSKI, *La gnosi cristiana come altro illuminismo*, in «Acta Philosophica», 1 (1992), pagg. 40 e ss.

² Cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, pagg. 25-29.

³ Cfr. E. LUPIERI, *Lo gnosticismo*, in *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città nuova, Roma 1989, pag. 74.

Capitolo 1

quanto di buono esse contenessero. D'altra parte, non essendosi ancora costituito un corpo dottrinale solido anche da un punto di vista teologico, era facile che si potessero diffondere teorie eterodosse. Una prima tentazione proveniente dal mondo pagano era quella di esagerare gli aspetti intellettualistici, considerando il cristianesimo alla stregua di una aristocratica scuola filosofica pagana. Un altro pericolo era costituito da una eccessiva valutazione dell'interiorità, che poteva portare ad un'esaltazione individualistica con uno sbocco verso la sottovalutazione dell'obbedienza nella chiesa oppure verso la costituzione di una chiesa autonoma senza regole. Un terzo pericolo infine era costituito da un fascino esagerato verso la vita ascetica, che allora non aveva ancora trovato le espressioni organicamente approvate della vita eremitica o monastica. La gnosi, come vedremo più in dettaglio, conteneva tutte e tre le caratteristiche esposte sopra e si capisce come possa aver avuto facile presa su ambienti cristiani con una carente formazione dottrinale.

I principali eresiologi cristiani, che fino al XIX secolo costituivano quasi l'unica fonte per conoscere gli scritti gnostici, sono Giustino⁴, Ireneo di Lione⁵, Ippolito di Roma⁶, Tertulliano⁷, Clemente di Alessandria⁸, Origene,

⁴ Il cap. 26 della sua *Apologia* è dedicato a tre eretici (Simone, Menandro e Marcione) ed in esso parla anche di un trattato contro tutte le eresie che però non ci è giunto.

⁵ La sua opera principale, in cinque libri, è *Adversus Haereses*, nella quale confuta soprattutto la scuola valentiniana, ma si occupa anche di altre eresie che considera derivate tutte da Simon Mago; fonda l'ortodossia sull'ininterrotta successione apostolica e cerca di dimostrare come le eresie non siano che errori e menzogne.

⁶ Il suo scritto principale è la *Refutatio omnium haeresium*, divisa in due parti: la prima descrive gli errori precristiani, dei filosofi greci, dei maghi, degli astrologhi e dei culti misterici; la seconda contiene le eresie cristiane, che tenta di far derivare dagli errori precedenti.

⁷ Tra i molti trattati, uno di particolare importanza che riassume gli argomenti fondamentali da opporre contro tutti gli eretici, è il *De praescriptione haereticorum*, in cui ribadisce l'importanza di fondare la dottrina cristiana su Gesù Cristo e la tradizione apostolica, stigmatizzando la sapienza mondana e la brama di sapere.

⁸ Tra le sue opere, *Stromata* è quella in cui contrappone la vera gnosi alla gnosi falsa od eretica.

RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA

Eusebio di Cesarea, Epifanio di Salamina⁹, Efrem di Edessa, Teodoreto di Ciro, Agostino d'Ipbona, Giovanni Damasceno e Teodoro bar Konai. Ad essi si aggiunge il filosofo neoplatonico pagano Plotino che, nel trattato "Contro gli Gnostici" (*Enneadi* II, 9) o "contro coloro che affermano che il Demiurgo del mondo è malvagio e che il mondo è cattivo"¹⁰, si rivolge contro una setta gnostica cristiana.

Il fatto che fino al secolo scorso la quasi totalità delle fonti fosse costituita dagli eresiologi e da Plotino dava luogo al pregiudizio di trovarsi di fronte ad una testimonianza di parte che, in quanto fornita dagli avversari, poteva aver esagerato nei tratti che mettevano in cattiva luce gli gnostici. Ma le recenti scoperte archeologiche, soprattutto quella di Nag Hammadi¹¹, fornendo direttamente una gran quantità di scritti gnostici, confermano sostanzialmente i contenuti individuati dagli eresiologi. Evidentemente tali autori si preoccupavano soprattutto di confutare quelle concezioni che ritenevano erranee e pericolose per l'ortodossia ed è sotto questo aspetto che deve essere ritenuta importante la loro opera.

Nonostante l'evidente reazione contro gli gnostici, vi sono comunque alcuni studiosi, tra i quali Bultmann¹² e la sua scuola, che vogliono trovare commistioni ed influenze reciproche tra la gnosi e la Chiesa istituzionale: si vorrebbero mettere in discussione la formazione della Tradizione e dei libri canonici del Nuovo Testamento, ammettendo un'influenza gnostica su di essi, in particolare su quasi tutte le lettere di S. Paolo, l'Apocalisse, le lettere ed il Vangelo di S. Giovanni, la lettera di S. Giuda e la seconda lettera di S.

⁹ L'opera principale di Epifanio è il *Panarion*, che elenca ottanta eresie. Dopo la sua morte, si fece una riduzione del *Panarion*, nota come *Recapitulatio*, che servì da fonte per le opere di autori successivi, quali Agostino, Giovanni Damasceno e Teodoro bar Konai.

¹⁰ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 24; traduzione con testo greco a fronte di G. Faggin in PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, pag. 43.

¹¹ Una sintetica descrizione dell'importanza della scoperta, avvenuta nel 1946, con la storia dei ritrovamenti e delle relative pubblicazioni dei codici che si ritiene fossero tutti contenuti in una unica giara sepolta in questa località dell'Alto Egitto, si trova in K. RUDOLPH, *La Gnosi*, Paideia Editrice, Brescia 2000, pagg. 75-98; ed anche in G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pagg. 23-33.

¹² Cfr. R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985.

Pietro.¹³ E' innegabile che nei testi in questione ci siano elementi e passi che hanno riscontro anche in alcuni testi gnostici, ma l'opinione costante della Chiesa è sempre stata quella di vedervi un'interpretazione capziosa da parte degli eretici. Se invece si volesse solo intendere che le speculazioni gnostiche furono utilizzate dai Padri della Chiesa come occasione o causa per la confutazione, il chiarimento, l'approfondimento e la formulazione più adatta del dato rivelato, questa non potrebbe essere chiamata influenza gnostica.

1.1.2 Gnosi e gnosticismo

Ma, tornando alla definizione di gnosi ed alla sua origine, la semplice interpretazione teologica dei Padri della Chiesa - che ritenevano gnostici tutti i movimenti eretici, in quanto dipendenti l'uno dall'altro, e tutti di origine demoniaca ed anticristiana - non soddisfa la critica storica moderna. La ricerca di analogie di contenuto, di cause sociali o culturali, di influssi reciproci di carattere storico o filosofico, ecc..., ha posto gli storici di fronte ad un rompicapo di difficile soluzione.

Al Colloquio internazionale di Messina del 1966 sulle origini dello gnosticismo, nel documento finale si proponeva di intendere con il termine gnosi, una conoscenza dei misteri divini riservati ad una *élite*, mentre il termine gnosticismo andrebbe riservato ai sistemi gnostici del II e III secolo¹⁴. In quest'ottica, gnosi diventa un termine tecnico estremamente ampio, mentre gnosticismo denota unicamente una ben determinata forma di gnosi. Questa netta separazione dei due termini, di fatto però non si è affermata universalmente ed i due termini sono spesso usati come sinonimi. Naturalmente, continua a restare valida anche l'accezione neutra di gnosi nel senso di conoscenza filosofica. Nel nostro studio intenderemo gnosi e gnosticismo come sinonimi, riferendoli principalmente a quell'ampio fenomeno culturale e religioso che investì originariamente il mondo greco-romano nel secondo e terzo secolo della nostra era; utilizzeremo i due termini anche per indicare altri movimenti analoghi.

Non tutti gli studiosi concordano nel definire la portata e gli influssi reciproci delle diverse componenti che costituiscono i movimenti

¹³ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pagg. 378-392. In questa parte della sua opera Rudolph si riferisce esplicitamente alla scuola di Bultmann.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 104.

raggruppati sotto questo nome. Per molti lo gnosticismo è considerato come un fenomeno religioso di carattere sincretico, con apporti iranici, greci, giudei e cristiani ed in quanto tale è visto come una degenerazione della rispettiva religione o cultura di provenienza. Per questo alcuni, come prima cosa, distinguono i sistemi gnostici di provenienza cristiana da quelli di provenienza non cristiana. Altri distinguono temporalmente due fasi: nella prima, chiamata *pregnosi*, sarebbero cominciati a circolare concetti di natura gnostica in modo non ancora organico, mentre nella seconda, chiamata *gnosi vera e propria*, si sarebbero formate le prime sette gnostiche già caratterizzate per dottrina e per culto. Ma anche questa distinzione non trova tutti concordi¹⁵.

Alcune possibili linee interpretative delle origini dei sistemi gnostici sono le seguenti: Cornelis¹⁶ ritiene che ogni religione porti con sé un sottoprodotto gnostico in forma parassitaria; Grant¹⁷ intende lo gnosticismo come un ampio movimento che si estende dalla Gallia all'Iran dal I al IX secolo, per le cui origini assegna un ruolo importante al giudaismo apocalittico; von Harnack¹⁸ sostiene che esso deriverebbe dall'influenza pagana sul giovane cristianesimo e parla in proposito di una "ellenizzazione acuta"; Reitzenstein¹⁹, sottolineando la netta contrapposizione dualistica tra mondo materiale malvagio e divinità buona trascendente, pone lo gnosticismo in netta contrapposizione al mondo ellenico e quindi lo ritiene di origine iranica. Infine, Jonas²⁰ ritiene di ravvisare un principio animatore comune che riduca ad unità le diverse componenti culturali e religiose: lo individua nello spirito di rivolta, degli ambienti soprattutto orientali, contro una concezione ottimista del mondo come quella presentata dalla filosofia ellenica allora dominante.

Sulla base dell'interpretazione adottata, non solo si potranno avere sfumature diverse nella lettura del fenomeno, ma sarà anche possibile

¹⁵ Cfr. M. SIMONETTI, *Presentazione* a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pag. 8.

¹⁶ Cfr. H. CORNELIS - A. LEONARD, *Gnosis eterna*, Casal i Vall, Andorra 1961.

¹⁷ Cfr. R. M. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976.

¹⁸ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924.

¹⁹ Cfr. R. REITZENSTEIN, *Die ellenistischen Mysterienreligionen*, Teubner, Leipzig 1927.

²⁰ Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.

classificare diversamente determinati movimenti, che per alcuni studiosi assumeranno il carattere gnostico, mentre per altri no: è il caso, per esempio, del marcionismo, del manicheismo e del priscillianesimo che non tutti accettano di considerare come movimenti gnostici²¹.

Sono state tentate molte strade ed il fatto di individuare alcuni elementi caratterizzanti che unifichino diversi sistemi gnostici non implica necessariamente che non siano possibili anche altre interpretazioni o che tra tutti i sistemi gnostici si sia data sempre una esplicita relazione di mutua approvazione o riconoscimento. La sopracitata biblioteca di Nag Hammadi testimonia una certa relazione tra gnostici di provenienza cristiana e gnostici di provenienza pagana. Infatti in essa furono trovati 53 scritti, non tutti gnostici, e di varia provenienza, ma tutti traduzioni copte del IV-V secolo di opere originariamente in greco. Il motivo del perché si trovassero insieme non è ancora chiaro e si fanno diverse ipotesi al riguardo: se questi fossero gli scritti utilizzati da una comunità gnostica presente nel luogo, il fatto, secondo Jonas, mostrerebbe "la larghezza di vedute, il sentimento di solidarietà, o la mutua compenetrazione, che deve essere stata la regola degli gnostici"²²; se invece gli scritti fossero stati portati via da un monastero e seppelliti a motivo del loro carattere eretico, in seguito ad una condanna da parte dell'autorità ecclesiastica, il fatto di ritrovarsi insieme avrebbe tutt'altro significato²³.

Il nostro studio non intende analizzare tutte le possibili ipotesi tentate per spiegare l'origine dello gnosticismo, né darne un giudizio di merito, pensiamo però che valga la pena soffermarsi brevemente sulle analisi di Jonas, Grant e Filoramo, che ci sembrano comunque valide per capire l'ambiente storico nel quale si è sviluppato lo gnosticismo.

²¹ Cfr. L. CENCILLO, voce *Gnosticismo*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. IX, Rialp Madrid 1987, pagg. 61-63.

²² H. JONAS, *op. cit.*, pag. 309.

²³ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 86. Si ha notizia, al riguardo, di un'enciclica di Atanasio di Alessandria dell'anno 367, nella quale sono condannati molti scritti gnostici ed a motivo di tale condanna sarebbero stati eliminati dalla biblioteca del monastero.

1.1.3 Fusione tra Oriente ed Occidente

Cominciamo dall'analisi di H. Jonas, che prende l'avvio dal IV secolo prima di Cristo: "Qualsiasi descrizione dell'epoca ellenistica deve iniziare con Alessandro Magno; la sua conquista dell'Oriente (334-323 a.C.) segna una svolta nella storia del mondo antico. Dalle condizioni che essa creò, sorse una unità culturale più vasta di ogni altra esistita precedentemente, unità che doveva durare quasi un millennio fino a che a sua volta fu distrutta dalle conquiste dell'Islam. Il nuovo fatto storico reso possibile, e in realtà voluto, da Alessandro fu l'unione dell'Occidente e dell'Oriente. Occidente significa qui il mondo greco riunito intorno all'Egeo; Oriente, l'area delle antiche civiltà orientali, che si estendevano dall'Egitto ai confini dell'India. Sebbene la creazione politica di Alessandro si sia sfasciata dopo la sua morte, la fusione delle civiltà continuò indisturbata durante i secoli seguenti, sia come processo regionale di fusione tra i numerosi regni dei Diadochi, sia come nascita di una cultura essenzialmente sopra-nazionale, ellenistica, comune a tutti questi. Quando infine Roma fece sparire le entità politiche separate e le trasformò in province dell'Impero, dette semplicemente forma a quell'omogeneità che di fatto aveva prevalso da tempo indipendentemente dalle frontiere dinastiche"²⁴.

Jonas distingue due fasi nell'ellenizzazione. Nella prima fase si ha un processo progressivo di integrazione ed universalizzazione che può essere schematizzato secondo due principali componenti.

La prima è uno sviluppo culturale che realizza una trasformazione da ideali morali e politici validi solo per i greci ad una riflessione filosofica universalista: da cittadini della polis si passa ad essere cittadini del cosmo, cosmopoliti, ed il diritto a tale cittadinanza proviene dal possesso della ragione, quindi non si è più greci solo per nascita, ma anche per educazione ed anche un barbaro può diventare greco; dal relativismo etico e politico si passa al razionalismo.

La seconda è l'annessione di popolazioni indigene che, contrariamente a quanto accadeva nelle precedenti colonie greche, fa parte di un piano di inculturazione e di fusione anche razziale: città in origine orientali, come Alessandria e Antiochia, si trasformano in città di tipo greco con costituzione, istituzioni ed amministrazione elleniche.

Nella seconda fase di ellenismo posteriore, la cultura secolare risulta invece influenzata da motivi religiosi. "Ellenismo divenne sinonimo di

²⁴ H. JONAS, *op. cit.*, pag. 23.

conservativismo e si cristallizzò in una definitiva dottrina nella quale l'intera tradizione dell'antichità pagana, sia religiosa che filosofica, fu per l'ultima volta sistematizzata. Sia i suoi aderenti, sia i suoi oppositori vivevano dappertutto, cosicché il campo di battaglia si estese a tutto il mondo civilizzato. Ma la marea crescente della religione aveva assorbito lo stesso pensiero greco e trasformato il suo carattere specifico: la cultura secolare ellenistica si mutò in una cultura con forte accentuazione pagano-religiosa, sia per difesa sua contro il cristianesimo sia per sua necessità interna. Ciò significa che in un'epoca nella quale sorsero le religioni mondiali lo stesso ellenismo divenne una particolare religione: e fu così che Plotino e ancor più Giuliano l'Apostata concepirono la loro causa ellenistica, ossia pagana, che nel neoplatonismo fondò poi una specie di chiesa con i suoi dogmi e la sua apologetica²⁵.

Da parte sua, la componente orientale mostra nel primo periodo un'apparente passività, docilità e disposizione all'assimilazione, come conseguenza di una apatia politica ed una stasi culturale causate dal susseguirsi di imperi dispotici: lo sradicamento ed il trapianto di intere popolazioni che aveva subito l'Oriente ad opera di tali imperi aveva però prodotto due effetti: il distacco dei contenuti culturali e religiosi delle civiltà ebraica, babilonese e persiana dal proprio territorio di origine e la diffusione in tutto l'oriente di detti contenuti con la tendenza ad un sincretismo religioso soprattutto nelle città maggiori. "Indubbiamente la civiltà ellenistica, aperta e ospitale, si offriva alle creazioni della mente orientale, una volta che queste avevano assunto la forma greca. Perciò l'unità formale di questa cultura abbracciava di fatto una pluralità, anche se, per così dire, sempre sotto l'etichetta ufficiale greca. Per quanto riguarda l'Oriente la situazione produsse una specie di mimetismo, che ebbe conseguenze di grande portata per tutto il suo futuro"²⁶. Secondo Jonas "il sincretismo religioso che divenne il fatto più decisivo nell'ultima fase cominciò a prendere forma in questo primo periodo dell'età ellenistica [...] Fu l'estensione sempre maggiore e la profondità di questo processo che causò il passaggio dal primo al secondo periodo dell'ellenismo, quello religioso-orientale"²⁷.

²⁵ *Ibid.*, pag. 30.

²⁶ *Ibid.*, pag. 38.

²⁷ *Ibid.*, pag. 40.

Nella ricostruzione storica che stiamo presentando vengono enumerati "brevemente i fenomeni nei quali l'ondata orientale si è manifestata nel mondo ellenistico dall'inizio circa dell'era cristiana in poi. Ecco i principali: l'estensione del giudaismo ellenistico e in modo particolare il sorgere della filosofia giudaico-alessandrina; la diffusione dell'astrologia babilonese e della magia, che coincise con un generale aumento del fatalismo nel mondo occidentale; la diffusione di differenti culti misterici orientali in tutto il mondo ellenistico-romano e la loro evoluzione in religioni misteriche spirituali; il sorgere del cristianesimo; la fioritura di movimenti gnostici, con i loro grandi sistemi, all'interno e all'esterno della struttura cristiana; e le filosofie trascendentali della tarda antichità, a cominciare dal neopitagorismo fino alla scuola neoplatonica. Tutti questi fenomeni si possono dire in senso lato collegati tra loro"²⁸.

1.1.4 L'apocalittica giudaica

Nell'ambito del Medio Oriente, il popolo ebraico costituiva un problema molto particolare. Oltre alla riluttanza a mescolarsi con altri popoli e ad accettare sul proprio territorio la cultura pagana ellenica o romana, aveva una religione che non poteva tollerare di essere considerata alla pari di altri culti idolatrici.

Nel I secolo a.C. la situazione politica della Palestina, occupata dai Romani, con una classe sacerdotale di sadducei troppo tolleranti e favorevoli al compromesso in cambio di una certa autonomia, aveva spinto i religiosi più intransigenti a ritirarsi nell'isolamento di Qumran oppure a costituire gruppi di zeloti anelanti la rivolta per ristabilire la teocrazia. Il rovesciamento della situazione di oppressione con un intervento di Dio era sempre più spesso considerato inevitabile ed imminente, ma ogni volta veniva puntualmente smentito.

"Nell'anno 6, dopo che l'etnarca di Giudea fu deposto dai romani, si levò in Galilea un certo Giuda per opporsi al pagamento delle tasse a Roma [...] Sotto Claudio, al tempo della carestia in Giudea, un entusiasta di nome Teuda raccolse i suoi seguaci presso il Giordano e disse loro che egli avrebbe potuto dividere le acque per farli passare. I romani lo decapitarono prima che il miracolo potesse compiersi. Sotto Nerone, il sommo sacerdote ebreo fu assassinato e sorsero dei profeti che persuasero molti ad andare nel deserto per vedere i segni della libertà di Dio. Nuovamente le truppe

²⁸ *Ibid.*, pag. 45.

romane uccisero la maggior parte di loro"²⁹. Tutti questi episodi raccolti da Flavio Giuseppe nelle sue opere sulle guerre giudaiche non sono che il prologo della caduta di Gerusalemme ad opera di Vespasiano e Tito durante la quale lo stesso Flavio Giuseppe racconta di segni dal cielo, visioni e profezie che accompagnavano gli eventi bellici³⁰.

"Nonostante tutto questo entusiasmo religioso, Vespasiano incendiò Qumran, probabilmente nell'estate del 68, e nel 70 Gerusalemme stessa cadde e il tempio fu distrutto dal fuoco. La fede apocalittica sopravvisse alla catastrofe per un certo tempo [...] A Cirene un tessitore condusse un altro gruppo di visionari nel deserto per vedere segni e portenti; essi furono dispersi dai romani [...] In Siria sorse il profeta Elkasai, che ricevette la rivelazione da angeli colossali e predisse una grande lotta escatologica sul confine siro-parto [...] Questa rivolta, estremamente violenta e sanguinosa, fu sedata soltanto nel 117 [...] Tuttavia l'entusiasmo apocalittico non ebbe termine. Soltanto quindici anni dopo l'imperatore Adriano annunciò la sua intenzione di costruire una nuova città greca sulle rovine di Gerusalemme e di erigervi un tempio a Giove Capitolino. Un certo Simone-bar-Koseba innalzò lo stendardo della rivolta e il famoso rabbi ebreo Akiba era pronto a vedere in lui la stella sorgente da Giacobbe [...] Secondo Dione Cassio più di mezzo milione di ebrei vi persero la vita. Questo avvenimento segna la fine effettiva dell'apocalittica giudaica [...] Non solo gli entusiasmi apocalittici, ma gli ebrei in generale, devono essere stati scossi nella loro fede. I servizi del tempio erano finiti; che dovevano fare i sacerdoti e i leviti? Col tempio distrutto, come potevano i pii farisei continuare ad ubbidire alla legge di Mosè? Col fallimento della visione apocalittica, come poteva questa essere conservata dagli esseni o dagli

²⁹ R. M. GRANT, *op. cit.*, pagg. 41-42. Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica, Vol. 1*, Mondadori, Milano 1974, pag. 305 e pag. 349. Flavio Giuseppe, nato a Gerusalemme nel 37 d.C., discendeva da una famiglia di grandi sacerdoti ebrei. Per qualche tempo diresse la resistenza del suo popolo contro i romani; poi cadde prigioniero, collaborò con i nemici, predisse l'ascesa al trono di Vespasiano. Per tutta la vita fu combattuto tra il profondo amore per il Dio di Israele, il tempio di Gerusalemme, i riti amorosamente coltivati e conservati, e la convinzione che la Provvidenza aveva ormai scelto l'immenso, maestoso ed armonico impero di Roma. *La guerra giudaica* fu il primo libro scritto tra il 75 e 79 d.C., cui seguirono *Le antichità giudaiche* nel 93-94.

³⁰ Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *op. cit.*, Vol. 2, pagg. 377-383.

zeloti? La legge e i profeti rimanevano, ma come potevano ormai essere interpretati?"³¹

Questa continua delusione nei confronti di un intervento di Dio che tardava a venire avrebbe spinto alcuni gruppi ad una interpretazione più radicale ed allo stesso tempo più spirituale: la vera rivelazione consiste nella conoscenza di un senso nascosto della Scrittura; questo mondo è intrinsecamente malvagio ed abbandonato a se stesso; non è più governato da Dio, ma dal suo Avversario, con le sue potenze, gli arconti e i demoni; i veri giusti si sentono ormai estranei a questo mondo e attendono la salvezza da Dio in un nuovo eone³².

1.1.5 Una nuova religiosità

Alle situazioni sociali descritte da Jonas e Grant, Filoramo aggiunge alcuni elementi di carattere più filosofico, cosmologico ed antropologico.³³ Un primo elemento è dato dalla nuova concezione astronomica, che, dall'idea di una terra piatta, frontiera tra un mondo inferiore demoniaco ed un cielo superiore, passa a vedere la terra al centro dell'universo, circondata dalle sfere planetarie: questa rivoluzione astronomica doveva comportare conseguenze anche per la geografia religiosa dell'Aldilà, poiché gli Inferi sotterranei dovevano trasferirsi al cosmo, che diventava così demonizzato.

Un altro elemento, comune al platonismo ed alla mistica giudaica e cristiana, era l'affermarsi di un'assoluta trascendenza di Dio e quindi la problematicità della spiegazione del suo intervento nella storia e nel mondo, con la tendenza a moltiplicare le figure intermedie tra Dio e il cosmo. Parimenti, lo sviluppo del pensiero filosofico e lo stesso diffondersi dell'annuncio cristiano ponevano l'accento sulla superiorità della realtà spirituale dell'uomo rispetto alla componente materiale. "Chi, annoiato o disgustato dal mondo esterno, si volgeva al proprio microcosmo interiore, lo faceva ora con una nuova sensibilità, umbratile ed acuta, che lo rendeva capace di cogliere al proprio interno i segni del formarsi di una nuova vita,

³¹ R. M. GRANT, *op. cit.*, pagg. 43-47. Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *op. cit.*, Vol. 2, pagg. 367-377 e pagg. 517-519. Del profeta Elkasai si parla in IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, libro IX, 13-17, in PG XVI/3, 3388-3393.

³² Cfr. R. M. GRANT, *op. cit.*, pagg. 48-50.

³³ Cfr. G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pagg. 38-45.

Capitolo 1

che a molti appariva ormai come l'unica vera: essa partecipava infatti della vita stessa della divinità, forse coincideva con essa³⁴.

Il problema del male e della sofferenza, sentiti in modo particolarmente acuti, ponevano il problema sia dal punto di vista della salvezza personale, che dal punto di vista della spiegazione dell'origine del male nel mondo. "Come era potuto sorgere il male, da un'opera creatrice, quale quella divina, in sè intrinsecamente buona? Esisteva allora una qualche possibilità di mediazione fra l'assoluta trascendenza divina e la natura corrotta del mondo e dell'uomo? Il problema della mediazione, che caratterizza in modo così acuto il pensiero dell'epoca, riceve, a seconda delle varie situazioni, risposte diverse³⁵.

Oltre al cristianesimo, anche altre religioni avevano cominciato a concepire l'appartenenza alla propria comunità soprattutto come un'adesione interiore, risposta ad una vocazione o rivelazione, e, pur mantenendo ancora taluni riti esteriori, davano ora meno importanza ai formalismi esteriori tradizionali, tipici dell'appartenenza al proprio popolo: la religione stessa poteva essere cosmopolita³⁶.

Infine, accanto ai mediatori tradizionali del sacro - interpreti di sogni, oracoli, divinazioni - si faceva strada anche un interesse per la mistica e l'estasi, ricercate con una curiosità più intellettuale³⁷.

1.1.6 Elementi per un bilancio

Di fronte alla panoramica descritta sopra, l'atteggiamento attualmente prevalente tra gli studiosi è quello della prudenza nei giudizi: se alcuni sottolineano determinati elementi che sembrano loro più importanti, altri ne mettono in evidenza i limiti, e così la discussione sembra non giungere mai a conclusione. Se Filoramo³⁸ ritiene che il problema dell'origine della gnosi sia di difficile soluzione e Couliano³⁹ lo giudica insolubile, Magris⁴⁰

³⁴ *Ibid.*, pag. 40.

³⁵ *Ibid.*, pag. 42.

³⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 46-52.

³⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 52-56.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 221-228.

³⁹ Cfr. I. P. COULIANO, *I miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989, pagg.

addirittura qualifica come contraddittoria la ricerca di una causa e di un'essenza dello gnosticismo, per le inevitabili semplificazioni nelle quali si dovrebbe incorrere.

Nel suddetto Colloquio di Messina si era cercato anche di individuare un complesso di tratti caratteristici dello gnosticismo: "Lo gnosticismo delle sette del II secolo implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte e che dev'essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata. Questa idea [...] è fondata ontologicamente sulla concezione di una «degradazione» del divino la cui periferia (spesso chiamata Sophia o Ennoia) doveva entrare fatalmente in una crisi e produrre - sia pure solo indirettamente - questo mondo, di cui essa non può d'altronde disinteressarsi perché deve recuperare lo pneuma"⁴¹.

Questa descrizione centra il pensiero di fondo, ma nei diversi sistemi gnostici si danno molte variazioni, tanto che ciò su cui tutti concordano è soltanto lo sfondo storico sul quale si è sviluppato lo gnosticismo: giudaismo ellenistico e apocalittico; cristianesimo primitivo; religioni misteriche con elementi siriaci, anatolici, egizi e iranici; platonismo e stoicismo; occultismo magico, astrologico e alchimistico. Su questa base si sono sviluppati molti sistemi, spesso collegati tra loro e con alcuni elementi particolarmente fecondi e predominanti.

77-90.

⁴⁰ Cfr. A. MAGRIS, *op. cit.*, pagg. 22-23.

⁴¹ Citazione in G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pag. 223.

1.2 TEMI CARATTERISTICI DELLO GNOSTICISMO

Nonostante i problemi esposti precedentemente, seguendo le analisi dei diversi autori già citati, in particolare Jonas, Rudolph, Filoramo, Grant, Couliano e Lupieri, abbiamo cercato di riassumere alcuni elementi caratterizzanti che trovano un largo accordo tra gli studiosi.

1.2.1 Teologia

Tra le caratteristiche comuni a tutti i sistemi gnostici, la principale consiste nella tesi dell'assoluta trascendenza di Dio e della sua estraneità al mondo. Questa concezione di Dio nascosto nel mistero era comune soprattutto all'ambiente del giudaismo ellenistico e del neoplatonismo, ma nei sistemi gnostici la transmondanità di Dio diventa ancor più radicale e si manifesta nella contrapposizione netta tra il regno della luce divino ed il regno delle tenebre mondano.

Il Dio trascendente è nascosto a tutte le creature e non può essere conosciuto da esse attraverso concetti naturali: la teologia che ne consegue è soprattutto una teologia negativa, nella quale si enuncia ciò che Dio non è piuttosto che ciò che è. Allora la penetrazione nel mistero di Dio richiede una rivelazione o illuminazione interiore che riceve solo colui che è eletto; questa è "una forma di conoscenza metarazionale, che è dono della divinità e ha in sé il potere di salvare chi la consegue. Grazie ad essa si entra anche in possesso della chiave del mistero cosmico, si risolve l'enigma dell'universo innestando *l'axis mundi* delle cosmogonie arcaiche nel più profondo del proprio essere [...] Come ricorda il *Vangelo di verità*⁴²: «colui che ha la gnosi è un essere che proviene dall'alto. Se è chiamato ode, risponde e si volge verso colui che lo chiama per risalire verso di lui. E conosce il modo in cui lo chiama... colui che possiederà in questo modo la gnosi conosce donde è venuto e donde va. Egli sa come uno che, ebbro, si è liberato dall'ebbrezza e che, ritornato su se stesso, ha ristabilito ciò che gli è proprio»⁴³.

⁴² Il *Vangelo di verità* è uno dei testi della biblioteca di Nag Hammadi: è il terzo testo contenuto nel Codice I (Codice Jung). Si tratta di un trattato omiletico senza titolo, chiamato così dalle prime parole (*Evangelium veritatis*); cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 90.

⁴³ G. FILORAMO, *L'attesa...*, cit., pagg. 64-65.

1.2.2 Cosmologia

La speculazione gnostica si occupa ampiamente di illustrare, attraverso racconti mitici, la genesi del cosmo ad opera di potenze inferiori: la scelta del mito come modo di spiegazione alternativo a quello logico-discorsivo aveva del resto avuto anche illustri precedenti in Platone e Plutarco.⁴⁴ Nei diversi sistemi gnostici, l'architettura cosmica delle potenze inferiori e plasmatrici del cosmo può differire notevolmente da un sistema all'altro, ma il tratto caratteristico comune è la necessità di porre uno o più intermediari tra il Dio trascendente ed il mondo. Per molti sistemi, questo origina un dualismo radicale: il mondo è opera di potenze inferiori, talvolta con caratteri demoniaci, cui, da taluni, sono anche attribuiti i nomi divini dell'Antico Testamento. Lo stravolgimento in negativo delle tradizioni antiche in genere e, nel caso appena citato, della tradizione giudaica in particolare, è una caratteristica propria del carattere sovversivo dello gnosticismo; Grant lo mette in relazione con la delusione giudaica di fronte al continuo fallimento delle attese messianiche descritte precedentemente, e la conseguente ricerca di una spiegazione allegorica di tale fallimento⁴⁵.

La concezione negativa del cosmo, da un punto di vista filosofico, contrasta fortemente con la visione classica greca e romana. Per il mondo classico, il cosmo è ordinato ed armonico: in esso si manifestano la bellezza, la sapienza e l'intelligibilità del suo artefice e l'uomo sapiente vive in armonia con le leggi del cosmo. Per lo gnostico invece, il mondo è il regno delle tenebre e del male ed in esso l'uomo si sente estraneo e prigioniero, non trovandovi che sofferenza. Gli scritti di Plotino testimoniano la sua reazione di indignazione verso l'arroganza di tali insegnamenti. "Essi, disprezzando il mondo creato e questa terra, dicono che c'è per loro una terra nuova nella quale essi se n'andranno di qui"⁴⁶. Il filosofo greco non accetta una dualità radicale tra Dio e questo mondo: "Anche questo mondo è per Lui ed a Lui guarda"⁴⁷. "Chi biasima la natura

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 76-81.

⁴⁵ Cfr. R. M. GRANT, *op. cit.*, pag. 48.

⁴⁶ PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 5, 25; traduzione con testo greco a fronte di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pag. 295.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 9, 9, 40; *ivi*, pag. 303.

del mondo non sa ciò che fa, né sin dove arriva la sua audacia⁴⁸. Infine Plotino rileva la pericolosità dell'atteggiamento gnostico di rifiuto radicale: "Non si può dunque diventar buoni disprezzando il mondo, gli dei che sono in esso e le altre cose belle. [...] Come può essere pietà il negare che la provvidenza penetri nel mondo e in ogni cosa?"⁴⁹.

Anche Ireneo di Lione testimonia la negatività della posizione gnostica di disprezzo del mondo e la respinge con chiarezza: "Ora dire che quanto è stato concepito nella mente e delineato dal Padre dell'universo è, così come è stato creato, frutto della defezione e prodotto dell'ignoranza, è una grande bestemmia"⁵⁰.

L'atteggiamento di radicale rifiuto del mondo si pone quindi su un piano di rottura con la tradizione classica e con la Chiesa, cercando un senso della vita secondo una prospettiva di angoscia ed estraniamento. Si può dire che questo sentirsi altro rispetto al mondo fisico con la paura di essere ridotti ad esso sia una posizione che anticipa la modernità; la natura e le sue leggi sono considerate non come riflesso della Provvidenza divina, ma come carcere dal quale liberarsi.

1.2.3 Antropologia

L'uomo è al centro degli interessi degli gnostici, tanto che secondo diversi studiosi la speculazione gnostica avrebbe anticipato la moderna psicologia del profondo⁵¹. Per lo gnostico la rivelazione del Dio nascosto, la sua immagine è l'Uomo primordiale, e, una volta appreso che il Nome di Dio è Uomo, la ricerca astratta del Dio nascosto diventa ricerca del proprio

⁴⁸ *Ibid.*, II, 9, 13, 1; *ivi*, pag. 311.

⁴⁹ *Ibid.*, II, 9, 16, 1-15; *ivi*, pagg. 317-319.

⁵⁰ IRENEO, *Adversus Haereses*, II, 3, 2 in IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Introduzione e traduzione di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981, pag. 128.

⁵¹ Cfr. G. FILORAMO, *Introduzione a L'attesa ...*, cit., pag. X; "Gilles Quispel, studioso olandese profondamente legato alla psicologia junghiana [...] contribuì a gettare un ponte tra antica e nuova gnosi: in quanto ricerca del Sé ontologico, in quanto tecnica conoscitiva che anticipa il moderno processo d'individuazione, l'antica gnosi, pur nella sua forma di religione universale, in un certo senso prefigurava e al tempo stesso valeva a chiarire la natura della terapeutica spirituale junghiana" (*Ibid.*, pag. XI).

Sè. Il percorso per arrivare ad un autentico "ritorno e sè" costituisce la via della propria salvezza.

I racconti mitici della creazione del primo uomo e della caduta originaria, ampiamente saccheggianti dalla Bibbia, ma spesso altrettanto ampiamente distorti, indicano la via della salvezza degli eletti. L'uomo è composto di carne, anima (o psiche) e spirito; ma l'origine delle sue parti è duplice: il corpo e l'anima sono prodotti dalle potenze cosmiche, che lo hanno animato con le loro forze, infondendo in esso, ciascuno per la sua parte, passioni ed appetiti; lo spirito (o pneuma) è invece una scintilla della sostanza divina che, a seguito di una caduta, si trova ora prigioniera della parte mondana. C'è una analogia tra la struttura del macrocosmo, costituito dal mondo racchiuso nelle sfere cosmiche governate ciascuna dalla propria potenza divino-demoniaca, e la struttura del microcosmo umano, in cui lo spirito è racchiuso dai rivestimenti mondani originati dalle rispettive potenze cosmiche. In tale situazione lo spirito si trova intorpidito, addormentato ed intossicato dal veleno del mondo, anela quindi una liberazione che sarà possibile attraverso il riconoscimento di un evento salvifico che lo faccia rientrare in se stesso.

1.2.4 Escatologia

Dalla situazione tragica in cui si trova l'uomo caduto, scaturisce la necessità di una liberazione il cui mezzo è la gnosi. Poiché Dio non è conoscibile attraverso il mondo, la gnosi consiste in una rivelazione che si esplica parallelamente alla storia del mondo: la salvezza si attua attraverso la rivelazione agli eletti della loro appartenenza ad una vita extramondana. In una visione globale, le scintille divine cadute devono essere recuperate a Dio e devono compiere un processo di ascesi per liberarsi dei rivestimenti psichici mondani che le racchiudono.

La dottrina di salvezza dello gnostico comporta la liberazione dell'uomo interiore dai legami del mondo per tornare nel regno nativo della luce: i diversi sistemi gnostici offrono qui una varietà di processi salvifici, che però in ultima istanza non sono mai il Salvatore cristiano, che viene trasfigurato in vari modi: psicologizzato, spiritualizzato, mitizzato... "Proprio la predisposizione della sostanza individuale ad essere salvata, la sua connaturalità con la stessa sostanza del salvatore, costituiscono altrettanti fattori di differenziazione della soteriologia gnostica da quella cristiana. Il salvatore gnostico non viene a riconciliare l'uomo con Dio, ma a riunire lo gnostico con se stesso; non viene a perdonare un peccato che lo

gnostico non può aver commesso, ma a reintegrare una situazione di ignoranza e deficienza, a ristabilire la pienezza delle origini. Il salvatore gnostico giunge per salvare se stesso⁵².

1.2.5 Vita sociale

Nelle premesse dottrinali esposte sopra è implicita la necessità di una liberazione dai legami mondani; ne deriva innanzitutto un atteggiamento di disprezzo per il mondo e di distacco dagli altri. A ciò si aggiunge che l'illuminazione o rivelazione ricevuta dallo gnostico lo rende superiore sia nella sfera della conoscenza che nella sfera dell'azione, per cui sul piano pratico morale si può giungere a due conclusioni opposte: la prima, che sembrerebbe più logica, è quella di un ascetismo che eviti ogni contaminazione mondana; la seconda, che si fonda invece proprio sul privilegio di assoluta superiorità e libertà, è quella libertina.

Per lo gnostico infatti, la trasgressione di una legge che sanziona solo il corpo e la psiche, può addirittura essere fatta intenzionalmente come segno della propria superiorità e la legge stessa non è che una forma di tirannia cosmica dalla quale si anela la liberazione.

Sul piano morale, Plotino rinfaccia agli gnostici di non avere una teoria sulla virtù a causa del disprezzo del mondo. "Ne è prova il fatto che essi non hanno mai formulato una dottrina della virtù, ma l'hanno del tutto trascurata; non dicono né ciò che essa è, né quante sono le sue parti, ignorano quanto di bello hanno scritto su ciò gli antichi, non <dicono> come <la virtù> si acquisti e si possenga, né come si guarisca e purifichi l'anima. Non basta dire: «Guarda a Dio», se poi non si insegna come si debba guardare a Lui. [...] Soltanto la virtù progressiva interiore all'anima e accompagnata dalla prudenza ci rivela Dio: senza la virtù vera Dio non è che vuoto nome⁵³. Nella critica di Plotino è implicita l'accusa di indifferentismo morale, cioè la noncuranza delle norme morali nella vita pratica, come conseguenza della mancanza di preoccupazioni teoretiche sulla virtù. D'altra parte, come dice giustamente Plotino, se non si accetta che ci sia un ordine nel mondo e nella natura umana, la cui conoscenza costituisca una guida per l'agire umano in osservanza di una legge divina,

⁵² G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pag. 166.

⁵³ PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 15, 28-40; cit., *ivi*, pag. 317.

il riferimento ad un Dio trascendente rimane, all'atto pratico, del tutto sterile.

Ireneo, da parte sua, testimonia la presenza di comportamenti libertini tra gli gnostici e mette in evidenza la contraddizione cui vanno incontro col proporre di fatto una doppia morale, una libera per chi è spirituale ed un'altra vincolante per chi non lo è. "Vengono educati in maniera psichica gli uomini psichici, che sono confermati dalle opere e dalla nuda fede e non hanno la gnosi perfetta: dicono che costoro siamo noi della chiesa. Perciò affermano che per noi è necessaria la buona condotta di vita (altrimenti non è possibile essere salvati) mentre essi sostengono di essere assolutamente destinati alla salvezza non per le opere, ma perché sono spirituali per natura. Come infatti non è possibile per l'elemento terreno partecipare della salvezza, perché non è capace di accoglierla, così a sua volta l'elemento spirituale - cioè essi stessi, a quanto pretendono - non può accogliere corruzione, quali che siano le opere nelle quali si trova implicato. [...] Perciò i più perfetti fra loro senza timore commettono tutte le azioni proibite, riguardo alle quali le Scritture confermano che chi le compie non erediterà il regno dei cieli. [...] Alcuni, dediti a sazieta anche ai piaceri del corpo, dicono di ricambiare le cose carnali con cose carnali, e le spirituali con spirituali"⁵⁴.

Bisogna riconoscere comunque che la posizione libertina, a detta anche dello stesso Ireneo, forse era più proclamata per gusto di provocazione che poi attuata veramente e d'altra parte, soprattutto nelle sette che aspiravano a non rimanere elitarie, ma a diventare numerose, prevaleva, in attuazione del disprezzo per il mondo, il consiglio verso il comportamento di tipo ascetico poiché questo favoriva anche una maggiore disciplina.

1.2.6 Altri elementi

Interessa qui sottolineare altri due aspetti che riteniamo importanti e che si riferiscono non tanto ai contenuti quanto ai metodi di esposizione utilizzati dagli gnostici. In primo luogo, l'uso delle categorie emotive, della poesia e dell'allegoria ed in particolare di un tipo di allegoria che Jonas chiama allegoria gnostica (o rovesciata); in secondo luogo, l'uso di una nuova valutazione dei vocaboli, per cui i termini classici vengono ad avere un significato diverso.

⁵⁴ IRENEO, *Adversus Haereses*, I, 6, 2-3; cit., *ivi*, pagg. 61-62.

Capitolo 1

Come spiega Jonas, "l'allegoria gnostica [...] negli esempi più espressivi è di natura del tutto diversa. Invece di adottare il sistema di valori del mito tradizionale, cerca di sperimentare una *conoscenza* più profonda rovesciando le parti trovate nell'originale di buono e cattivo, sublime e vile, benedetto e maledetto. Non tenta di dimostrare consenso, ma, sovvertendo in modo clamoroso, tenta di scuotere il significato degli elementi della tradizione più saldamente stabiliti e di preferenza maggiormente venerati. Non può passare inosservato il tono ribelle di questo tipo di allegoria, ed essa perciò esprime la posizione rivoluzionaria che lo gnosticismo occupa nella tarda cultura classica"⁵⁵.

Jonas prende in esame tre esempi, di cui due sono tratti dall'Antico Testamento ed uno dalla mitologia greca. Nel primo la figura del serpente tentatore di Eva assume un ruolo positivo di incitamento alla vera conoscenza contro l'obbedienza ad un creatore dispotico, simbolo dell'oppressione cosmica.⁵⁶ Il secondo esempio è l'assunzione della figura di Caino come simbolo pneumatico di una sfida alla condanna del creatore.⁵⁷

⁵⁵ H. JONAS, *op. cit.*, pag. 107.

⁵⁶ "Nella stessa vena di opposizione è la concezione gnostica del serpente e la sua funzione nell'indurre Eva a mangiare il frutto. Per più di una ragione, tra le quali una di non poco conto è la menzione della conoscenza, il racconto biblico esercitò grande attrazione sugli Gnostici. Essendo il serpente a persuadere Adamo ed Eva a mangiare del frutto della conoscenza e quindi a disubbidire al loro Creatore, esso venne a rappresentare in tutto un gruppo di sistemi il principio pneumatico che contrasta dall'aldilà i disegni del Demiurgo, e così tanto più in grado di diventare un simbolo dei poteri di redenzione, quanto il Dio biblico era stato degradato a simbolo di oppressione cosmica" (*Ibid.*, pag. 108).

⁵⁷ "L'elevazione di Caino a simbolo pneumatico e ad una posizione onorata nella linea che porta a Cristo, Caino che è il prototipo del reietto, condannato da Dio ad essere fuggitivo e vagabondo sulla terra, è senza dubbio una sfida intenzionale a valutazioni inveterate. Questo optare per l'altra parte, per ciò che è tradizionalmente infame, è un metodo eretico, molto più serio di una presa di posizione puramente sentimentale per la parte più debole, senza considerare il puro indulgere alla libertà speculativa. È evidente che l'allegoria, mezzo di per sé rispettabile, è diventata in questo caso una bravata di non-conformismo. Forse si dovrebbe parlare qui non di allegoria, ma di una forma di polemica, cioè non di esegesi del testo originale, ma di una tendenziosa rielaborazione del testo. In realtà, gli Gnostici in tali casi non avevano la pretesa di chiarire il vero

Nel terzo esempio infine si prendono le difese di Prometeo contro Zeus. "Così in modo paradossale la condizione di Zeus come principio più alto del cosmo è presa dalla tradizione, ma con valori rovesciati: poiché l'oppositore di Prometeo è il governatore cosmico, il commentatore prende le parti del ribelle e fa di quest'ultimo l'incarnazione di un principio superiore a tutto l'universo. La vittima dell'antica mitologia diventa il portatore del messaggio della nuova. Qui di nuovo l'allegoria urta deliberatamente la pietà di un'intera cultura religiosa radicata nell'ambiente ellenistico"⁵⁸.

Riguardo invece al rovesciamento del significato dei vocaboli, Jonas fa l'esempio del termine "cosmo". "Conservando questo nome per il mondo, gli gnostici ritenevano l'idea di ordine come la caratteristica principale di quello che si apprestavano a deprezzare. Di fatto, anziché negare al mondo l'attributo di ordine (cosa che in teoria un pessimismo cosmico avrebbe potuto fare), essi volsero l'attributo ad esprimere obbrobrio anziché lode, caricando semmai le tinte nel processo"⁵⁹. Perciò nel linguaggio gnostico i termini "cosmo" e "cosmico" vengono ad avere un significato detrattivo ed essendo spesso associati a termini come "tenebra", "morte", "ignoranza" e "male", vengono caricati di qualità negative.

significato dell'originale, se con vero si vuol significare il senso inteso dall'autore, visto che questo autore, direttamente o indirettamente, era il loro grande avversario, l'ignorante dio-creatore. La loro inconfessata pretesa era piuttosto quella di ritenere che l'autore di scarsa vista avesse involontariamente immesso qualche cosa della verità nella sua visione partigiana della realtà, e che questa verità potesse essere portata in luce sovvertendo completamente il senso inteso dall'autore" (*Ibid.*, pag. 110-111).

⁵⁸ *Ibid.*, pag. 112.

⁵⁹ *Ibid.*, pag. 267.

1.3 CONTINUITÀ E NOVITÀ DELLA GNOSI CONTEMPORANEA

1.3.1 Le influenze gnostiche

Dopo aver affrontato brevemente la problematica della definizione di gnosi, della ricerca della sua origine e dell'individuazione di alcune caratteristiche specifiche, possiamo delineare le differenti posizioni degli studiosi in merito alle influenze che la gnosi avrebbe continuato ad esercitare su altri movimenti sorti nei secoli successivi fino ai nostri giorni.

Samek Lodovici si pone decisamente tra gli autori che vedono un ritorno di tendenze gnostiche in alcune manifestazioni della cultura moderna e contemporanea⁶⁰. Egli stesso menziona alcuni di coloro che hanno esteso l'indagine dei modelli gnostici alle altre epoche storiche: Baur⁶¹, che già pochi anni dopo la morte di Hegel tracciava la prima linea di continuità tra le speculazioni dell'antichità e la filosofia della religione dell'idealismo; Jonas⁶² e Voegelin⁶³ per il legame con l'esistenzialismo ed il nichilismo; lo stesso Voegelin e Topitsch⁶⁴ per le influenze sul pensiero

⁶⁰ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, 2ª edizione, Milano 1991.

⁶¹ F. C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen 1835. "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" (E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990, pagg. 47-48).

⁶² H. JONAS, *op. cit.*

⁶³ E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

⁶⁴ E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin 1966.

marxista; Przywara⁶⁵ per i rapporti con il pensiero di Schelling e Baader; inoltre cita come un caso consaputo di gnostico moderno, che riprende i temi tipici del desiderio di onnipotenza della gnosi antica, l'opera di Bloch⁶⁶. Voegelin⁶⁷, poi, considera importante l'opera di Taubes⁶⁸ per stabilire la continuità esistente tra lo gnosticismo antico e, attraverso il Medio Evo, lo gnosticismo politico moderno, e l'opera di Cohn⁶⁹ per comprendere l'essenziale delle sette politiche attive dal secolo XI al XVI.

Senza negare il risveglio di interesse suscitato dalla gnosi e l'importanza degli studi compiuti su di essa, ci sono però molti autori che considerano esagerati questi confronti e pensano che sia indebito estendere l'attribuzione del termine gnosticismo anche a fenomeni molto lontani nel tempo dai primi secoli del cristianesimo.

Ad esempio Magris ritiene "sconsigliabile parlare di gnosticismo - se non con molta prudenza - riferendosi a contesti storici troppo diversi o lontani da quello caratteristico della tarda antichità da cui è sorto"⁷⁰. Però questa dichiarazione risponde più ad esigenze pragmatiche. Egli affronta il pensiero gnostico assumendo il metodo dell'«automovimento del pensiero» della logica hegeliana, dalla quale trae, per poi utilizzarle liberamente, alcune nozioni guida: "In primo luogo lo schema della differenza fra «rappresentazione» e «concetto», e in secondo luogo il principio dialettico della «riflessione», vale a dire che il pensiero realizza la propria verità non in sé ma nell'altro da sé, nel negativo in cui si «riflette» tornando a se stesso, e che quindi il movimento «va a fondo» nell'essenza del concetto proprio mediante il progressivo «affondamento» delle forme che tale concetto via via ha assunto"⁷¹.

⁶⁵ E. PRZYWARA, *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1978.

⁶⁶ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1972.

⁶⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 51.

⁶⁸ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, tr. it.: *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

⁶⁹ N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Essentials Books, Fairlawn (NJ) 1957.

⁷⁰ A. MAGRIS, *op. cit.*, pag. 9.

⁷¹ *Ibid*, pag. 58.

Dopo aver analizzato in tal modo i concetti gnostici che vengono elaborati per cercare di rispondere alla domanda fondamentale sulla causa del male nel mondo, di fatto anche questo autore esprime diversi giudizi che costituiscono un confronto con periodi successivi della storia.⁷²

Magris ritiene che quella gnostica sia una religiosità che, centrandosi sulla ricerca del Sé, rifiuta la provvidenza di Dio del mondo esterno, contro il quale si ribella, e cerca un salvatore che trova in se stesso: è l'uomo che si fa Dio; in questo sta la secolarizzazione gnostica, che è imperfetta in quanto non esclude il mito, ma al contrario lo implica e lo promuove.⁷³ "Alla luce di queste considerazioni è chiaro che il cuore del mito gnostico nelle sue molteplici forme è sempre l'identità dell'uomo in quanto identità dei differenti, dell'umano e del divino, entrambi essendo l'uno l'immagine dell'altro"⁷⁴.

Couliano si mostra scettico di fronte al moltiplicarsi degli studi sullo gnosticismo ed al proliferare del suo influsso sulla cultura moderna: "Per l'umile storico che si occupa di gnosticismo, tanta attenzione accordata al suo oggetto di studio è lusinghiera. Per la verità egli stenta a crederci, quando vede il mondo ormai invaso da questi gnostici che, numericamente

⁷² Valga come esempio il seguente brano nel quale il pensiero gnostico mostra particolari affinità con l'idealismo hegeliano: "Se consideriamo globalmente la riflessione gnostica sul tema dell'anima vediamo delinearsi un movimento del pensiero che dopo esser partito da una nozione di soggettività nella sua generale impostazione platonica, luogo comune di tutta la cultura filosofico-religiosa ellenistica, la reinterpreta e la riformula in maniera nuova, giungendo per un lato alla sua dissoluzione (sicché noi siamo davvero «molte cose» e non una realtà semplice o facilmente individuabile), e per un altro a un decisivo approfondimento del significato del soggetto inteso non già come mero essere ma come circolo - un circolo virtuoso, vorrei dire - del ritorno a sé. Questa più complessa visione antropologica si traduce logicamente, come vedremo, in una prospettiva sulla salvezza e sull'escatologia che in ciò può considerarsi «secolarizzata» perché si presenta non come trasferimento dal mondo terrestre al mondo divino (quand'anche talvolta si usino rappresentazioni di tal genere), ma come un viaggio all'interno e al fondo del Sé dove l'umano e il divino dialetticamente si incontrano senza confondersi ma senza anche restare in una statica antitesi l'uno rispetto all'altro" (*Ibid*, pag. 337).

⁷³ Cfr. *ibid.*, pagg. 464-468.

⁷⁴ *Ibid.*, pag. 469.

deboli e sempre perseguitati, potevano tutt'al più pretendere di aver esercitato un certo fascino intellettuale sui più forti spiriti del loro tempo"⁷⁵.

La sua critica, tuttavia, si rivolge più verso quello che ritiene un uso esagerato del termine: "Esaminando i suggestivi accostamenti che sono stati fatti fra le mitologie scientifiche, filosofiche e letterarie da una parte e lo gnosticismo dall'altra, si constata che lo gnosticismo nella maggioranza dei casi è utilizzato abusivamente come modello analogo [...] Che cosa dobbiamo pensare degli autori che fanno dello gnosticismo l'essenza dei tempi moderni? Evidentemente costoro sbagliano, a meno che non si pretenda che i tempi moderni rappresentino una vigorosa affermazione della trascendenza. Al contrario, i tempi moderni sono, nell'accezione filosofica del termine, essenzialmente nichilistici. Ma nei loro miti filosofici, letterari e scientifici si riconoscono ancora strutture e sequenze già utilizzate in passato dai dualismi d'Occidente. E forse non è del tutto falso affermare che gli uni e gli altri sono animati dalla stessa nostalgia del Regno"⁷⁶.

Da queste considerazioni si deduce chiaramente che egli considera essenziali per lo gnosticismo (che egli stesso pone tra i dualismi d'Occidente) determinate strutture e sequenze diverse da quelle prese in considerazione dagli autori che critica⁷⁷.

La posizione di Filoramo, al riguardo, è più complessa. Da una parte egli individua una multiforme varietà di manifestazioni che si denominano o vengono denominate gnostiche: una gnosi filosofica che attraversa tutta la modernità dall'Illuminismo al nichilismo⁷⁸; strettamente collegata ad essa, una gnosi politica rappresentata dai sistemi totalitari rivoluzionari, atei o neopagani⁷⁹; accanto al versante politico, quello scientifico⁸⁰, per la tendenza di alcuni scienziati di presentare anch'essi teorie sempre più totalizzanti di spiegazione dell'universo; la gnosi come sapere assoluto

⁷⁵ I. P. COULIANO, *op. cit.*, pag. 314.

⁷⁶ *Ibid.*, pagg. 320-321.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 305-320. In particolare egli nega che ci sia affinità tra esistenzialismo e gnosticismo, ma riprenderemo più avanti questo argomento.

⁷⁸ Cfr. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, pag. 12.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 13.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 15.

richiama inoltre il conflitto tra *gnosis* e *pistis* e questo è per Filoramo il tema centrale della variante teologica⁸¹; infine il carattere di eresia dello gnosticismo è alla base di un'altra variante, quella escatologica⁸², che dà luogo anche alla sottospecie sociologica del settarismo, che presenta una grande complessità di forme e di espressioni.

Lo stesso Filoramo individua tre stadi di influenza sulla cultura contemporanea⁸³: un primo stadio filosofico attuato attraverso le Conferenze di *Eranos* ad Ascona⁸⁴, che hanno visto la partecipazione di molti personaggi di spicco del mondo della cultura (da Jung a Hillman⁸⁵, da Corbin a Durand, da Scholem a Eliade); un secondo stadio, che trova espressione nella diffusione di un occultismo di massa, con diversi gruppi

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pag. 17.

⁸² *Ibid.*, pag. 18.

⁸³ Anche in riferimento all'influenza della gnosi su sistemi filosofici del passato, possiamo prendere come esempio quanto Filoramo dice riguardo alle influenze gnostiche sullo stesso Plotino: "Ciò che dovette maggiormente influenzare Plotino fu il modo in cui gli gnostici tentarono di fondare la mistica dell'identità, che unisce la parte divina presente nell'uomo con il divino che lo precede e lo fonda. Soltanto col tempo egli dovette rendersi conto che questa analogia celava profonde differenze, che minacciavano l'integrità stessa del suo sistema. Il fatto, però, che aspetti importanti del suo pensiero continuino a conservare echi e allusioni di quel mondo è un indizio della profondità di un influsso, che mirava a porsi per la sua natura mimetica nel cuore stesso dei sistemi con cui entrava in contatto. In questo modo, i rapporti tra Plotino e la gnosi prefigurano la complessità dei rapporti che la tradizione gnostica, nelle sue sempre rinnovantesi metamorfosi, ha continuato ad intrecciare con le più diverse tradizioni religiose e culturali, in un processo che si spinge fino ai nostri giorni" (*Ibid.*, pag. 220).

⁸⁴ Le conferenze di *Eranos* si svolgono ogni anno dal 1933 ad Ascona, in Svizzera, in una comunità utopistica chiamata Monte Verità. Sono riunioni di una settimana che si svolgono abitualmente nel mese di agosto. Gli annuari chiariscono l'intenzione di attuare un programma esoterico auspicando un ritorno all'Unità. (Cfr. *ibid.*, pagg. 21-27).

⁸⁵ Sulla psicologia del profondo di Hillman, che riprende temi di derivazione gnostica di Shelling si veda: G. MURA, *Scienza dell'anima come scienza archetipica: il caso James Hillman*, in AA. VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004, pagg. 235-263.

iniziatici, ed infine, una forma di gnosi popolare, caratterizzata più che altro da una certa disposizione d'animo, qual è la *New Age*.

Allo stesso tempo però Filoramo si mostra scettico di fronte ad alcune reazioni della teologia cattolica che egli definisce come "erede dell'antica tradizione eresiologicala cristiana, che, novello *malleus gnosticorum*, esercitava la sua missione di lotta contro la minacciosa idra gnostica talora senza distinguere nei suoi attacchi lo studioso della gnosi dal suo oggetto di indagine"⁸⁶. Si riferisce esplicitamente a Bultmann, che ritiene accusato ingiustamente di essere un nuovo gnostico⁸⁷. Ma sono gli stessi seguaci di Bultmann a riconoscergli quello che ritengono il merito di aver messo in luce come nel Nuovo Testamento si abbia "da un lato una cristianizzazione della gnosi e, dall'altro, una gnosticizzazione del cristianesimo"⁸⁸.

Rudolph non si fa problemi ad elogiare la gnosi come forza intellettuale creativa, pur riconoscendone alcuni eccessi estremistici; denigra invece gli eresilogi, considerati troppo preoccupati di adattarsi all'ambiente, di scegliere il conformismo e, dopo il IV secolo, di utilizzare anche l'autorità dello stato per perseguire gli eretici. "Tuttavia i problemi sollevati al principio dalla gnosi - il problema dell'origine del male, la posizione nei confronti del mondo, il rapporto tra creazione e redenzione, il ruolo della conoscenza, il rapporto tra corpo e spirito o anima, ecc. - rimasero come prima stimoli per lo sforzo intellettuale della teologia cristiana; essi rimasero vivi nella riflessione teologica e nel corso della storia della chiesa mostrarono più volte la loro forza dirompente [...] Questa storia [dell'influenza della gnosi] si manifesta in varie maniere e assume forme diverse. Anzitutto si registra l'assunzione delle problematiche della gnosi da parte della teologia cristiana, che giunge persino a conservarne, facendole proprie, alcune posizioni"⁸⁹; in secondo luogo, si nota una

⁸⁶ G. FILORAMO, *Introduzione a L'attesa ...*, cit., pag. X.

⁸⁷ In modo analogo Filoramo cita il libro di E. Samek Lodovici *Metamorfosi della gnosi* qualificandolo sbrigativamente come una reazione cattolica alla teologia «progressista», "etichettata *tout court* come gnostica per la sua pretesa di ridurre la certezza del dogma al relativo del sapere storico, per il suo tentativo demitologizzante, che mirerebbe a spogliare il cristianesimo di ogni alone di mistero" (G. FILORAMO, *Il ritorno ...*, cit., pag. 18).

⁸⁸ K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 379.

⁸⁹ Riguardo alle influenze sulla teologia, Rudolph si riferisce in concreto alla teologia di Clemente d'Alessandria, Origene e Agostino, alla dogmatica della

Capitolo 1

metamorfosi delle tradizioni gnostiche, inclusa la loro riformulazione davanti a una situazione storica mutata e a diverse condizioni sociali; infine c'è la ripresa, più o meno consapevole e talora veramente dilettantesca, di ragionamenti e frammenti dell'edificio concettuale gnostico nelle sette sincretistico-teosofiche moderne⁹⁰.

Bisogna riconoscere che non basta elogiare la gnosi, riconoscendone i meriti e le influenze sulle epoche successive, per essere considerati gnostici, ma il passo che manca è breve.

Giovanni Paolo II, nel libro-intervista *Varcare la soglia della speranza*, nel parlare della *New Age*, accenna al pericolo della gnosi, dicendo che essa è "quell'atteggiamento dello spirito che, in nome di una profonda conoscenza di Dio, finisce per stravolgere la Sua Parola sostituendovi parole che sono soltanto umane. La gnosi non si è mai ritirata dal terreno del cristianesimo, ma ha sempre convissuto con esso, a volte sotto forma di corrente filosofica, più spesso con modalità religiose o parareligiose, in deciso anche se non dichiarato contrasto con ciò che è essenzialmente cristiano"⁹¹. Dalle parole del Papa si coglie chiaramente come sia più appropriato parlare di opposizione e di contrasto tra gnosi e cristianesimo, piuttosto che di influssi reciproci, anche se evidentemente le problematiche gnostiche, dovendo essere affrontate e confutate dagli eresiologi, in questo senso hanno influito sulla loro teologia.

Anche un autore protestante come Grant riconosce come "fu la stessa Chiesa che agì contro lo gnosticismo. Un po' alla volta la Chiesa definì liste ufficiali di libri che potevano essere accettati e formule simboliche aventi autorità come norma per interpretare la Scrittura, confidando su un ministero apostolico per compiere il lavoro di interpretazione"⁹².

Pur riconoscendo che, per difendere l'ortodossia, si sia persa creatività e immaginazione, Grant attribuisce alla Chiesa il merito di essersi opposta a "un gruppo di teologie che negava l'unità di Dio, il suo potere creatore, il suo amore, la sua opera redentrice e la bontà potenziale del mondo e della vita [...] Contro gli attacchi gnostici la Chiesa ha conservato l'Antico

ricapitolazione, alla cristologia, al misticismo monastico e agli ordini mendicanti. Cfr. *Ibid.*, pagg. 458-469.

⁹⁰ *Ibid.*, pagg. 457-458.

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pag. 99.

⁹² R. M. GRANT, *op. cit.*, pag. 210.

Testamento e ha continuato ad affermare che la storia di Gesù non può essere intesa in termini puramente simbolici: la Chiesa era cattolica, cioè universale; non si considerava un'associazione particolare o una *élite* spirituale⁹³.

Del Noce affronta in modo esplicito il problema delle manifestazioni gnostiche nel pensiero moderno nel saggio introduttivo⁹⁴ a *La nuova scienza politica* di Voegelin. Concordando in molti punti sull'analisi di Voegelin, sulla quale avremo modo di soffermarci diffusamente nei prossimi capitoli, Del Noce tiene a precisare che, secondo lui, gnosi antica e moderna non devono essere considerate due momenti di sviluppo della stessa essenza.

"Secondo la precisa definizione che ha dato H.W. Bartsch⁹⁵, «caratteristica dell'antica gnosi è il dualismo radicale che, per la prima volta, non è interno al mondo, ma che rifiuta il mondo nella sua interezza, [esso pone] così il *cosmos* greco con i suoi dèi come il mondo orientale con i suoi pianeti, dalla parte del male e li separa da un Dio unico, buono, lontano. Questa veduta del mondo trova la sua espressione in numerose mitologie che sempre si riconoscono come gnostiche in dipendenza di questa rottura, per cui il mondo è separato da Dio» Quindi la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale. Si può certo rintracciare un loro carattere comune nella ricerca di sottrarsi ai mali dell'esistenza, ma la sottolineatura dell'elemento comune serve a mettere meglio in risalto la differenza sostanziale: quella di pessimismo e di ottimismo (o, come oggi si usa più spesso dire, di migliorismo, nel senso di una laicizzazione così radicale per cui ogni trascrizione laica della provvidenza divina venga eliminata). La ricerca gnostica si occupa delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo; l'immanentismo postcristiano è invece ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo. La prima ha un carattere aristocratico. Al secondo è

⁹³ *Ibid.*, pag. 212.

⁹⁴ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio introduttivo a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., pagg. 9-34.

⁹⁵ Del Noce prende questa citazione dal saggio *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen*, in «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», seconda serie, t. 44, 1940, pag. 6.

Capitolo 1

essenziale l'appello alle masse, o anzi lo stesso sorgere dell'idea di massa, nel suo significato preciso"⁹⁶.

Del Noce ritiene che sia più giusto dare alla gnosi moderna il nome di gnosi «degenerata», poiché preferisce sottolineare che l'antica gnosi aveva mantenuto il carattere di ricerca di una verità metafisica trascendente, cosa che viene completamente persa nella gnosi moderna; ed inoltre teme che l'idea che il cristianesimo debba liberarsi completamente della "sovrastruttura gnostica" comporti anche l'idea che si debba rinunciare ad ogni ricerca di verità metafisica.

Egli riconosce che tra la nuova gnosi "e l'antica c'è un tratto comune, l'idea di un sapere superiore alla *cognitio fidei*, [...] la negazione dell'idea di filosofia cristiana come filosofia che si costituisca all'interno della fede"⁹⁷. Ma ritiene che sia pericoloso l'accentuarlo troppo unilateralmente. In questo aspetto, Del Noce sembra avere una valutazione meno negativa della gnosi antica, forse anche a motivo di un credito positivo dato agli studi sulle influenze che questa avrebbe esercitato sulla nascente teologia dei Padri della Chiesa.

“È chiaro che con il termine gnosticismo non intendo riferirmi alla gnosi antica, come se esaurisse il fenomeno gnostico, ma a un'essenza spirituale suscettibile di manifestarsi in diverse forme in diversi tempi; o una mentalità che, essendosi presentata nei primi secoli come alternativa al cristianesimo (e *non* come eresia cristiana, come si continua ancora a pensare) è riemersa, dopo una vita sotterranea, nei due ultimi, raggiungendo *dopo* il cristianesimo la sua forma compiuta. La questione riguarda, insomma, il concetto filosofico di gnosticismo quale fu elaborato negli anni successivi alla prima guerra mondiale quando l'attenzione portata sulle singole analogie tra la fine del mondo antico e il tramonto dell'Occidente permise la reminiscenza della disposizione spirituale gnostica”⁹⁸.

Samek Lodovici, viceversa, non si preoccupa di rilevare chiaramente come la gnosi abbia sempre costituito una radicale opposizione al cristianesimo:

⁹⁶ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin ...*, cit., pagg. 18-19.

⁹⁷ *Ibid.*, pag. 24.

⁹⁸ A. DEL NOCE, *Violenza e ssecolarizzazione della gnosi*, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pag. 202.

RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA

"delineata per sommi capi una mappa della mentalità gnostica, diventa immediatamente chiara l'ostilità implacabile che deve correre tra questa e il cristianesimo, o, in generale, tra questa e le società ad ispirazione cristiana"⁹⁹.

Inoltre, ponendo l'accento sugli aspetti antropologici ed escatologici, ritiene meno marcate le differenze tra la gnosi antica e moderna; infatti, nell'introduzione del suo libro *Metamorfosi della gnosi*, aveva riassunto così le principali idee gnostiche:

"Il mondo, e l'uomo nel mondo, sono il frutto di una caduta, di una frattura; l'intera realtà in cui ci troviamo è una realtà d'esilio. A questa prima affermazione ne segue una seconda che ne rappresenta un curioso rovesciamento. E' vero che il mondo è malato, e con il mondo anche la storia, tuttavia, la salvezza c'è già, perché nonostante la frattura incolmabile, esiste qualcuno, lo gnostico, l'eletto che è in grado di colmarla. Lo gnostico infatti è fin dall'inizio dei tempi, dal momento della sua caduta nelle tenebre esteriori del mondo, *homoousios*, della stessa sostanza del mondo divino, e come tale capace in forza della sua originaria divinità di redimersi. Per ritornare nel pleroma, nel mondo perfetto dal quale ci siamo allontanati, è necessario, però, valersi di determinati strumenti. Questa terza tesi è di per sé molto significativa e questo, ancor prima che si prendano in esame in concreto i vari mezzi di redenzione che gli gnostici propongono agli altri. In essa infatti si afferma che esiste una *tecnica* per ritornare nel paradiso e questo significa che si esclude che ci siano aspetti della realtà che non sono in nostro potere e che perciò si debba aver bisogno di una *grazia* sia, in senso minimale, per riuscire nei nostri tentativi qualunque essi siano, sia, in un senso forte, per accedere al mondo divino. Il plesso di queste argomentazioni ha poi un correlato fondamentale in sede etica: un disprezzo profondo per il diritto e per le forme istituzionali in generale e per la legge morale in particolare. Un disprezzo dal quale deriva per lo gnostico un dualismo sociologico tra i credenti: da una parte coloro, gli illuminati, che possono compiere indenni ogni esperienza, anche quelle aberranti, dall'altra, gli altri uomini, che sono tenuti ad una regola di vita precisa"¹⁰⁰.

⁹⁹ E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, cit., pag. 10.

¹⁰⁰ E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, pagg. 8-10.

1.3.2 La gnosi contemporanea

A seguito delle precedenti panoramiche, pensiamo che sia lecito cercare di individuare alcuni elementi caratterizzanti il fenomeno gnostico, anche se invece di questi, o accanto a questi, se ne potrebbero prendere altri. Voegelin, in accordo con l'analisi storica di Jonas, ritiene che "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"¹⁰¹. Tra questi tentativi, lo gnosticismo è tra i più importanti. "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"¹⁰². Ne sarebbe una dimostrazione il fatto che "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"¹⁰³.

In questa prospettiva, ciò che caratterizza lo gnostico non è tanto il contenuto della dottrina, che ha assunto storicamente forme distinte nei luoghi e nel tempo, quanto l'atteggiamento di rifiuto del mondo, di desiderio di riscatto e di rivolta, attraverso una "rivelazione sui generis", che non comporta alcuno sforzo intellettuale o morale ed è vissuta passivamente come fortuita "illuminazione". Si può notare come questi elementi rivestivano un carattere sovversivo, non-ortodosso e non-tradizionale che fu chiaramente messo in luce e contrastato dalla reazione del mondo ellenico classico e della Chiesa.

Così come la gnosi antica non si presentava, nel suo complesso, come un pensiero unico sistematico, ma piuttosto, sul sottofondo di un'unità di caratteri comuni, fioriva in una varietà di sistemi distinti, in sintonia con la personalità di ciascun nuovo pensatore, così la gnosi contemporanea presenterebbe molti elementi distinti, uniti da quella che Samek Lodovici chiama «mentalità gnostica»; e di fronte alla prevedibile obiezione che il termine gnostico diventi così esteso da non significare più nulla, l'autore precisa:

¹⁰¹ E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 52.

¹⁰² *Ibid.*, pag. 53.

¹⁰³ *Ibid.*, pag. 55.

RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA

"Se mentalità gnostica, rispondiamo, può significare (e significa) rifiuto del dogma come contenuto certo da credere, maledizione portata sui comportamenti normali, piatti, del cristiano (accusato di non stare sempre sulla punta dei piedi), disprezzo per l'osservanza culturale, esaltazione dello spontaneismo, derisione della religiosità e della pietà popolare e apprezzamento per il *Gefühl* fatto di stati indistinti e carismatici, esaltazione di un cristianesimo sincretistico come forma più comprensiva e più alta di tutte le fedi (le comprenderebbe tutte nel senso morale del termine «comprendere», cioè le scuserebbe tutte), adesione ad una *Ecclesia spiritualis* fatta di uomini a cui le regole stanno come abiti stretti; se mentalità gnostica vuol dire tutto questo, possiamo tranquillamente affermare che negli autori presi in esame tale mentalità, anche se non sistematicamente, sussiste"¹⁰⁴.

Nel passo appena citato Samek Lodovici si riferisce agli autori presi in esame nel suo libro, che costituiscono solo alcuni esempi del vasto panorama contemporaneo. La mentalità gnostica di cui sopra spesso non si presenta conscia, ma latente, e si manifesta come una disposizione d'animo, uno spirito, che può essere individuato più facilmente dall'esterno, piuttosto che da chi ne sia direttamente coinvolto.

Da parte sua Del Noce difende la validità dell'analogia tra gnosi antica e gnosticismo moderno, mettendo in guardia rispetto all'abuso che spesso si fa del principio storico dell'analogia, secondo il metodo che chiama di *banalizzazione sociologica*.

"L'interpretazione gnostica dei fenomeni rivoluzionari e totalitari recenti [...] rischiò di apparire (né mi sembra che il Voegelin si sia sempre sufficientemente difeso da tale pericolo) una semplice variante delle tante interpretazioni che attraverso l'uso di termini come profetismo, messianismo, millenarismo, escatologismo hanno accomunato il marxismo ai movimenti ereticali, perdendone così la specificità. La mentalità sociologizzante oggi diffusissima seguì i giudizi scienziati secondo cui gnosi significa forma arcaica, fantastica, estranea allo spirito scientifico moderno. per questa via si avvalorò il consueto giudizio secondo cui il marxismo come filosofia contiene degli elementi arcaici che possono avere somiglianza col pensiero gnostico, e che in questa forma può avere, o può continuare ad avere, successo in paesi di stadio culturale premoderno; ma che in paesi progrediti all'idea di rivoluzione deve venir sostituita quella di *modernizzazione*. Chi ragiona così non si avvede che il valore assiologico conferito all'idea di modernità ha un'origine gnostica [...] L'arroganza

¹⁰⁴ E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, pag. 14.

Capitolo 1

scienista deriva da un'infusione proprio di quello spirito gnostico che essa intende criticare"¹⁰⁵.

Samek Lodovici, tralasciando di considerare i legami più o meno occulti che sono stati oggetto di studio di diversi autori¹⁰⁶, affronta la gnosi contemporanea con una serie di quadri, nei quali essa si configura come un attacco multiforme al cristianesimo, nel quale distingue un attacco *macrostrutturale* ed uno *microstrutturale*.

"La prima (forma) è un attacco diretto, frontale, ai *principi* del cristianesimo tale da svuotarne completamente il nucleo interno, e questo attraverso una tecnica di dissoluzione che ha un nome preciso in tutte le specie di gnosi, la demitizzazione; si tratta di una vanificazione dei contenuti dogmatici del cristianesimo che tende a trasformarlo a tal punto da farlo diventare irriconoscibile. La sistematica demitizzazione si può valere di argomenti all'apparenza raffinatissimi e molto diversi tra loro ma aventi in comune una base: tutto nel cristianesimo è *molto umano, troppo umano*, e tutto è accessibile alle spiegazioni che di esso sa dare la ragione degli uomini"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pagg. 198-199.

¹⁰⁶ Per quanto riguarda le influenze di natura settaria si possono vedere, tra gli altri, i seguenti libri: C. LABRECQUE, *Le sette e le gnosi*, Ancora, Milano 1987; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993; M. BLONDET, *Gli «Adelphi» della Dissoluzione*, Ares, Milano 1994; E. INNOCENTI, *La gnosi spuria, I. Dalle origini al seicento*, Sacra Fraternalitas Aurigarum in Urbe, Roma 2003; inoltre l'articolo di A. VIGNA, *La rivoluzione postmoderna*, in «Studi Cattolici», 493 (Marzo 2002), pagg. 213-217. Anche Mathieu presenta questa sintesi: "Guardando indietro nella storia, ci si accorge che gli atteggiamenti gnostici corrono sotterranei in tutta la tradizione cristiana (e anche ebraica), costituendo il nocciolo di quella che Przywara chiama, efficacemente, *l'antialleanza*. Occupa un posto importante e costante, qui, l'irrilevanza del sesso, nella doppia forma che può assumere *l'indifferenza*: insensibilità o anomismo sfrenato dei *catari* o *puri* (o degli anabattisti). Tale atteggiamento ricorre periodicamente in ambienti lontani, quasi sempre ignari dei loro antecedenti storici. Ad esempio: l'itinerario secolare che porta a Marcuse, passa attraverso la Turchia e la Polonia, prima di metter capo alla colonia ebraica di Berlino; ma il lungo percorso storico di un gruppo di ebrei *marrani* (costretti a una conversione apparente dai turchi) vi è facilmente riconoscibile" (V. MATHIEU, *prefazione a Metamorfosi della gnosi*, cit., pag. 3).

¹⁰⁷ E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, pag. 12.

RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA

La demitizzazione si avvale, secondo Samek Lodovici, di molte modalità delle quali ne elenca alcune: la *storicizzazione* (la riduzione secolarizzata dei fatti storici), l'*ideologizzazione* (l'interpretazione della storia secondo le categorie ideologiche della lotta di classe), l'*allegorizzazione* (i fatti storici diventano simboli), la *psicologizzazione* (i dogmi sono frutto di proiezioni dei propri bisogni), l'*esistenzializzazione* (la riduzione del valore di verità di fatto al suo valore di *significato per me*) ed infine la *razionalizzazione* (la sistematica esclusione del mistero).¹⁰⁸ L'attacco *macrostrutturale*, che utilizza questa demitizzazione, può essere attuato dall'esterno o dall'interno del cristianesimo.

Il secondo tipo di attacco è invece rivolto ai *portatori dei principi*.

"Un attacco *microstrutturale* rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla *prassi* concreta del comportamento cristiano. Parlando a grandi linee possiamo dire che questo tipo di attacco è un attacco da *rivoluzione culturale*"¹⁰⁹.

Questo attacco, considerando il termine cultura in senso ampio, mira a cambiare il modo di vivere, di comunicare, di essere uomo, di essere donna, di essere padre, madre, o figlio, di essere marito o moglie e punta in modo particolare verso i trasmettitori naturali della cultura: la donna, in ambito familiare, ed i mezzi di comunicazione ed il linguaggio stesso, in ambito sociale. Il suo messaggio fondamentale consiste nell'esaltazione dell'individuo, svincolato da ogni limite di carattere *naturale*.

Ma prima di addentrarci nel dettaglio delle tematiche affrontate direttamente da Samek Lodovici e Del Noce relative al ruolo della gnosi nel processo di secolarizzazione in atto, pensiamo che sia opportuno cercare di indicare a grandi linee quali siano state le principali manifestazioni del movimento gnostico nella storia.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 13.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pag. 15.

1.4 MOVIMENTI GNOSTICI NELLA STORIA

1.4.1 Simon Mago

Sulla figura di Simon Mago abbiamo notizie dagli *Atti degli Apostoli*, da Giustino, Ireneo, Ippolito ed infine dagli *Atti apocrifi di Pietro* e dal romanzo pseudoclementino¹¹⁰. Le informazioni che si possono dedurre da questi scritti su Simone e la sua scuola non sono del tutto omogenee, tanto che diversi autori le prendono come esempio delle difficoltà di analizzare le origini e lo sviluppo dello stesso movimento gnostico nel suo complesso.

"Il movimento simoniano pare aver conosciuto diverse fasi di sviluppo. Da un culto locale di origini giudaiche ma di tendenze sincretistiche e privo di tratti specificamente gnostici, ruotante intorno a un uomo divino samaritano [Simone stesso], esso è divenuto, nel corso del II secolo, un tipico movimento gnostico. L'impatto col cristianesimo, in questo senso, è stato decisivo nella trasformazione di Simone in salvatore gnostico. L'incontro con la filosofia pagana gli ha fornito ulteriori elementi di conferma e insieme di approfondimento del nucleo mitologico. Quest'ultimo ha corrispondenze - senza per questo dover pensare a una dipendenza - con il mito dell'Androgino archetipale e della sua Ennoia a noi noto da altre fonti¹¹¹. Il simoniano dimostra le capacità di adattamento e di trasformazione che certi temi mitici hanno conosciuto nel corso di una storia plurisecolare"¹¹².

¹¹⁰ Cfr. G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pagg. 228-234.

¹¹¹ A grandi linee possiamo dire che in molti sistemi gnostici l'origine del cosmo è spiegata come una serie di successive emissioni-generazioni, a partire da un Eone perfetto androgino, che genera un suo progetto affidandolo, come fosse un seme maschile, alla sua parte femminile (Ennoia). La parte femminile dell'ultimo eone, di nome Sophia, cercando di conoscere il Primo Principio, per lei inconoscibile, rompe l'equilibrio del Pleroma; la sua Passione, ipostatizzata, ne viene espulsa e da qui si origina un complesso processo di redenzione (Cfr. E. LUPIERI, *op. cit.*, pagg. 80-83).

¹¹² *Ibid.*, pag. 235.

Giustino¹¹³ ed Ireneo di Lione¹¹⁴ attribuiscono a Simone, vissuto nel I secolo, l'origine di tutti i sistemi gnostici; suo primo successore fu Menandro, anch'egli samaritano, ma che svolse la sua opera ad Antiochia di Siria. Come Simone, predica un Dio sconosciuto e assolutamente trascendente, una Ennoia-Sophia generatrice degli angeli creatori di questo mondo, un salvatore (Menandro stesso) che promette una gnosi intrisa di magia e pratiche battesimali che, quale novità rispetto a Simone, assicurano l'immortalità già in questa vita¹¹⁵.

Saturnino, che opera intorno al 120 - 130 d.C., sarebbe stato il suo successore in Siria, ma con lui il movimento gnostico acquista connotati ancor più marcatamente giudaico-cristiani, essendo assente il tema della Ennoia-Sophia e del Demiurgo. In lui il Dio dei giudei dell'Antico Testamento è identificato con uno dei sette angeli creatori. Costui plasma l'uomo secondo un'immagine divina, ma l'uomo così formato non sarebbe in grado di ergersi se il Dio supremo non immettesse in lui la scintilla di vita che costituisce il suo principio spirituale. La scintilla di vita, grazie all'opera di un Cristo salvatore, ingenerato, incorporeo e senza figura, risalirà dopo la morte presso le realtà divine a lei consustanziali, mentre il corpo si dissolverà. Per accelerare il processo salvifico era necessario praticare un rigido ascetismo, astenendosi dal cibarsi di carni e dal generare, visti come atti derivati da Satana¹¹⁶.

1.4.2 Basilide e Carpocrate

Contemporaneo di Saturnino, Basilide svolge la sua opera (continuata poi da suo figlio Isidoro) ad Alessandria¹¹⁷. È uno gnostico cristiano, con influenze persiane e greche, che pretende di far risalire il suo insegnamento a tradizioni orali esoteriche provenienti dagli stessi testimoni oculari della vita di Gesù. Della sua dottrina abbiamo due interpretazioni differenti che forse testimoniano un'evoluzione della sua

¹¹³ Cfr. GIUSTINO, *Apologia*, 26, 1-3, in *Le Apologie*, Città Nuova, Roma 2001, pagg. 50-51.

¹¹⁴ Cfr. IRENEO, *Adversus Haereses*, I, 23, cit., *ivi*, pagg. 99-101.

¹¹⁵ Cfr. G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pagg. 244-245.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.* pag. 246.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.* pag. 246-247.

scuola: la prima fase, corrispondente alla versione di Ireneo¹¹⁸, mostra un sistema chiaramente dualista, mentre la seconda fase, descritta da Ippolito¹¹⁹, ha carattere monista di matrice filosofica greca.

In entrambi i casi l'anima umana è vista come decaduta in un mondo dal quale deve essere liberata ad opera di un salvatore. Nel primo caso, che corrisponde ad una concezione più profondamente pessimista, gli eletti, estranei a questo mondo, sono salvati ad opera di un Salvatore inviato dal Dio nascosto, che riesce ad ingannare le potenze di questo mondo soggetto al Dio giudaico tirannico, poiché prima della crocifissione si fa sostituire da Simone di Cirene, quindi può tornare al Padre. Nel sistema monista invece la salvezza avviene ad opera di un Cristo spirituale che realizza una restaurazione escatologica di tutte le cose. Queste ultime, terza derivazione di un «seme del mondo» prodotto dal Dio nascosto secondo un disegno prestabilito, non sarebbero state in grado, a causa della loro contaminazione con il mondo, di tornare al Padre senza l'intervento del Salvatore. Da un punto di vista morale, i basilidiani presentano caratteri sia ascetici che libertini¹²⁰.

Della stessa epoca di Basilide è anche Carpocrate che, con il figlio Epifane e una Marcellina, vissuta a Roma intorno al 150, costituiscono i tre rappresentanti noti dei carpocraziani¹²¹.

Caratteristica dei carpocraziani è l'indifferenza morale portata all'estremo, la libertà di sperimentare ogni peccato per ottenere prima la liberazione dello spirito, la comunione dei beni e la libera unione di uomini e donne, il gusto della trasgressione della legge considerata come costrizione di un Dio cattivo dell'Antico Testamento.

1.4.3 Marcione

Per molti autori, Marcione non sarebbe da considerare gnostico. Oltre ad Harnack¹²², la pensano così anche Couliano¹²³ e Filoramo¹²⁴, mentre

¹¹⁸ Cfr. IRENEO, *Adversus Haereses*, I, 24, cit., pagg. 101-103.

¹¹⁹ Cfr. IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, libro VII, cap. 13 in PG XVI/3, 3293-3320.

¹²⁰ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pagg. 392-397.

¹²¹ Cfr. G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pagg. 249-250.

¹²² Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion...*, cit.

sicuramente fu il suo discepolo Apelle a portare la dottrina del maestro verso lo gnosticismo.

I tratti gnostici originari di Marcione sono l'anticosmismo radicale e la dottrina teologica della distinzione tra il Dio buono annunciato da Gesù nel Nuovo Testamento e il Dio creatore, cattivo e vendicativo dell'Antico Testamento. Gli altri elementi dottrinali hanno invece poco di gnostico.

Marcione, originario di Sinope, figlio di un vescovo cristiano, soggiornò a Roma intorno al 140 e, dopo avere cercato di introdurre le sue dottrine, fu espulso dalla comunità romana e fondò una propria chiesa con un sacerdozio aperto anche alle donne, una propria liturgia ed un corpo dottrinale fondato su un canone scritturistico.

La dottrina di Marcione, pur subendo influssi neoplatonici ed essendo marcatamente anti-giudaica, non utilizza alcun mito, propugna un ascetismo rigoroso, promette la salvezza mediante la fede individuale e non parla di alcuna scintilla divina presente nell'uomo, nei confronti del quale è invece profondamente pessimista.

1.4.4 Valentino

Valentino, egiziano di nascita, giunse a Roma intorno al 140 e vi morì, dopo un periodo trascorso in Oriente, intorno al 160¹²⁵. È uno gnostico cristiano che personalmente non fu molto eterodosso, ma i suoi discepoli svilupparono le sue idee in sistemi mitico-teologici di grande varietà e ricchezza, tanto che gli eresiologi ne danno sei versioni distinte. La loro mitologia riprende i temi già visti del Dio nascosto, delle potenze inferiori creatrici del cosmo, della sostanza divina presente nell'uomo che deve essere recuperata; elabora quindi questi temi mettendo un accento particolare sul ruolo negativo della sessualità, e specificamente della parte femminile, vedendo nella riproduzione un inganno delle potenze inferiori, che cercano in questo modo di mantenere prigioniera in altri uomini la sostanza spirituale presente nel seme maschile. È tipica poi dei loro sistemi

¹²³ Cfr. I.P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 175-190.

¹²⁴ Cfr. G. FILORAMO, *L'attesa ...*, cit., pagg. 251-255.

¹²⁵ Cfr. E. LUPIERI, *op. cit.*, pagg. 87-88.

un'antropologia che vede gli uomini divisi in tre categorie: ilici, psichici e pneumatici (loro stessi, gli gnostici spirituali)¹²⁶.

La scuola di Valentino raggiunse la massima fioritura alla fine del II secolo e si divise in un ramo italico, con Eracleone, Tolomeo e Florino, ed un ramo orientale, con Teodoto e Marco; i valentiniani sopravvissero poi per tutto il III e IV secolo e ne restarono labili tracce anche fino al VII e VIII secolo.

1.4.5 Altri gruppi dei primi secoli

Tra i testi rinvenuti a Nag Hammadi, riveste notevole importanza un testo ermetico, opera di uno gnostico non cristiano conoscitore di Platone e di Mosè, il cosiddetto *Poimandres*, o Pastore di uomini. Il testo raccoglie la rivelazione fatta da Hermes, o Ermete Trismegisto, da parte di *Poimandres*, che in essa assume la stessa funzione del rivelatore-salvatore degli gnostici cristiani. "Il mito cosmogonico rivelato a Hermes dal Pastore di uomini è uno sviluppo di temi di scuola platonica, proiettato su un dualismo più radicale di quello greco, e con l'assunzione di speculazioni sull'uomo primordiale che tradiscono elementi di origine giudaica"¹²⁷.

Un altro gruppo di gnostici era chiamato degli *ofiti*, per alcuni coincidenti con i *naasseni*, caratterizzati dall'esaltazione del serpente della Genesi, visto come mezzo attraverso il quale l'uomo era giunto alla «conoscenza».

Altri gnostici, chiamati *sethiani*, si ritenevano discendenti di Seth ed, in quanto tali, appartenenti ad una generazione pura e spirituale. "Molti gnostici ritenevano che la generazione di Seth fosse sostanzialmente opposta a quella di Caino (e di Abele suo fratello) poiché Eva, alla nascita del primogenito, esclamò: «Ecco ho acquistato un uomo da JHWH». Secondo loro, dunque, il padre dei due fratelli era JHWH stesso, o comunque un angelo-arconte malvagio invaghitosi di Eva"¹²⁸.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 81-83.

¹²⁷ *Ibid.*, pag. 79.

¹²⁸ *Ibid.*, pag. 87.

Una forma particolare di gnosi orientale fu quella di Bardesane, che rielaborando concezioni ermetiche, fece da ponte nel preparare il terreno al manicheismo¹²⁹.

1.4.6 Mandeismo

Della setta gnostica dei Mandeï¹³⁰ non si conoscono bene le origini, che però sono più o meno contemporanee al cristianesimo; ma quello che è sorprendente è che si mantiene tuttora in vita, localizzata in Iraq nel basso Tigri e basso Eufrate e conta circa 7-10 mila fedeli. I testi fondamentali che conosciamo risalgono al VII-X secolo e non sono sistematici, anzi sono alquanto disomogenei ed eclettici.

Il tema di fondo è comunque sempre una purificazione da questo mondo fatta attraverso un battesimo ed un insegnamento sul modo di accedere alla luce. Riconoscono come profeta Giovanni Battista, ma mettono in guardia contro Gesù Cristo e Maometto. Con i musulmani entrarono spesso in conflitto e furono più volte perseguitati.

1.4.7 Manicheismo

Un'altra setta, da alcuni studiosi non ritenuta gnostica, che nasce nel III secolo ed arriva fino al Medioevo, è il manicheismo.¹³¹ Esso riceve il nome dal suo fondatore Mani, che nasce nel 216 in una setta religiosa rigorosamente ascetica e a 12 anni riceve una prima rivelazione che è il punto di partenza di tutta la sua missione. Mani si considera il rivelatore supremo nel quale si manifesta la verità totale e dice: "Gli scritti, la sapienza, le rivelazioni, le parabole, i salmi di tutte le religioni anteriori sono confluite nella mia religione, nella sapienza che io ho rivelato" (Kephalaia, 154). La sua dottrina si caratterizza per un dualismo radicale tra i principi del bene e del male che si fanno guerra. Il mondo è cattivo e l'uomo deve essere liberato dalla schiavitù della materia. La morale che ne consegue è quella di un distacco totale da tutto ciò che è materiale: cibi e

¹²⁹ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 419.

¹³⁰ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pagg. 438-455; A. ARGEMÌ ROCA, voce *Mandeismo*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. XIV, Madrid 1987, pagg. 857-858.

¹³¹ Cfr. A. CARDIN, voce *Manicheismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Vol. V, EDIPEM, Novara 1979, pag. 388; K. RUDOLPH, *op. cit.*, pagg. 416-438.

bevande, potere e onori, ed anche la procreazione. Poiché non tutti potevano arrivare a tanto ascetismo, si costituiscono due classi: gli eletti, che praticavano tutte le prescrizioni, e gli uditori, che invece erano la gran massa del popolo, che aiutavano gli eletti con elemosine e partecipavano alle assemblee liturgiche cercando di osservare alcune pratiche¹³².

"Dopo aver resistito più o meno clandestinamente alle persecuzioni, il manicheismo trasmise tra i secoli V e IX una parte dei suoi insegnamenti, sotto forme oscure e cangianti, ai pauliziani di Armenia; questi lo introdussero nel regno di Bulgaria, dove sorse in circostanze poco chiare il bogomilismo, che si estese attraverso il commercio nel secolo XI alla Bosnia, al Milanese, alla Lombardia e alla Linguadoca. A partire dal 1017 si nota in molte parti dell'Europa occidentale, la presenza di eretici, qualificati indistintamente come manichei per differenziarli dai fedeli cattolici"¹³³. Ma non tutti concordano sull'origine manichea dei movimenti pauliziani e bogomili e ritengono una semplificazione la loro accusa di manicheismo, mentre esistono forti indizi di relazioni tra questi due movimenti ed i catari.¹³⁴

1.4.8 Catari e Albigesi

Il fenomeno cataro sorge nel XII secolo a seguito delle influenze delle idee dualiste provenienti dai Balcani. Le prime missioni bogomiliane si stabiliscono a Colonia nella metà del XII secolo e da lì si estendono in tutta la Francia dove ricevono il nome di Albigesi.¹³⁵

Per i catari il primo peccato è la caduta degli angeli e tutti gli altri peccati sono concatenati fisicamente e necessariamente al primo. In questa vita l'unico peccato sta nella sottomissione al mondo e quindi l'unico imperativo morale è l'astensione da esso. "Come nello gnosticismo e

¹³² Un'ampia descrizione dei costumi dei manichei si trova in S. Agostino, *De moribus manichaeorum* in *Opere di SANT'AGOSTINO, Polemica con i manichei*, XIII/1, Città Nuova, Roma 1997.

¹³³ J.P. SAVIGNAC, voce *Albigenses*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. I, Madrid 1987, pag. 487.

¹³⁴ Una trattazione sintetica della dottrina e delle fonti dei pauliziani e dei bogomili si trova in: I.P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 227-257.

¹³⁵ Cfr. K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 468; A. M. ERBA - P. L. GUIDUCCI, *La Chiesa nella Storia*, ELLEDICI, Torino 2003.

manicheismo, anche tra i catari salvezza e perfezione si confondono; senza una vita perfetta di estremo rigore ascetico e di assoluta rinuncia al mondo non c'è moralità, poiché tutte le azioni fatte sotto il giogo del mondo sono avvelenate alla loro radice¹³⁶. C'erano due gruppi di adepti: i credenti e i perfetti. I primi vivevano una vita rilassata e immorale, sperando in una salvezza *in articulo mortis* per l'applicazione del *consolamentum*, invece i perfetti, dopo aver ricevuto il *consolamentum*, vivevano una vita ascetica dura, pellegrinante ed erano obbligati al celibato.

"Scomparso il movimento cataro, restarono le sue impronte nella trasformazione della fisionomia medievale d'Occidente e questo in tre direzioni. In primo luogo, con la sua pratica bancaria contribuì alla disintegrazione dell'etica economica cristiana nel senso disumanizzato e religiosamente neutro del capitalismo moderno. In secondo luogo fu la prima culla dell'indifferentismo religioso istituzionalizzato, a causa della sua spiritualità deista e fysicalista, introdotta nell'Occidente cristiano. In terzo luogo gettò il primo seme di naturalismo legalista che avrebbe fruttificato pienamente nell'Illuminismo¹³⁷.

1.4.9 Gioacchino da Fiore

Una figura importante che si colloca nel Medioevo, ma che per alcuni critici moderni ha anticipato sia la modernità che lo spirito del postconcilio, è Gioacchino da Fiore.¹³⁸ Massimo Borghesi individua nella sua opera sia un nuovo metodo esegetico nell'interpretazione comparata dei fatti storici dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia una rivoluzionaria periodizzazione delle epoche storiche. Egli introduce un'età dello Spirito come stadio finale ed eterno della storia umana, ma all'interno del processo storico.¹³⁹ "Il tempo cristiano si scinde in due momenti: l'era dalla lettera e

¹³⁶ L. CENCILLO, *La espiritualidad cátara*, in B. JIMÉNEZ DUQUE, *Historia de la espiritualidad*, Vol. III, Barcelona 1969, pag. 544.

¹³⁷ *Ibid.*, pag. 552.

¹³⁸ Per uno studio approfondito sul gioachimismo si veda: H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, I. *Dagli Spirituali a Schelling*, Jaca Book, Milano 1981; II. *Da Saint-Simon ai nostri giorni*, ivi 1984. Si può consultare anche il periodico annuale «Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti», pubblicato dalle Edizioni Dedalo.

¹³⁹ Cfr. M. BORGHESI, *Gioacchino e i suoi figli*, in «30 Giorni», Roma, marzo 1994,

quella dello spirito, della Chiesa carnale e di quella spirituale, di Cristo e dello Spirito. La conseguenza è un'eclisse della presenza di Cristo, e, in parallelo, un «messianismo [...] dello Spirito» che assume necessariamente la figura di una prospettiva utopica e che trae il suo fascino e la sua suggestione proprio dal fatto che esso non si pone come rottura ma quale compimento, *pléroma*, del cristianesimo storico¹⁴⁰.

Da questa concezione prende l'avvio l'attesa di una nuova età, che costituisce la *forma mentis* della modernità. "La stessa partizione storiografica, comunemente accettata, di storia antica, medievale, moderna assume, da questo punto di vista, un valore assiologico. Il moderno è il punto di non ritorno, il luogo della compiuta manifestazione della ragione. Tra i molti autori che, richiamandosi esplicitamente a Gioacchino, confermano questa posizione ricordiamo qui brevemente tre: Lessing, Schelling, Hegel¹⁴¹.

Voegelin vede in questa idea di tripartizione della storia e poi, più generalmente, di tre fasi di cui l'ultima costituisce il superamento definitivo delle precedenti, un'anticipazione di una vasta gamma di idee gnostiche. "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 classica borghese e di una terza fase caratterizzata dalla società senza classi, quando si sarebbe realizzato il sogno 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

pagg. 42-46.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pag. 42.

¹⁴¹ *Ibid.*, pag. 43.

attesa di Terzi Regni finali, per noi non dovrebbero più essere motivo di particolare sorpresa gli sforzi compiuti per realizzarli mediante l'azione rivoluzionaria¹⁴².

Ma, tornando all'epoca di Gioacchino da Fiore, poco dopo la sua morte, alla metà del XIII secolo, all'interno dell'Ordine Franciscano, si sviluppò una corrente di spiritualismo estremo che si rifaceva al suo pensiero. La nuova esegesi gioachimita della Scrittura, l'idea di una interpretazione spirituale del Vangelo, l'attesa di un avvento di una nuova era dello Spirito, nella quale gli "uomini spirituali" potevano essere superiori allo stesso "uomo Gesù" trovarono eco soprattutto nella corrente più rigida dell'Ordine, gli Spirituali.¹⁴³ Tali idee, talvolta tradite, adattate o interpretate arbitrariamente, diedero luogo anche a condanne da parte di sinodi e concili.

In questo stesso periodo, accanto ai catari e ai valdesi, fiorirono molti gruppi e sette che avevano in comune una tensione di rinnovamento spirituale, taluni attraverso la penitenza e l'ascesi, altri attraverso un disprezzo per il mondo che li faceva ritenere superiori anche alle leggi morali. Tra questi ultimi sono da notare soprattutto i Fratelli del libero Spirito che influenzarono anche gli ambienti delle Beghine e dei Begardi.¹⁴⁴ Nel secolo XIV ebbe grande influenza la corrente mistica del Maestro Eckhart che si prestava ad interpretazioni panteiste e quietiste.

1.4.10 Rinascimento e Riforma

Nel Rinascimento si ebbe un crescente interesse per l'esoterismo dovuto a vari fattori tra cui la creazione dell'Accademia Platonica a Firenze da parte di Marsilio Ficino e la traduzione latina del *Corpus Hermeticum*. L'espulsione degli ebrei dalla Spagna provocò un esodo culturale che contribuì a far conoscere la cabala ebraica e crearne una variante cristiana ad opera di Pico della Mirandola¹⁴⁵. In ambiente germanico, ermetismo e

¹⁴² E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 18-19.

¹⁴³ Cfr. H. DE LUBAC, *La Posterità ...*, I, cit., pagg. 81-84.

¹⁴⁴ Cfr. K. BIHLMAYER - H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, 2, Morcelliana, Brescia 1983, pagg. 337-342.

¹⁴⁵ Cfr. E. INNOCENTI, *op. cit.*, pagg. 83-123.

cabala sono ripresi da Paracelso, che influenzò con un misticismo di tipo gnostico anche ambienti protestanti¹⁴⁶.

Anche Jacob Böhme (1575 - 1624) trasmette idee cabbalistiche e gnostiche all'idealismo tedesco; tra le sue idee segnaliamo brevemente: una dualità in Dio (un Dio malvagio dell'Antico Testamento e un Dio buono che si manifesta in Cristo nel Nuovo), una creazione per gradi attraverso due demiurghi, cui corrisponde anche un dualismo antropologico per cui l'uomo possiede sia un corpo di luce che un corpo tenebroso¹⁴⁷.

Secondo Couliano¹⁴⁸, non è facile affermare con sicurezza che le speculazioni cabbalistiche di Ishaq Luria (1534 - 1572) siano tinte di gnosticismo, anche se riconosce che molte tematiche della cabbala luriana richiamano i miti gnostici. Lo stesso Scholem tuttavia, in quanto autorevole studioso dell'ebraismo, afferma: "La struttura dell'antropologia di Luria corrisponde essenzialmente a quella della sua teologia e cosmologia. Tutto quello che vi è detto a proposito delle mistiche luci delle emanazioni e delle manifestazioni divine, viene qui riferito all'anima e alle scintille dell'anima. L'uomo, prima del peccato originale, è un essere primordiale cosmico che comprende e compenetra in sé tutti i mondi, e il cui rango spirituale è così più alto di quello di Metratròn, il più alto degli angeli [...] I mondi cadono, Adamo cade, tutto ne è rovesciato e colpito e si riduce in una condizione di piccolezza [...] Le scintille della Shekhinà sono diffuse in tutti i mondi e [da questa devono] essere separate e risospinte verso l'alto. [Questo] sistema - sia nel complesso che nei dettagli - può essere considerato come un caso esemplare di un modo di pensare tipicamente gnostico"¹⁴⁹.

"Possiamo considerare la Qabbalà luriana una interpretazione mistica dell'esilio e della redenzione, o, se si vuole come un grande mito dell'esilio. Essa fu l'espressione dei più profondi sentimenti religiosi degli ebrei di

¹⁴⁶ Cfr. M. REEVES - W. GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1987.

¹⁴⁷ Cfr. I. P. COULIANO, *op. cit.*, pag. 69.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 68-69.

¹⁴⁹ G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il melangolo, Genova 1986, pagg. 286-287.

quel tempo e trasformò l'esilio e la redenzione in grandi simboli mistici relativi a qualcosa dell'esistenza stessa di Dio¹⁵⁰.

Lo stesso Scholem riferisce poi ampiamente di temi gnostici presenti nel sabbatanesimo, che influì sull'illuminismo ebraico, sulla sua riforma spirituale e su di una nuova concezione messianica¹⁵¹.

Il caso dei puritani inglesi rappresenta, per Voegelin¹⁵², uno dei primi casi di movimento gnostico di massa, nel quale si fonde la gnosi con le idee gioachimite di immanentizzazione dell'*escathon* cristiano. La situazione di sofferenza del momento presente può essere rovesciata promuovendo un'azione rivoluzionaria che determini una nuova forma di governo quale rimedio di ogni male: il male viene proiettato fuori, nelle istituzioni presenti e, una volta realizzata la rivoluzione, apparterrà solo alla storia passata.

"Il puritanesimo offre un esempio di importanza unica per mostrare la sovrapposizione dei temi gnostici a quelli cristiani, in quanto l'azione politica e rivoluzionaria viene promossa in nome della Scrittura. Certo, l'uomo non è ancora divinizzato, ma ha già in qualche modo preso il posto che nell'Apocalisse è affidato all'Angelo. [...] La convinzione di una particolare illuminazione per un compito prescritto da Dio porta non solo al rifiuto della discussione ma all'interdizione degli strumenti di critica attraverso il boicottaggio sociale e la calunnia politica [...] Gli avversari vengono dichiarati «nemici del popolo di Dio» e un *pamphlet* del 1649, i *Quesiti*, mossi dall'ala puritana estrema, dice che l'unica via sarà quella di «sopprimere per sempre i nemici della religiosità»¹⁵³.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pag. 292.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 299-328. Sabbatai Zevi (1616-1677), dopo essersi proclamato nuovo messia, preferì l'apostasia al martirio e si convertì all'Islam, seguito da centinaia di adepti. Alla dissimulazione della conversione esteriore, mantenendo segretamente la fede ebraica, diede una motivazione spirituale distortendo a suo favore l'interpretazione di passi scritturistici messianici sul riscatto dal peccato.

¹⁵² Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova ...*, cit., pagg. 207-230.

¹⁵³ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin ...*, cit., pagg. 27-28.

1.4.11 Illuminismo e romanticismo

"Il programma dello gnosticismo è uscire, grazie all'autonoma coscienza umana, dallo stato di minorità causato dall'esterno da Dio. Il programma dell'illuminismo è uscire, attraverso la conoscenza umana, da uno stato di minorità di cui è responsabile l'uomo stesso"¹⁵⁴. Secondo Koslowski, "l'illuminismo è ambiguo. Esso racchiude sia correnti religiose che atee. L'illuminismo ateo considera la religione positiva, e quindi anche il cristianesimo, come una superstizione, un inganno dei preti o un autoinganno dell'uomo dovuto alla sua debolezza. Nell'ottica della filosofia dell'illuminismo, il cristianesimo deve essere ridotto a religione morale o a edificazione privata dell'anima. Devono venir rifiutate tutte le istanze di verità teoretica e pertanto tutte le pretese della dogmatica cristiana di parlare di avvenimenti storici e di una loro realtà ancora perdurante"¹⁵⁵.

Queste due osservazioni di Koslowski penso che possano bastare per rilevare il parallelo tra il movimento gnostico e l'illuminismo. Innanzi tutto è significativo il nome stesso che il movimento ha assunto: l'analogia con l'illuminazione interiore dello gnostico è evidente; in entrambi i casi si tratta di un'illuminazione conoscitiva, che libera da uno stato di inferiorità o prigionia. Certo, mentre per lo gnostico antico la razionalità aveva un'importanza relativa, per l'illuminista è proprio la razionalità lo strumento di liberazione; ma non si deve dimenticare che la fiducia nella ragione dell'illuminista non è a sua volta razionale: la fiducia totale nella ragione, in quanto punto di partenza assoluto e non dimostrato, anche secondo Popper¹⁵⁶, è senz'altro estranea alla stretta razionalità. Per questo l'atteggiamento vitale di entrambi gli orientamenti di pensiero è lo stesso: la rivolta di fronte ad una situazione presente caricata di tinte oscure e lo slancio verso un futuro di liberazione con una fiducia cieca nella tecnica di salvezza.

¹⁵⁴ P. KOSLOWSKI, *op. cit.*, pag. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pag. 39.

¹⁵⁶ "Il razionalismo attribuisce valore all'argomentazione ragionata e alla teoria, e al controllo in base all'esperienza. Ma questa decisione a favore del razionalismo non può a sua volta essere dimostrata mediante argomentazione ragionata ed esperienza. Sebbene la si possa sottoporre a discussione, essa riposa in ultima analisi su una decisione irrazionale, nella fede nella ragione" (citazione di K. POPPER in G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Vol. 3, La Scuola, Brescia 1989, pag. 755).

Ma l'analogia non finisce qui, poiché, così come un certo gnosticismo pretendeva di "comprendere" tutto il mistero cristiano, lo stesso compito si è proposto l'illuminismo con la razionalizzazione della fede e la conseguente demitizzazione dei misteri e del soprannaturale. Parimenti, da un punto di vista sociologico, si sono costituite, in entrambe le correnti, élites intellettuali di illuminati con il conseguente distacco e, talvolta, disprezzo per la gente comune, definita semplice. Gnosticismo ed illuminismo ateo sono accomunati inoltre dallo stesso tentativo di creare teorie della totalità onnicomprensive, che aprono all'umanità un futuro di salvezza - mondano per l'illuminista, ultramondano per lo gnostico antico - attraverso la rinneazione totale della cultura tradizionale, e, per finire, almeno in diversi rappresentanti di entrambi, dal gusto per la provocazione, il diletto e la dissacrazione.

Nel clima illuminista di carattere religioso si formarono concetti quali «religione dell'umanità» e «mistica sociale» che, puntando ad un rinnovamento spirituale autonomo rispetto alle religioni tradizionali, portò alla fioritura di gruppi esoterici e mistici, quali gli Illuminati di Baviera e di Avignone, i Rosa - Croce, la stessa massoneria, ecc... Ad esempio Lessing riteneva che fosse giunta l'epoca di un *nuovo Vangelo eterno*, ed imminente l'avvento di una Chiesa invisibile. "Siamo qui di fronte ad una consapevole secolarizzazione dell'ideale gioachimita ove l'età della ragione, misticamente intesa, prende il posto del regno dello Spirito (Santo)"¹⁵⁷.

Anche nella crisi romantica che segue all'illuminismo si può ravvisare la presenza di una certa mentalità gnostica: la rivalutazione del sentimento, della religiosità e di una certa irrazionalità, accompagnata all'esaltazione della figura dell'eroe passionale, è spesso una rivalutazione che si pone come rottura anticonformista; la religiosità che viene rivalutata spesso non è quella della tradizione cristiana, ma piuttosto quella mitologica, magica e di religioni esotiche; ugualmente il sentimento e la passione sono frequentemente portati volutamente all'eccesso per esaltarne il contrasto con l'ordine razionale. Questo atteggiamento di ribellione e di esaltazione dell'individualismo abbiamo già visto che è tipicamente gnostico¹⁵⁸.

¹⁵⁷ M. BORGHESI, *Gioacchino e i suoi figli*, cit., pagg. 42-46.

¹⁵⁸ Una breve analisi dei caratteri gnostici del romanticismo si può trovare alla nota delle pagg. 15 e seguenti di E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi ...*, cit.

Couliano rileva inoltre, come propria del nichilismo romantico, un'esegesi inversa della Bibbia di tipo gnostico in autori quali Milton, Shelley, Byron, Leopardi ed Hugo¹⁵⁹.

1.4.12 Idealismo

Come abbiamo ricordato all'inizio del paragrafo 1.3.1, la prima opera moderna, in ordine di tempo, che ha considerato la gnosi come origine della filosofia della religione dell'idealismo tedesco è stata quella di F. C. Baur¹⁶⁰. Per questo autore "la gnosi non è un puro episodio storico, ma un concetto, non una pagina della storia del pensiero ma una struttura costante di questa storia stessa, non l'atteggiamento di alcuni pensatori ma un bisogno, una risposta che sempre si ripresenta ovunque il pensiero si volga alla religione e intrattenga con essa un rapporto non incentrato sulle sue idee astratte ma sulle sue forme positive e storiche: ovunque, insomma, vi sia filosofia della religione"¹⁶¹.

Nella sua opera Baur evidenzia, in particolare, come tratti gnostici: l'opposizione tra divinità assoluta e divinità che si rivela; l'opposizione anche tra l'Uno eterno e la pluralità delle manifestazioni ed emanazioni della divinità; la concezione della materia come causa del limite nell'autorivelazione e come principio opposto da superare da parte del divino; la tensione tra sapere assoluto e caduta¹⁶².

Per Baur, dopo un relativo silenzio lungo tutto il Medioevo, con la Riforma protestante rinasce una sensibilità gnostica caratterizzata dalla ripresa dei conflitti tra exteriorità ed interiorità, tra legge e vangelo, tra amore e fede; l'inessenzialità delle opere e la coscienza del male e del peccato come elemento mediatore nell'esperienza della salvezza limitano e qualificano questa rinascita come momento etico, mentre nella teosofia di Böhme torna alla luce l'ispirazione originariamente metafisica dell'antica gnosi. Il concetto centrale della teosofia di Böhme è quello di una differenza nell'essere di Dio: ci sarebbe un primo Dio oscuro, fonte ed origine del male, ma che in un processo di autocreazione ed autocoscienza

¹⁵⁹ Cfr. I.P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 296-304.

¹⁶⁰ Cfr. nota 58.

¹⁶¹ M. RAVERA, *Idealismo e gnosticismo in F.C. Baur*, in «Annuario Filosofico», 2 (1986), pag. 142.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, pagg. 143-144.

origina il mondo; senza dualità ed opposizione non ci sarebbe vita, ma Dio deve essere un Dio vivente ed eternamente diveniente¹⁶³.

Anche le idee di Shelling esposte nelle *Ricerche sulla libertà* appaiono a Baur come un'elaborazione più scientifica delle idee di Böhme. Anche nella concezione di Shelling ritroviamo gli elementi di derivazione gnostica dell'autogenerazione di Dio come essere vivente, del mondo come espressione di Dio secondo il suo aspetto oscuro, dell'uomo come punto centrale in cui la natura si raccoglie e lo spirito si concentra per ritornare in sé superando l'angoscia della separazione e della caduta. Ma Shelling va oltre Böhme per la concezione della storia come sviluppo spirituale e religioso, nel quale paganesimo e cristianesimo si rapportano come i due principi di Dio, il primo corrispondente al fondamento oscuro ed il secondo al Dio affermato e divenuto¹⁶⁴.

Finalmente, secondo Baur, in Hegel giunge a compimento uno degli aspetti fondamentali della spiritualità gnostica: la totale risoluzione della fede nella conoscenza, realizzandosi l'unità di fede e sapere, di filosofia e religione, poiché la filosofia porta la religione al vero concetto di se stessa. "In Hegel infatti la religione non è altro che l'attività della ragione pensante nel suo porsi, come individuale, al livello dell'universale"¹⁶⁵. Baur quindi traccia uno schema di affinità e concordanze fra Hegel e le figure dei sistemi gnostici: "Al vertice del sistema è Dio, lo spirito in sé, concepito come assolutamente privo di determinazioni e di contenuto oggettivo. Nei puri pensieri in cui lo spirito pensa la sua essenza, cioè nelle figure del puro automovimento dello spirito, riappaiono per Baur gli *eoni*, la diversità come differenza dello spirito da se stesso, trasposizione nell'esser-altro, finitizzarsi ed eterno differenziarsi di Dio [...] La totalità di questi momenti, Dio nell'elemento del puro pensiero, non è che l'espressione hegeliana del Pleroma: è questa la «prima forma». Nella «seconda forma», Dio nell'elemento della coscienza e della rappresentazione, le differenze in Dio,

¹⁶³ Cfr. *ibid.*, pagg. 147-148. "Questa è l'eredità gnostica che Böhme riceve dai sistemi antichi e ch'è da lui sviluppata in un diverso contesto e con differenti figurazioni mitologiche e trasmessa come legato al pensiero seguente: il Dio dialettico come risposta alla domanda sul male ed al connesso e albeggiante problema della natura della libertà, [...] la storia e il tempo come riassorbiti nell'infinito movimento in cui l'assoluto conosce e conquista se stesso" (*Ibid.*, pag. 150).

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 152-153.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pag. 156.

Capitolo 1

prima apparenti e ricomprese nell'unità, sono poste appunto come differenze, come negazione, esser-altro e alienazione dell'idea (la creazione del mondo), così come nei sistemi gnostici il mondo ideale, o mondo della luce, si separa e distingue dal mondo reale e finito, o mondo della caduta; come in Valentino, la natura come esser-altro, come spirito oggettivato ed estraniato. Infine nella «terza forma», la negazione della negazione, lo spirito assoluto si sa nella sua identità con Dio, nella negazione della finitezza, e come nella gnosi, Dio è Dio solo in questo ritorno¹⁶⁶.

Nel rapporto del pensiero di Hegel con il cristianesimo, la Trinità diventa una suprema figura dialettica dove lo spirito si media con se stesso, si differenzia e ritorna a sé in tre momenti: l'unità assoluta, il differenziarsi e il ritornare; ed anche il cristianesimo stesso diventa la religione assoluta nel processo di sviluppo delle religioni storiche, come innalzarsi della coscienza al di sopra della natura sino alla cosciente unità del divino e dell'umano in Cristo. "Nella morte di Cristo si consuma la negazione dialettica in Dio e si apre quindi la via della riconciliazione: morte della morte, negazione della negazione. Ma è la religione come tale che viene superata nella filosofia, nel conoscere, e allora la concezione gnostica della storia delle religioni come totalità delle tappe del ricongiungersi di Dio con se stesso si salda con l'altra, pure gnostica, del determinarsi dell'intero processo come conoscenza da parte dello spirito della sua essenza assoluta"¹⁶⁷.

Secondo Voegelin, Hegel, quando espone, nella *Fenomenologia dello Spirito*, il suo programma di rinnovamento della filosofia, utilizza dei termini che, visti alla luce della loro etimologia, mostrano un significato sorprendente. Hegel dice che si propone di costruire una filosofia che non sia più solo un amore per il sapere (appunto filosofia), ma un vero sapere (cioè gnosi, o vera conoscenza)¹⁶⁸.

Per il mondo greco, ed in particolare per Platone nel *Fedro*, la vera conoscenza era esclusiva attività divina, cioè l'uomo non può aspirare, con i suoi limiti, ad una conoscenza assoluta; può aspirare solo ad amare la conoscenza, a desiderarla in modo tale da avvicinarsi sempre più ad una verità, che però, in se stessa, gli è preclusa, essendo propria solo di Dio. Invece Hegel vuole superare questi limiti umani e pretende di aspirare ad

¹⁶⁶ *Ibid.*, pagg. 156-157.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pagg. 157-158.

¹⁶⁸ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 90-93.

una vera conoscenza assoluta: la filosofia si trasforma dunque in gnosticismo e la creazione di un sistema filosofico (sarebbe più giusto dire a questo punto, gnostico) è compito della nuova scienza. Questo è, a sua volta, un sistema razionale che, attraverso un processo dialettico, pretende di giustificare tutta la realtà del mondo, dell'uomo e della storia. Nel sistema hegeliano infatti, e poi anche nei sistemi ad esso successivi, la ragione assume un ruolo particolare: non è la ragione dell'individuo, che può fare domande imbarazzanti od oziose, ma è la ragione assoluta, il punto di vista del sistema di fronte al quale l'individuo quasi scompare ed ha l'obbligo di tacere. In questo senso la conoscenza del sistema diventa per l'uomo individuale una «rivelazione», che gli apre la possibilità di comprendere la totalità (se stesso ed il mondo) superando la banalità della vita quotidiana¹⁶⁹.

In tutto l'idealismo sono presenti questi elementi: la costruzione di un processo dell'essere chiuso in se stesso e che si autogiustifica in un sistema razionale; la chiusura di tale essere in una immanenza onnicomprensiva e quindi il rifiuto di qualsiasi trascendenza; il rifiuto di considerare l'amore (*philia*), il desiderio (*eros*), la fede (*pistis*), la speranza (*elpis*) come atteggiamenti che pongono l'uomo in rapporto con il trascendente ed il rifiuto a considerarli come punti di partenza per una filosofia; ed infine l'imperativo implicito di non dubitare della costruzione di tutto il sistema razionale¹⁷⁰. Questi elementi qualificano quindi l'idealismo come un atteggiamento intellettuale di rifiuto di un ordine dell'essere che sia antecedente all'uomo stesso e con il quale l'uomo debba confrontarsi.

Lo gnosticismo riconosceva la realtà di questo ordine, ma gli attribuiva un valore negativo, in quanto creato da forze inferiori o demoniache che opprimevano l'uomo. Dal canto suo l'idealismo si oppone a questo ordine in modo ancor più radicale non riconoscendolo affatto e sostituendolo con un ordine perfetto creato dall'uomo stesso (per Hegel dallo stesso Spirito assoluto che si fa autocoscienza nell'uomo). Evidentemente il passaggio obbligato per la realizzazione di questo sistema è la morte del Dio trascendente, che scompare ormai dall'orizzonte dell'uomo; anche qui c'è una certa differenza con lo gnosticismo, che invece manteneva Dio su di un piano molto elevato, ma tanto elevato da non avere alcuna relazione col mondo. Per questo, seguendo l'interpretazione di Voegelin, si può dire che

¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 94.

¹⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 99.

anche in questo punto l'idealismo non fa che rendere ancor più radicale una situazione che porta alle stesse conseguenze pratiche.

E' significativo poi che lo stesso Hegel nel parlare della morte di Gesù non attribuisca a questo fatto il significato tradizionale, ma ne dia un'interpretazione del tutto diversa, al modo gnostico, postulando la necessità di una morte della divinità in quanto tale. "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*"¹⁷¹. Dio è morto poiché era una fase della coscienza che ora è stata superata. La morte di Dio non è un avvenimento storico, ma è un'azione necessaria della dialettica. Si opera quindi un rovesciamento rispetto alla teologia cattolica: l'evento storico diviene un passaggio obbligato, dimostrato come necessario dalla speculazione filosofica che quindi racchiude in sé tutta la dogmatica cristiana.

Nell'hegelismo quindi, per riassumere, si ritrovano i seguenti caratteri gnostici: la pretesa di possedere una «conoscenza salvifica»; la convinzione di aver costruito un grandioso sistema di comprensione della totalità; la considerazione che la vita quotidiana non abbia il significato evidente che le attribuisce la gente comune, ma che ogni momento della storia ha un significato nascosto che diviene chiaro alla luce del sistema; la religione tradizionale è superata dalla filosofia (o gnosi) come forma purissima del sapere; l'uomo individuale si perde nell'umanità, nella coscienza, nell'autocoscienza, nella ragione, nello spirito assoluto..., ma la comprensione di questo sistema è di fatto ristretta a pochi intellettuali.

Queste interpretazioni idealiste della realtà del contenuto cristiano, insieme alla visione gioachimita dell'età dello Spirito, aprono la strada comunque anche ad un fronte teologico con tutta una serie di spiritualizzazioni pre e post-conciliari con le note distinzioni tra il Cristo della storia e il Cristo della fede, la Chiesa costantiniana e la Chiesa carismatica, la fede esteriore carnale e la fede interiore spirituale. "L'idealismo filosofico sancisce così il paradosso per cui è la fede (interiore) che fonda l'oggetto e non viceversa. Cristo *diviene* Dio, "risorge", perché

¹⁷¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, citato in E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 122.

risulta, per lo spirito, *conforme all'ideale eterno* ad esso immanente. La sua figura storica è solo *occasione* al destarsi della coscienza della sua figura *ideale* presente nella nostra mente. Di quell'esistenza "eterna", frutto dell'esigenza religiosa che vuole la conciliazione tra finito e infinito, il Gesù storico non sa nulla. La sua esistenza si è conclusa, eroicamente e mestamente, con la morte¹⁷².

In questa epoca, accanto alla concezione religiosa dell'idealismo tedesco, sotto l'influenza di ambienti illuministi e teosofici, troviamo in Francia il pensiero di J. de Maistre e P. S. Ballanche. Essi propongono un rinnovamento della Chiesa cercando di restare entro l'ortodossia, mentre F. de Lamennais giunge a rompere con la Chiesa Cattolica. Quest'ultimo cerca una sintesi tra la nuova scienza e la fede e, volendo rinnovare la Chiesa in modo da farla incidere sull'ordine politico e sociale, auspica un'unione con l'umanesimo laico che produca una grande trasformazione all'insegna dell'emancipazione delle masse oppresse e dei deboli. Anche T. Jouffroy, A. de Musset ed E. Renan avvertono il bisogno della fede come esigenza soggettiva, ma rifiutano i dogmi e la pratica religiosa. Inoltre, nello stesso periodo sorgono molti "nuovi cristianesimi", quali quelli di C. Fourier, Saint-Simon, A. Comte e P. Leroux¹⁷³.

1.4.13 Marxismo

Il pensiero marxista, in quanto derivato dal sistema hegeliano, mantiene in sé tutte le caratteristiche esposte sopra relative alla costruzione di un processo dell'essere chiuso in se stesso. Nel caso del marxismo lo Spirito assoluto è sostituito da una Natura materiale che si autogenera e diviene autocosciente nell'uomo. Se l'idealismo può essere definito come un gnosticismo dal carattere piuttosto elitario, il marxismo è invece riuscito in poco tempo a diventare un movimento di massa, facendo leva su una situazione sociale di effettivo disagio e preconizzando l'avvento di un nuovo mondo, attraverso una rivoluzione necessaria e prevedibile scientificamente. Anche in questo caso sono evidentemente presenti gli elementi di rifiuto del mondo attuale, la rivolta contro di esso, l'attesa di

¹⁷² M. BORGHESI, *La gnosi: una fede senza la realtà*, in «30 Giorni», Roma, maggio 1996, pagg. 30-33. Per uno studio ampio del passaggio dal Vangelo storico al Vangelo eterno, si veda: M. BORGHESI, *L'età dello Spirito in Hegel*, Edizioni Studium, Roma 1995.

¹⁷³ Cfr. H. DE LUBAC, *La posterità ...*, II, cit., pagg. 13-59.

una realizzazione catartica, la nuova "comprensione" della realtà attraverso la rivelazione del sistema: il materialismo dialettico è una facile chiave interpretativa della totalità.

Voegelin mette in evidenza come alla base del sistema marxista, che già per le caratteristiche viste sopra può essere ampiamente qualificato come gnostico, vi sia un ulteriore elemento che lo pone in una luce particolare: ritiene che il punto di partenza sia una truffa intellettuale cosciente, motivata dalla ribellione contro Dio.¹⁷⁴ La truffa intellettuale consisterebbe innanzitutto in una chiusura cosciente di fronte alla razionalità, esercitata al momento di accettare la logica del sistema dialettico di autogenerazione ed autocoscienza della Natura. Tale chiusura non è ragionevole, poiché nell'interrogarsi sull'origine dell'uomo, è logico retrocedere da un uomo al suo progenitore e così via, indietro nel tempo, fino a porsi la domanda sul principio di tale processo. Per Marx invece non bisogna farsi queste domande. Egli riconosce che per l'uomo comune è incomprendibile attribuire l'essere per se stesso alla natura ed all'uomo, perché questo contraddice tutte le evidenze della vita pratica; ma per l'uomo socialista, che ha già accolto la "rivelazione" del sistema del materialismo dialettico, tali domande diventano "praticamente impossibili" da farsi.

Voegelin sostiene che Marx era cosciente di star facendo una truffa intellettuale e ne dà una ragione analizzando, alla luce della *libido dominandi* di Nietzsche, un passo della sua tesi dottorale¹⁷⁵ nella quale Marx, per giustificare il proprio ateismo, cita la frase di Prometeo in cui dice: "Io odio tutti gli dei". Ora, nel contesto della tragedia di Eschilo e per la cultura greca, tale frase era considerata una pazzia; è invece per la letteratura gnostica che Prometeo costituisce un eroe che si ribella ad un'oppressione ingiusta. Marx, cosciente o meno di essere in accordo con l'allegoria gnostica, parteggia comunque per Prometeo, citando una frase estratta da un contesto di cui tace il significato: questa frase che, nel suo contesto, è giudicata una pazzia, viene invece presa da Marx per indicare una ribellione eroica. Nell'ambito del sistema marxista, si sa che la religione è considerata una proiezione al di fuori dell'uomo delle sue migliori aspirazioni, e quindi è necessario distruggere ogni idea di Dio. Quindi l'odio per Dio e per qualsiasi manifestazione religiosa che possa costituire un limite per la volontà di dominio dell'uomo sarebbe un motivo

¹⁷⁴ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 69 - 101.

¹⁷⁵ K. H. MARX, *Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* (prologo con data: Berlino, marzo 1841).

sufficiente per attuare una truffa intellettuale. D'altra parte il peso del rimorso di coscienza che questo comporta è a sua volta considerato come una sofferenza interiore eroica.

Se si accetta quindi che alla sorgente del sistema marxista ci sia questa ribellione contro Dio, cosciente ed attuata con una menzogna demoniaca, tale caratteristica non fa che aggiungersi alle altre che già possono qualificare ampiamente il marxismo come un movimento gnostico.

1.4.14 Correnti esistenzialistiche

L'esistenzialismo, che in linee generali si presenta come una filosofia dell'esistenza come "crisi", è un insieme di dottrine piuttosto eterogenee ed in questo paragrafo riportiamo alcune considerazioni di Jonas, Voegelin e Couliano sulle caratterizzazioni gnostiche di alcuni pensatori delle correnti più pessimiste e nichiliste dell'esistenzialismo, quali Heidegger (anche se egli rifiutò di considerarsi esistenzialista), Jaspers e Sartre. Il loro pensiero, pur diverso sotto molti aspetti, si può dire comunemente caratterizzato da una decisa accentuazione del carattere finito, e tendenzialmente negativo, della condizione umana e dall'attenzione per le situazioni limite di tale condizione (lotta, sofferenza, morte, colpa).

In tale prospettiva Jonas ha riscontrato una sorprendente affinità ermeneutica tra il movimento gnostico e l'esistenzialismo di Heidegger: nello studio dello gnosticismo si è accorto che poteva essere applicata con successo una chiave interpretativa esistenzialista e, viceversa, anche l'esistenzialismo poteva essere interpretato come uno gnosticismo¹⁷⁶.

Come primo elemento di analogia egli considera il senso di estraneità e di solitudine dell'uomo nell'universo¹⁷⁷. Nella moderna cosmologia l'universo è visto come un sistema di forze cieche ed immense che possono schiacciare l'uomo in qualsiasi momento; l'uomo non è che una canna fragile, ma è pensante (Pascal, *Pensieri*, 347)¹⁷⁸; e per il fatto di essere pensante, la mente umana è estranea al mondo. Il mondo, da Cartesio in poi, è visto solo come estensione e quantità, mentre l'uomo con il suo

¹⁷⁶ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pag. 335.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 337-340.

¹⁷⁸ Con la citazione di Pascal, Jonas non intende qualificare anche questo filosofo come gnostico, ma semplicemente illustrare il clima spirituale dell'epoca.

pensiero è solo con se stesso. In un universo senza gerarchia di essere, gerarchia presente invece nell'universo greco, i valori sono postulati come meri sforzi di valutazione, i fini sono una creazione del soggetto e la volontà è una passione cieca. Come per lo gnostico, lo spirito dell'esistenzialista moderno si sente estraneo a questo mondo e cerca un significato per l'esistenza.

Anche il classico concetto heideggeriano dell'essere gettati, senza un riferimento ad una provenienza e ad un fine ontologicamente specificati, ma come espressione di una dinamicità continua, un fluire del tempo da un passato indefinito ad un futuro altrettanto indefinito, sono in analogia con la mentalità gnostica di sradicamento dalla realtà: non c'è una realtà eterna da contemplare su cui fondare una stabilità dell'essere.

Couliano ritiene però che, a partire da questa base comune, gnosticismo ed esistenzialismo nichilista reagiscano in maniera opposta: "Mentre per lo gnostico questa condizione rappresenta solo la base negativa che suscita in lui la forza positiva dell'angoscia e l'energia necessaria per ottenere la salvezza, per l'esistenzialismo invece rappresenta la struttura della mondanità in generale, che occulta il senso dell'essere in quanto essere-verso-la-morte. Questo non solo non è gnostico, ma è proprio il contrario dello gnosticismo. La spiegazione, assai complicata in termini genetici, è peraltro semplicissima in termini tipologici: l'esistenzialismo è una delle forme più caratterizzate del nichilismo moderno¹⁷⁹, che è antimetafisico, mentre lo gnosticismo è il campione della trascendenza nella storia delle idee d'Occidente. È quindi *necessario* che essi siano uno il contrario dell'altro"¹⁸⁰.

Ma dopo aver posto questa opposizione tra gnosticismo metafisico e nichilismo antimetafisico, lo stesso Couliano pone in analogia i due movimenti poiché la «trascendenza metafisica» degli gnostici è posta al di là di una «falsa trascendenza» da distruggere¹⁸¹. "Si potrebbe dire che il nichilismo moderno parte da un'opzione che è l'estremo opposto dell'affermazione dualistica della sfera dei valori, per arrivare a conclusioni formalmente identiche per ciò che riguarda la necessità di nullificare, di

¹⁷⁹ Evidentemente Couliano non si riferisce a tutte le correnti dell'esistenzialismo, ma solo a quelle più nichiliste, dalle quali lo stesso Heidegger potrebbe essere escluso.

¹⁸⁰ I. P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 317-318.

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, pag. 295.

annichilire il concetto comune (giudaico e cristiano) del valore. La differenza consiste nel fatto che [per lo gnosticismo] il dio giudaico e cristiano non è altro che un intermediario imperfetto tra il sistema e il metasistema, mentre, per il nichilismo moderno, egli è l'espressione diretta del metasistema, che merita di essere demolito perché ha cessato di essere il garante dei valori del mondo. Un'altra analogia tra il nichilismo metafisico e il suo contrario consiste nel fatto che il primo postula e il secondo ha scoperto, presto o tardi, che il sistema non può avere alcun valore se non c'è qualcosa che pone i valori¹⁸².

Dunque, la trascendenza assoluta del Dio nascosto dello gnostico è molto vicina al nichilismo, poiché l'assoluta mancanza di relazione tra questo Dio trascendente ed il mondo, porta ad un atteggiamento pratico di indifferenza che è simile alla reazione di Sartre di fronte alla sua constatazione di assenza di segni divini nel mondo: se Dio non c'è, tutto è permesso.

Certamente il sovvertimento della legge per lo gnostico e l'esistenzialista ha motivazioni diverse: per l'uno la legge è espressione del dispotismo delle forze cosmiche e quindi il suo disprezzo è segno della superiorità del proprio spirito, per l'altro invece la coscienza si fa la sua legge o, se si vuole, la propria volontà è arbitro assoluto poiché non c'è un ordine dell'essere a cui lo spirito deve sottomettersi¹⁸³.

Voegelin vede inoltre nel pensiero di Heidegger un ultimo stadio, purificato da ogni contenuto (positivista, socialista, idealista) e portato alle sue estreme conseguenze, del sistema dell'essere chiuso in se stesso.

Innanzitutto il punto di partenza è quello comune a tutti: "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 vita vera 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"¹⁸⁴.

Poi Voegelin traccia una linea di continuità tra idealismo, marxismo e nichilismo: "Se l'uomo deve essere liberato dal mondo, la possibilità di

¹⁸² *Ibid.*, pagg. 295-296.

¹⁸³ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pagg. 345-347.

¹⁸⁴ E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 56-57.

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» [...] Nello gnosticismo moderno ciò trova attuazione mediante l'idea di uno spirito assoluto che [...] procede dall'alienazione alla coscienza di sé; o mediante l'idea di un processo dialettico-materialista naturale che nel suo corso porta dall'alienazione [...] alla libertà di un'esistenza pienamente umana; o mediante l'idea di una volontà naturale che trasforma l'uomo in superuomo¹⁸⁵. Per Heidegger, né lo Spirito assoluto, né la Natura, né la Volontà si manifestano, ma è l'Essere stesso che si presenta nella storia: la sua essenza è governare attraverso un mondo e l'uomo va inteso come un esistere che può aprirsi o meno all'Essere. Anche in Heidegger si può notare il rifiuto della conoscenza semplice per tentare di assurgere ad una conoscenza assoluta, che però rimane irraggiungibile: l'Essere si dis-vela all'uomo, ma mai pienamente: l'uomo non può svelare il senso dell'Essere, ma è l'Essere che si svela da solo, quando vuole.

Per Heidegger l'uomo "è gettato" in una situazione nella quale deve scegliere se usare o aver cura delle cose, sottrarsi o aver cura degli altri uomini: l'uomo è pastore dell'Essere, la cui casa è il linguaggio, e deve vivere in attesa di una parusia dell'Essere, perché è all'Essere che spetta l'iniziativa della verità e della libertà¹⁸⁶.

Se è vero che non tutto il pensiero di Heidegger ha connotazioni gnostiche, in ciò che abbiamo esposto se ne notano comunque alcuni tratti: un sistema che, pur aspirando a superare il despotismo dell'oggettivazione utilitarista, rimane alla fine chiuso in un'immanenza malinconica, una situazione di angoscia nell'affrontare la vita, l'attesa di una rivelazione che deve manifestarsi, l'assenza di una morale oggettiva.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pagg. 55-56.

¹⁸⁶ Per l'interpretazione gnostica del pensiero e dei neologismi di Heidegger, cfr. anche M. E. SACCHI, *El Apocalipsis del ser. La gnosis esotérica di Martin Heidegger*, Basilea, Buenos Aires 1999.

Capitolo 2

LA GNOSI MARXISTA RIVOLUZIONARIA

2.1 L'AVVENTO DEL NUOVO MONDO

Dopo aver focalizzato nel primo capitolo il concetto di gnosi ed aver visto alcune delle sue multiformi manifestazioni nella storia, in questo secondo capitolo ci soffermeremo particolarmente sul marxismo, mettendo in evidenza i motivi per i quali Del Noce e Samek Lodovici ritengono di attribuire all'ideologia marxista il carattere di gnosi.

Alla fine degli anni settanta le linee culturali di maggior consenso presso la cassa di risonanza dei mezzi di comunicazione sociale erano quella marxista e quella radicale ed il loro punto di unificazione era costituito dal mito del nuovo mondo, che deve ineluttabilmente sorgere sulle ceneri di quello antico. Di fronte al tragico esito dei regimi totalitari, in un clima di generale insicurezza per il timore di un altrettanto possibile esito catastrofico della guerra fredda, ma con pari stupore nei confronti della potenza degli sviluppi della tecnologia, capace di apportare grandi benefici come grandi sofferenze, l'uomo comune si trovava più che mai disorientato e bisognoso di certezze esistenziali. L'ideologia marxista, nonostante le tragiche realizzazioni dei regimi comunisti orientali, continuava a far presa sui giovani e sulle categorie di persone emarginate o meno abbienti: la promessa di maggiore giustizia sociale ed uguaglianza faceva leva ora su un possibile marxismo dal volto umano conciliabile addirittura con il cristianesimo. Dall'altra parte invece, con una strategia aliena a rivoluzioni armate, con un'esaltazione della libertà individuale, con una fiducia sia in un'evoluzione comunque positiva della tecnica che nell'autoregolazione del mercato, il mito di una società del benessere faceva presa sui ceti più abbienti o comunque più sicuri delle proprie possibilità.

In quell'epoca, pur avendo in comune la stessa visione materialista e proponendosi lo stesso fine, le due posizioni erano ancora abbastanza differenziate soprattutto per la strategia di conquista del potere, o di

attuazione della nuova società. Ma già da allora Del Noce prevede, soprattutto nelle due opere *L'epoca della secolarizzazione*¹ e *Il suicidio della rivoluzione*², che le due concezioni si sarebbero fuse. Se ora sembra definitivamente tramontata la possibilità di una rivoluzione violenta³ - attuata e mantenuta con la forza delle armi e con i metodi coercitivi impiegati nel passato dalle molte dittature comuniste, ed ora rimasti in alcuni paesi del terzo Mondo - non è scomparsa invece la strategia culturale marxista che, spesso a braccetto con quella radicale, punta alla realizzazione di una società opulenta e secolarizzata, priva di qualsiasi remora morale, la cui unica regola è il principio del soddisfacimento del piacere⁴.

Per motivi storici, quindi, analizzeremo separatamente questi due momenti, che ora tendono a fondersi. Cominciamo dal primo.

2.1.1 Una «nuova gnosi»

Abbiamo già visto nel capitolo precedente come Del Noce qualifichi con il termine di nuova gnosi o gnosi degenerata, distinguendola dalla gnosi antica, quel processo che ha portato ai miti della modernità e della

¹ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

³ Nel 1978, però, Sergio Cotta poteva ancora scrivere: "Proprio perché le rivoluzioni effettuate non hanno dato la liberazione e sono fallite nella realizzazione dell'essenza della Rivoluzione o l'hanno tradita, il *mito* di questa torna a riproporsi con esasperata violenza. [...] Nei modi latenti del sentire e in quelli espressivi del parlare (e persino del gestire e vestire), questo senso radicale e violento della rivoluzione si è largamente diffuso" (S. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila 1978, pag. 53).

⁴ Ad esempio, Gianfranco Morra così mette in relazione le due concezioni: "L'uomo borghese e l'uomo socialista sono due esemplari dello stesso uomo: l'uomo che assolutizza la dimensione economica e sociale, in quanto si è afflosciato nel tempo e nella storia, incapace a tendere a qualcosa di più alto. L'uomo borghese non viene superato o distrutto nell'utopia rivoluzionaria, ma solo generalizzato e universalizzato. L'umanesimo borghese e l'umanesimo socialista sono due umanesimi parziali, entrambi fondati sul rifiuto di un umanesimo integrale, del quale traducono la reale attesa del Regno nel progetto utopico costoso e fallimentare" (G. MORRA, *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976, pagg. 284-285).

Rivoluzione (la Rivoluzione, come momento unico catartico che segna il passaggio al nuovo mondo). Del Noce, all'interno della gnosi, distingue una gnosi antica, caratterizzata da un atteggiamento pessimista ed aristocratico e che vede in qualche modo continuata nel pessimismo moderno, ed una gnosi nuova, ottimista, tutta tesa alla costruzione di un nuovo mondo, per la quale è essenziale l'appello alle masse⁵. All'interno di quest'ultima, ritiene inoltre che la forma attivistica e rivoluzionaria fosse comunque destinata a prevalere su una forma meramente speculativa, da lui definita contemplativa nel testo seguente⁶.

“In quanto postcristiana, la nuova gnosi deve attribuire all'uomo il potere creatore. Era perciò iscritto nell'idea stessa del metacristianesimo, come costruzione per opera umana di un «terzo regno» successivo al cristianesimo, il destino di un radicale anticristianesimo, quale infatti si manifesta nell'ultimo suo stadio. Di una posizione che non conserva, «inverandolo», il cristianesimo, ma semplicemente lo nega, così nei suoi dogmi, come nella sua morale. (È da ripensare, a questo riguardo, al sorgere della gnosi attivistica marxista dopo la gnosi contemplativa hegeliana. Il suo sorgere e il suo successo sono conformi alla natura della nuova gnosi). Ciò consegue all'idea dell'autoredenzione sostituita alla redenzione da parte di Dio; al fondo del nuovo gnosticismo c'è la negazione del peccato originale, e la sua storia serve a lumeggiare come, posta tale negazione, tutto l'edificio del cristianesimo sia destinato a crollare. Perfettamente perciò il Voegelin osserva che l'idea del «superuomo» appartiene già a Feuerbach e a Marx. Dio è il prodotto di una proiezione dello spirito umano e l'uomo ritroverà la sua essenza nel riappropriarsi di ciò di cui si è «alienato»⁷.”

In accordo con Voegelin, Del Noce ritiene che in tutta l'opera di Marx, a cominciare dalla sua tesi di laurea, l'ateismo sia un presupposto condizionante del suo pensiero filosofico sul quale poggia la sua critica della filosofia speculativa con il passaggio alla filosofia della prassi⁸.

“Come ha perfettamente scritto uno dei maggiori filosofi politici del nostro tempo, Eric Voegelin, in Marx manca persino un abbozzo di ricerca di prova della non esistenza di Dio. C'è piuttosto un divieto di far domande al riguardo, perché altrimenti la rivoluzione totale sarebbe impossibile.

⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pag. 19.

⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 21.

⁷ *Ibid.*, pagg. 24-25.

⁸ Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri...*, cit., pagg. 41-44.

Capitolo 2

Abbiamo qui un punto di estrema importanza: questo divieto di fare domande rispetto alla massima questione del pensiero serve a spiegare perché le rivoluzioni marxiste si siano attuate nella forma di totalitarismo; e altresì serve a spiegare la novità e la differenza dei regimi totalitari da qualsiasi altra forma di governo autoritario [...] Il rovesciamento di ogni tema della religione cristiana è quindi l'operazione prima che condiziona nel marxismo l'idea e la realtà della rivoluzione totale"⁹.

Del Noce rileva come questa teoria secondo cui Dio sarebbe una proiezione dei bisogni umani è molto debole logicamente ma contemporaneamente molto persuasiva. Debole perché, secondo la sua logica, Dio esisterebbe solo se l'uomo non ne avesse bisogno, e persuasiva poiché all'interno del sistema gnostico diventa irrefutabile: se il mondo ideale è costruibile dall'uomo, non si può arrivare che a divinizzare l'uomo stesso, e la creazione dell'idea di Dio diventa il peccato da cui bisogna liberarsi.

“Se uniamo la debolezza della prova a questa sua irrefutabilità intrasistemica, ci rendiamo conto del carattere *non razionale* del nuovo gnosticismo; e forse questo è il senso profondo del discorso di Nietzsche, quando annunciò che Dio era stato assassinato. Certamente Nietzsche deve essere considerato come il pensatore che visse più profondamente la tragedia della gnosi moderna, pur senza uscirne; e la sua follia è un fatto filosofico, simbolico di una minaccia che pende sul mondo, come esito ultimo della nuova gnosi. Questa origine non razionale spiega pure come l'ordine nuovo, teorizzato in termini di libertà e di pienezza [...] non possa realizzarsi nel suo sbocco conclusivo che sotto forma di oppressione totalitaria. Naturalmente il processo di elaborazione dello gnosticismo moderno è stato lentissimo: solo nel secolo passato si è rivelata la sua definizione teorica e solo nell'ultimo cinquantennio la sua natura pratica. Nelle sue prime fasi ha potuto presentarsi, ed essere sentito dai suoi promotori, come spiritualizzazione cristiana della realtà mondana. [...] È chiaro come l'idea del terzo regno, in quanto opera che deve essere attuata dall'uomo stesso, comporti la ridivinizzazione della sfera temporale del potere, contro la dedivinizzazione che il cristianesimo ne aveva operato, e conseguentemente l'assolutizzazione del valore politico. Se infatti immanentizziamo l'*eschaton*, il male diventa la storia passata, viene

⁹ *Ibid.*, pagg. 44-45.

LA GNOSI MARXISTA RIVOLUZIONARIA

proiettato al di fuori di noi, nelle istituzioni, e una nuova forma di governo sarà il rimedio contro tutti i mali”¹⁰.

La rivoluzione rappresenta quindi un salto qualitativo verso una condizione trasfigurata dell'umanità nella quale scomparirà ogni male, ma della quale è difficile dare una descrizione dettagliata del suo funzionamento:

“Così quando il pensiero rivoluzionario dice che nella nuova società saranno cancellate le opposizioni e gli antagonismi che finora hanno lacerato la vita dell'uomo sulla terra; che questa società permetterà all'uomo alienato di acquistare l'interessa dei suoi poteri, che egli aveva alienato nella creazione di Dio; che dissolverà l'opposizione tra l'uomo e la natura, attuando perciò l'unione del pieno naturalismo col pieno umanesimo; che supererà l'antinomia tra l'oggettivazione e la soggettività, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie; che alla totale dissoluzione del presente seguirà un'umanità nuova, sembra ripetere, con un'analogia che ha riscontro perfino nella lettera, tesi che appartenevano al pensiero gnostico”¹¹.

Ma una volta assolutizzato l'obiettivo da raggiungere, ogni ostacolo che si dovesse opporre viene demonizzato ed alla ricerca della verità si sostituisce un atteggiamento psicologicamente corazzato per conseguire un fine politico, giungendo necessariamente a disconoscere l'universalità della ragione e quindi o al suo disprezzo o all'affermazione del suo carattere strumentale.

“La ricerca propria della gnosi degenerata non è, lo si è visto, una ricerca di verità, ma una ricerca di potenza. Questo carattere, inscritto nelle sue origini, si rende manifesto nelle sue fasi conclusive, in un ordine simmetrico a quello della sua genesi. Il marxismo è certamente a questo riguardo un documento decisivo perché vi troviamo insieme, connessi, l'affermazione del primato dell'azione, l'ateismo e il carattere superumanistico, e la rottura definitiva col cristianesimo. Sarà poi il primato dell'azione a mediare il passaggio dalla filosofia attivistica della storia al totalitarismo, che realizza la dipendenza intellettuale dal politico. La decadenza degli intellettuali porta

¹⁰ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pagg. 26-27.

¹¹ A. DEL NOCE, *I caratteri...*, cit., pagg. 75-76.

Capitolo 2

infine alla sostituzione della menzogna efficace alla verità, come ultimo stadio dell'esperienza gnostica degenerata"¹².

Dai testi precedenti, che abbiamo scelto per esporre l'opinione di Del Noce in riferimento alla qualifica di gnosi rivoluzionaria che egli attribuisce al pensiero marxista, si possono evidenziare alcune idee che pensiamo di commentare con maggiore dettaglio: la ridivinizzazione del potere politico, l'immanentizzazione dell'*eschaton* con l'attesa di una nuova umanità che risolva tutte le opposizioni, il carattere intrinsecamente ateo ed anticristiano di questa pseudoreligione, l'attuazione di una strategia di potenza con l'uso della menzogna e l'esaltazione della violenza da parte degli eletti.

2.1.2 La ridivinizzazione della politica

Spesso si considera che l'evoluzione storica del mondo occidentale sia stata un processo di progressiva secolarizzazione e sclericalizzazione, per cui parlare di una ridivinizzazione o di una risacralizzazione della politica farebbe pensare ad un tipico processo reazionario di involuzione storica. Invece questo fenomeno è caratteristico di molti movimenti politici moderni europei e mondiali, non tutti qualificati come reazionari.

Il fatto è che questa ridivinizzazione o risacralizzazione riguarda direttamente il potere politico instaurato, sia esso di tipo democratico o totalitario; in tal senso si parla di religione civile o religione politica, distinguendole entrambe da un regime cesaropapista o teocratico o fondamentalista, dove si ha una subordinazione del potere politico ad una religione tradizionale.

La desacralizzazione del potere politico in occidente era stata operata dal cristianesimo, che non poteva tollerare il culto né per l'imperatore, né per la mitologia civile romana. Quest'ultima in fondo era accettata dagli intellettuali romani per lo più acriticamente, come un fatto tradizionale utile per il mantenimento dell'unità politica¹³.

L'accusa rivolta ai cristiani di ateismo, di settarismo e quindi di scarso senso dello stato, a motivo del loro rifiuto di adorazione nei confronti dell'imperatore, era stato uno dei primi problemi che avevano dovuto

¹² A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pag. 31.

¹³ Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova ...*, cit., pagg. 154-155.

affrontare gli apologisti cristiani. La disputa, protratta fino all'inizio del V secolo, aveva avuto, tra gli ultimi episodi, la reazione di S. Ambrogio al tentativo di Simmaco di restaurare i culti pagani nel Senato di Roma¹⁴.

Da un punto di vista teorico il conflitto era stato superato da S. Agostino con la distinzione dei due ordini: quello spirituale, governato dalla Chiesa, che avrà pieno compimento nella vita ultraterrena, e quello temporale, destinato ad un progressivo invecchiamento, con una successione di regni quali espressioni di un Impero che svolge il suo compito secolare parallelamente alla Chiesa¹⁵.

Questa concezione della storia si sarebbe mantenuta fino alla modernità, anche se già una prima rottura si era avuta con Gioachino da Fiore, per il quale, per intervento divino, si doveva instaurare un nuovo regno spirituale di perfezione in una nuova Età dello Spirito¹⁶. Questa attesa per un nuovo mondo di perfezione, come abbiamo già visto anche nel primo capitolo, fece presa inizialmente in ambienti religiosi e mistici, ma presto si trasferì progressivamente anche in ambito politico, sia a motivo della riforma protestante, con i conseguenti conflitti religiosi e la creazione degli stati nazionali, sia a motivo della unicità a livello culturale di scienze profane e scienze teologiche. Non meraviglia quindi che il problema religioso fosse sentito anche come problema politico e viceversa il problema politico avesse necessariamente conseguenze religiose.

La distinzione teorica dei due ordini, temporale e spirituale, operata da S. Agostino, non era stata comunque immune da conflitti di autonomia e competenza, oltre che di superiorità di un potere sull'altro: il potere spirituale rivendicava la propria superiorità su quello temporale, ma questo non poteva rinunciare alla forza di coesione sociale della religione

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 149-150.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 179-180. Anche nelle epoche posteriori fino al Medioevo "l'idea dell'ordine temporale aveva trovato storica concretezza nella realtà dell'impero romano. Roma fu inglobata nell'idea di una società cristiana mediante il riferimento alla profezia di Daniele sulla Quarta Monarchia (*Dan* 2,44), all'*imperium sine fine* (VIRGILIO, *Eneide*, 1, 278-279), inteso come l'ultimo regno prima della fine del mondo [...] Quindi l'interpretazione dell'impero medievale come continuazione di Roma fu ben più che una vaga reminiscenza storica: essa era parte integrante di una concezione della storia nella quale la fine di Roma significava la fine del mondo nel senso escatologico" (*Ibid.*, pag. 180).

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 181-184.

come strumento di dominio. Per questo si erano avuti periodi di predominio ora dell'uno ora dell'altro potere; ma non era il potere politico in se stesso ad avere un significato sacro.

Un autore recente che, in linea con il pensiero di Del Noce, ritiene che sia proprio la modernità ad aver operato un cambiamento nei rapporti tra religione e politica è Emilio Gentile¹⁷. "Storicamente la sacralizzazione della politica è un fenomeno che ha avuto inizio con la nascita della democrazia moderna e con la politica di massa. [...] Concretamente, le prime forme di religione della politica sono apparse durante la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese, come insieme di credenze, di valori, di miti, di simboli e di riti che conferivano carattere e significato sacro alle nuove istituzioni politiche della sovranità popolare. Successivamente, alla diffusione della sacralizzazione della politica hanno dato impulso, nel corso dell'Ottocento, i vari movimenti culturali e politici, come il romanticismo, l'idealismo, il positivismo, il nazionalismo, il socialismo, il comunismo, il razzismo, che si proponevano come concezioni globali dell'esistenza umana, assumendo aspetti vari di religioni laiche, che volevano sostituire le religioni tradizionali con una nuova religione dell'umanità"¹⁸.

Gentile evidenzia come sia stato Rousseau il primo teorico della necessità della creazione di una *religione civile*, antagonista del cristianesimo, per la fondazione e la stabilità della democrazia. Nei secoli successivi dell'Ottocento e del Novecento divenne comune utilizzare il termine di *religione laica* per definire ideologie ed ideali che sostituivano la religione metafisica tradizionale con nuove concezioni umanistiche che divinizzavano l'uomo, la storia, la patria o la società. Quindi, si intende anche per *religione secolare* un sistema elaborato di credenze, miti, riti e simboli che conferisce carattere sacro a un'entità di questo mondo rendendola oggetto di culto, devozione e dedizione¹⁹.

Nel cercare di spiegare i motivi per cui si siano costituite queste nuove religioni, ci troviamo di fronte a diverse interpretazioni. Una prima lo considera un semplice espediente adottato consapevolmente per motivi di propaganda e di demagogia, ma per altri studiosi è necessario tener conto anche di altri elementi quali il bisogno umano di sottomettersi comunque

¹⁷ E. GENTILE, *Le religioni della politica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

¹⁸ *Ibid.*, pag. XV.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 3-4.

ad una fede per superare momenti di crisi sociali e la tendenza ad elevare l'uomo oltre se stesso per fargli vivere una vita superiore nella collettività alla quale appartiene²⁰.

Molti studiosi ritengono che la modernità non sia un processo di progressiva secolarizzazione, quanto piuttosto di metamorfosi del sacro che si manifesta nella politica o in altre dimensioni dell'attività umana²¹.

Storicamente, dalla teorizzazione dello stato assoluto nel quale l'autorità politica veniva praticamente divinizzata, si è passati, attraverso l'Illuminismo, alla sacralizzazione della società civile e della patria quali valori supremi per il cittadino moderno, tanto che Rousseau nel 1756 poteva scrivere: "Non appena gli uomini vivono in società hanno bisogno di una religione che ve li mantenga. Non è mai esistito e non esisterà mai un popolo senza religione; se nessuno gliene desse una, se la darebbe da sé o sarebbe ben presto annientato. In un qualunque Stato che possa esigere dai suoi membri il sacrificio della vita, chi non crede in una vita futura è necessariamente un vile o un pazzo; ma è fin troppo noto in che misura la speranza della vita futura può spingere un fanatico a disprezzare la vita terrena. Liberate il fanatico dalle sue visioni e dategli la stessa speranza come premio della virtù: ne farete un vero cittadino"²². Per il filosofo

²⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 8-14. "Le credenze religiose esprimono l'unità e l'identità di una collettività, mentre i riti sono forme di azione che servono a suscitare, preservare e rinnovare l'unità e l'identità di un gruppo sociale attraverso il loro riferimento ad entità sacre, che possono essere oggetti, animali, persone, idee. Le credenze comuni relative a oggetti sacralizzati, come la bandiera, la patria, una forma di organizzazione politica, un eroe o un avvenimento storico, sono credenze obbligatorie nel senso che la comunità non tollera che siano apertamente negate o profanate" (*Ibid.*, pagg. 14-15).

²¹ Cfr. *ibid.*, pag. 20. Gentile menziona in proposito: M. ELIADE, *Il sacro e il profano* (1957), Torino 1984; P. E. HAMMOND (a cura di), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley 1985; J. A. BECKFORD (a cura di), *New Religious Movements in a Rapid Social Change*, London 1986; G. FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Roma-Bari 1986; C. REVIÈRE - A. PIETTE (a cura di), *Nouvelles idoles, Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris 1990; J. J. WUNENBURGER, *Le sacré*, Paris 1981; G. KEPEL, *La revanche de Dieu*, Paris 1991; R. BASTIDE, *Il sacro selvaggio*, Milano 1975; G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994.

²² J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1994, pag. 62.

ginevrino la democrazia aveva bisogno di una professione di fede civile con alcuni chiari e semplici dogmi quali: l'esistenza della divinità, la vita futura, la felicità dei giusti e la punizione dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi. Inoltre doveva essere vietata l'intolleranza e con essa tutte le religioni che la praticavano, ma la fedeltà agli articoli della religione civile doveva essere assoluta, tanto da prevedere l'esilio per chi non li avesse riconosciuti e la morte per chi li avesse rinnegati dopo averli accettati²³.

La prima realizzazione pratica di una religione civile si ebbe con la rivoluzione americana. "Educati nella tradizione religiosa e civica del puritanesimo, oltre che nella filosofia illuminista, gli artefici della Rivoluzione americana vissero gli avvenimenti della guerra di indipendenza come una esperienza religiosa, interpretandoli attraverso i miti escatologici del millenarismo protestante. Essi erano convinti di essere un nuovo popolo scelto da Dio, il nuovo Israele, per attuare nella storia la volontà divina e contribuire alla rigenerazione e alla salvezza dell'umanità. La guerra di indipendenza e la fondazione degli Stati Uniti erano paragonate a un nuovo esodo, al raggiungimento della terra promessa e alla fondazione di una nuova Gerusalemme, la città sulla collina, destinata a diventare faro di luce per tutta l'umanità. I Padri fondatori, dopo la loro morte, furono glorificati come numi terrestri e collocati nel Pantheon della nazione. Monumenti e templi furono dedicati alla loro memoria. Washington fu santificato come un novello Mosè che aveva liberato il nuovo Israele dalla schiavitù portandolo nella terra promessa della libertà e dell'indipendenza. Il giorno della sua nascita (19 febbraio) divenne festa federale. Gli americani consideravano la nascita degli Stati Uniti un evento pari per importanza alla nascita di Cristo, l'inizio di una nuova epoca della storia, in cui il popolo americano aveva la missione di rigenerare l'umanità. Il mito della rigenerazione, che avrà un posto centrale in tutte le religioni della politica, era presente nella cultura americana fin dall'inizio della repubblica, non solo come ideale proiettato verso una attuazione futura, ma come realtà effettiva operante nella coscienza, nei valori, nei principi della nuova società americana: gli emigrati dall'Europa conquistavano nella libertà e nella eguaglianza una nuova dignità di cittadini"²⁴.

Questa lunga citazione dal libro di Gentile ritengo che abbia posto le premesse per comprendere quanto sia successo poco dopo in Europa,

²³ Cfr. *ibid.*, pag. 203.

²⁴ E. GENTILE, *Le religioni ...*, cit., pag. 34.

prima di tutto in Francia e poi anche negli altri paesi. Al pari della rivoluzione americana, anche quella francese si svolse in un clima di effervescenza religiosa, messianica ed escatologica. Si pensava che fosse giunto il momento d'inizio di una nuova epoca con nuovi simboli e nuove pratiche rituali, quali l'altare della Patria, l'albero della libertà, la coccarda tricolore, il nuovo calendario; furono sacralizzati gli ideali e gli eventi della Rivoluzione; la Dichiarazione dei diritti e la Costituzione divennero le nuove Tavole della Legge, oggetto di culto e di venerazione. Anche in Francia, come in America, si riteneva che lo stato nato dalla rivoluzione avesse una missione universale nei confronti di tutta l'umanità, ma in Europa i movimenti culturali e politici che si richiamavano agli ideali della rivoluzione si misero presto in antagonismo con le religioni tradizionali e, a differenza degli Stati Uniti, non operarono solo per l'istituzione di una religione civile da affiancare alle religioni tradizionali, ma si posero ben presto in radicale alternativa.

L'epoca successiva alla rivoluzione francese vide sorgere una schiera di nuovi profeti e nuovi fondatori di religioni della società, dell'umanità, della nazione, mentre contemporaneamente in tutti gli stati si istituivano nuove feste civiche, nuovi simboli e nuovi riti utilizzando il controllo dell'istruzione scolastica e militare come mezzo di formazione e propaganda del nuovo modello di cittadino. L'esaltazione dei nazionalismi sfociò nella tragedia della Prima Guerra Mondiale, ma, dopo di essa, ripresero vigore le ideologie di massa che puntavano sul desiderio di riscatto e di rigenerazione: il fascismo, il nazismo ed il comunismo, per quanto diversi negli ideali e nei mezzi per raggiungerli, hanno in comune l'aspirazione a porsi come depositari di una missione sacra ed universale da compiere. Tra gli studiosi che hanno evidenziato il carattere religioso di questi movimenti, riportiamo questi ulteriori esempi tratti dal libro di Gentile.

"Alla religione politica assegnò un ruolo essenziale nell'interpretazione del totalitarismo anche il politologo Sigmund Neumann, autore del primo studio sistematico e comparativo sugli Stati totalitari, pubblicato nel 1942 negli Stati Uniti dove era esule. L'impulso che muove il partito totalitario, osservava lo studioso tedesco citando l'esempio del partito fascista, «è senza dubbio connesso con il suo carattere spirituale, si potrebbe dire quasi semi-ecclesiastico: Il partito è l'assertore di una fede che permea tutti gli aspetti del destino umano e si estende fino alla regione dell'assoluto [...] Il partito ha la sua gerarchia, i suoi rituali, i suoi dogmi, i suoi seminari. Esso offre ricompense spirituali e punizioni, e attua la sua missione

Capitolo 2

amministrando anche pene e piaceri materiali. Il fanatismo diventa la qualità più importante dei seguaci zelanti; gli eretici devono essere convertiti o messi al rogo» [...] In tal modo, il partito totalitario diventava esso stesso una Chiesa, che voleva conquistare le anime dei suoi aderenti; per questo il totalitarismo era destinato ad entrare in conflitto con le religioni tradizionali: «Le dittature moderne sono *religioni politiche* (religioni di questo mondo certamente). E in effetti la loro sopravvivenza dipende dalla loro vittoria finale sulla religione. Poiché la religione rappresenta la sfida suprema al dominio totalitario, le forze religiose possono essere l'estrema protezione contro le pretese totalitarie»²⁵.

Neumann mette dunque in evidenza la pretesa di questi movimenti politici di voler dominare sulla totalità della vita; l'esempio seguente mostra invece quali effetti politici possa procurare il fervore religioso. "Dal fascino religioso del comunismo stalinista fu conquistato un colto e sofisticato teorico della politica, l'inglese Harold Laski, militante laburista, il quale riteneva nel 1943 che l'Unione Sovietica «avesse trovato una specie di fede nella vita la quale poteva tener luogo di altre credenze soprannaturali»: «credo che l'Unione Sovietica abbia scoperto il segreto del vigore e quindi i mezzi per quella fede comune che unisce gli uomini nella pace». Per questo, egli era indulgente verso la spietata durezza della dittatura stalinista, ritenendo che essa fosse conseguenza di circostanze politiche contingenti, ma anche dell'autentico fervore religioso che animava il bolscevismo [...] Per comprendere il carattere dei bolscevichi e della loro politica, aggiungeva Laski, bisognava pensare alla forza interiore che aveva mosso i grandi rivoluzionari della storia come Maometto, Lutero, Calvino, Cromwell, per i quali era moralmente odioso e sbagliato tutto ciò che metteva in pericolo la loro concezione della rivoluzione [...] Con i puritani i bolscevichi condividevano la coscienza di sentirsi gli eletti e i predestinati precursori di un ordine futuro prestabilito, il fanatismo della fede nella propria verità e nel suo inevitabile trionfo, il disprezzo per le abitudini normali della natura umana, l'odio per le mezze misure, la convinzione che chiunque si opponga alla loro verità è un agente del demonio e deve essere immediatamente annientato [...] «Essi posseggono la verità e moriranno piuttosto che rinunciare ad imporla»²⁶.

²⁵ *Ibid.*, pagg. 101-102. Le citazioni tra virgolette basse sono tratte da: S. NEUMANN, *Permanent Revolution. Totalitarianism in the Age of International Civil War*, London-Dunmow 1965.

²⁶ *Ibid.*, pag 65-67. Le citazioni tra virgolette basse sono tratte da: H. J. LASKI,

2.1.3 L'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano

Abbiamo visto come le nuove concezioni politiche della modernità, sfociate nei nazionalismi ottocenteschi e poi nei totalitarismi del XX secolo, presentino caratteri di religioni secolarizzate. Di fronte a tale innegabile constatazione dei fatti, è necessario cercare una giustificazione di tale risacralizzazione della politica. Oltre alle motivazioni di carattere psicologico e pragmatico riferite da Gentile, una motivazione più filosofica che ha trovato un certo consenso è quella di Karl Löwith. Questi ritiene che negli ultimi secoli si sia affermato un tipo di filosofia della storia che postula un «compimento temporale» del movimento storico. Per Löwith questo manifesta un'impronta teologica, poiché mantiene un impianto escatologico e sostituisce alla fede l'idea di progresso. Egli intende questa forma di filosofia della storia come se fosse conseguenza di una dissoluzione della visione religiosa e ne conservi una traccia. Con parole di Rossi, della prefazione al libro di Löwith: "Da ciò deriva il suo carattere paradossale di essere «cristiana nella sua origine e anticristiana nel suo risultato»"²⁷.

E lo stesso Rossi riassume la critica di Löwith indicando che proprio la trasposizione secolarizzata della visione religiosa sarebbe la causa dell'inevitabile fallimento della filosofia della storia come scienza: "Se «gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo», l'affermazione del significato del processo storico risulta legittima soltanto sul terreno della fede, e non può venir giustificata in termini razionali. In quanto si colloca nella prospettiva dell'attesa e della speranza, essa riposa sulla convinzione intima, e del tutto personale, che questa attesa sarà soddisfatta e che questa speranza sarà attuata; e perciò è del tutto indifferente rispetto alla prova dei fatti. Ma per questo stesso motivo essa non può diventare la base di un sapere scientifico"²⁸.

Reflections on the Revolution of our Time, London 1943.

²⁷ P. ROSSI, *Prefazione a K. LÖWITH, Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, pag. 13. Le citazioni tra virgolette basse sono parole di Löwith.

²⁸ *Ibid.*, pag. 13.

Löwith riassume brevemente la sua posizione con queste parole: “Gli storici greci indagarono e narrarono storie che si incentravano su un grande avvenimento politico; i Padri della Chiesa svilupparono dal profetismo ebraico e dall’escatologia cristiana una teologia della storia imperniata sugli eventi sopra-storici della creazione, dell’incarnazione e della redenzione; l’uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento e applicandoli a un numero sempre crescente di conoscenze empiriche, che rendono problematici sia l’unità della storia del mondo sia il suo progresso. Sembra che le due grandi concezioni dell’antichità e del cristianesimo – il movimento ciclico e l’orientamento escatologico – abbiano esaurito le possibilità fondamentali della comprensione della storia. Anche i tentativi più recenti di interpretazione della storia non sono nient’altro che variazioni o contaminazioni di questi due principi”²⁹.

Del Noce non concorda nel ritenere che la filosofia della storia marxista sia una secolarizzazione dell’escatologia cristiana, ma prima di esaminarne i motivi pensiamo che sia utile seguire brevemente l’analisi condotta da Löwith sul materialismo storico marxista.

Per Löwith l’importanza centrale del senso storico di Marx appare già per la prima volta nella dissertazione su Democrito ed Epicuro del 1841, nella quale si pone il problema del significato storico della filosofia degli epigoni. Dopo le filosofie sistematiche e contemplative, quali sono ad esempio quelle di Aristotele ed Hegel, devono necessariamente seguire mutamenti rivoluzionari per non rassegnarsi a «riprodurre in cera, in gesso o in rame» ciò che il maestro aveva scolpito «in marmo di Carrara»³⁰. Per Marx è giunto il momento di abbandonare una filosofia astratta per realizzare una filosofia della prassi: con la società capitalistico-borghese si chiude la preistoria della società umana e si passa alla storia. “In un primo schizzo della società futura Marx descrive questo terreno regno di Dio. Nella storia precedente è un fatto incontestabile che gli individui siano diventati, con l’espandersi della loro attività su una scala storico-universale, sempre più schiavi di una potenza estranea, cioè il capitale, o

²⁹ K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pagg. 39-40. Sulle diverse concezioni di filosofia della storia cfr. J. CRUZ CRUZ, *Filosofía de la historia*, EUNSA, Pamplona 1995, pagg. 75 e ss.

³⁰ Le espressioni tra virgolette basse sono le parole usate da Marx nella dissertazione per indicare graficamente il lavoro sterile di discepoli meramente scolastici che non sanno andare oltre gli insegnamenti del maestro.

più esattamente del sistema di produzione capitalistico, che nel mondo moderno rappresenta qualcosa come il fato nell'antichità. Questa potenza fatale è divenuta sempre più massiccia, e non ci si può sottrarre ad essa"³¹.

Marx ritiene che la via d'uscita obbligata da questa situazione di oppressione consista nel rovesciamento della situazione sociale esistente, operato dalla rivoluzione comunista, il cui esito sarà quello di creare uomini nuovi per un mondo nuovo. "Il germe di questo uomo nuovo è per Marx la creatura più misera della società capitalistica, il proletario, che si è autoalienato fino all'estremo, poiché ha dovuto venderci per il salario al capitalista proprietario dei mezzi di produzione. Lontano da ogni troppo umana compassione per il destino individuale del proletario, Marx vede nel proletariato lo strumento storico per il raggiungimento del fine escatologico di tutta la storia attraverso una rivoluzione mondiale. Il proletariato è il popolo eletto del materialismo storico proprio perché è escluso dai privilegi della società dominante"³².

Secondo Marx la storia di ogni società precedente è storia di lotte di classe, ma nell'epoca della società capitalistico-borghese avviene una radicalizzazione dello scontro che porterà inevitabilmente ad un conflitto sociale decisivo³³.

"Un primo sintomo di questo imminente giudizio finale della storia sulla società attuale consiste nel fatto che «una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e (come Marx stesso) si unisce alla classe rivoluzionaria», come all'unica che tiene nelle sue mani il futuro. Perciò come in passato una parte della nobiltà era passata nel campo della borghesia, così ora una parte della borghesia passa nel campo del proletariato; ed in particolare passa in questo campo una parte degli ideologi borghesi che sono pervenuti ad una comprensione teorica del movimento storico nel suo insieme"³⁴.

A questo punto Löwith mostra come questa interpretazione della storia, che Marx ritiene «scientifica», nasconde in realtà affermazioni di carattere

³¹ K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pag. 55

³² *Ibid.*, pag. 57.

³³ Cfr. *ibid.*, pagg. 58-60.

³⁴ *Ibid.*, pag. 61. Le citazioni tra virgolette basse sono tratte dal *Manifesto del Partito Comunista*. Un'edizione italiana è in MARX - ENGELS - LASSALLE, *Opere*, a cura di E. Ciccotti, Società Editrice Avanti, Milano 1914, Vol 1, n. 4.

morale e “l’intero processo storico quale è delineato nel Manifesto del partito comunista, riflette lo schema generale dell’interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso”³⁵.

Infatti, pur ammettendo che la storia spirituale e politica di un’epoca sia conseguenza della sua base economica, “il fatto che «la storia della società fino ad oggi» mostra molteplici forme di opposizione tra una minoranza dominante e una maggioranza dominata, non giustifica la sua interpretazione e valutazione nel senso di uno «sfruttamento», e ancor meno l’aspettativa che ciò che finora è stato un fatto generale cessi necessariamente di essere tale nel futuro. Anche se Marx vuole spiegare «scientificamente» il fatto dello sfruttamento con la teoria del plusvalore, lo «sfruttamento» rimane ciononostante un giudizio morale; esso è qualcosa di assolutamente ingiusto, se commisurato ad una determinata idea della giustizia”³⁶.

Löwith osserva pure come, pur essendo una pseudo-forma del messianesimo ebraico-cristiano, la fede comunista ne manchi dei fondamenti: l’accettazione volontaria dell’umiliazione e della sofferenza³⁷. Inoltre ritiene che per Marx, ateista scientifico, la critica della religione sia un fatto compiuto, considerando il cristianesimo del suo tempo una struttura ideologica utile al capitalismo ma incompatibile con le norme dell’agire pratico del mondo³⁸.

Dicevamo che Del Noce considera sostanzialmente sbagliata l’analisi di Löwith: egli ritiene che la sua critica contenga un errore, nel quale incorrono molti studiosi del marxismo e che fa perdere di vista il carattere assolutamente nuovo dell’attuale situazione storica: pensare che il punto principale del marxismo sia la critica della società capitalista, mentre l’ateismo non sarebbe che un fatto contingente accettato acriticamente.

“[L’errore consiste nel ritenere che] per Marx la critica della religione «è già avvenuta», e su questa «riduzione della teologia all’antropologia» [Marx] non ha detto nulla di più di quanto avesse detto Feuerbach: ha accettato «per anticlericalismo» senza critica questa prospettiva, ma tutto il suo interesse

³⁵ K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pag. 65.

³⁶ *Ibid.*, pag. 63.

³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 66.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 67.

verte invece sulla critica della società capitalistica, mosso a ciò da ragioni etiche, di quell'etica in cui tutti i moralisti e tutti gli uomini sono praticamente d'accordo"³⁹.

Inoltre, Del Noce dichiara la sua completa opposizione con il pensiero di Löwith sul seguente punto:

"La filosofia della storia non è la semplice evoluzione del chiliasmo o la contaminazione contraddittoria del pensiero laico col chiliasmo. Invece il fatto che incontra il chiliasmo [...] significa semplicemente conservazione-superamento nella filosofia moderna di un certo cristianesimo (ossia il suo carattere storico)"⁴⁰.

Del Noce non nega un'interpretazione di tipo religioso del marxismo, ma la ritiene distinta da quella proposta da Löwith:

"Il difetto dell'interpretazione del Löwith sta nel fatto ch'egli pensa *questo carattere religioso come dipendente dalla trasposizione illegittima in una forma di pensiero laico di una prospettiva valida soltanto nel pensiero teologico*, mentre si tratta invece di una religione raggiunta nella riaffermazione-riforma di Hegel che porta al ritrovamento e alla conservazione *in una forma nuova* del pensiero messianico"⁴¹.

Per Del Noce dunque il punto principale dell'interpretazione del marxismo come nuova forma di messianesimo e di religione rigorosamente atea sta nella continuazione-superamento della filosofia hegeliana. In particolare, Del Noce fa risalire a Nietzsche l'idea della filosofia della storia come contraddittoria forma secolarizzata della teologia della storia, ma, distaccandosi da quest'idea per concordare invece con Flamm⁴², pensa che il ricorso di Marx all'economia politica sia dovuto proprio alla volontà di fondare la storia su una base materiale, sottraendola ad una visione mitica, per poi diventare un totalitarismo che esige una sottomissione totale, quindi, solo in tal senso, religiosa.

³⁹ A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pag. 131.

⁴⁰ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pag. 123.

⁴¹ A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pagg. 123-124.

⁴² L. FLAMM, in «Revue Internationale de Philosophie», n. 45-46, 1958, pag. 363. La citazione di Flamm fatta da Del Noce non riporta il titolo dell'articolo.

È ben vero che anche Löwith riconosce che Marx critica Feuerbach poiché, coincidendo nel momento iniziale di considerare che Dio non è che una proiezione dell'uomo e che l'essenza della teologia è l'antropologia, poi lo supera: "Se accettiamo con Feuerbach che il mondo religioso è soltanto una proiezione di quello umano, ci dobbiamo chiedere: perché in generale quest'ultimo proietta il primo e si crea una sovrastruttura religiosa? Con questa domanda Marx si rivela più critico di Feuerbach, il cui umanesimo era ancora un ateismo teologico [...] Il compito del materialismo storico consiste dunque nell'analizzare le particolari contraddizioni e necessità entro il mondo reale che rendono possibile una religione [...] Marx è convinto che la morte definitiva della religione verrà apportata da questa volontà di felicità terrena, forma secolare dell'esigenza soteriologica. La vera critica della religione non consiste quindi nel suo semplice rifiuto (Bauer) e neppure nella sua semplice umanizzazione (Feuerbach), bensì nell'esigenza positiva di creare condizioni che privino la religione della sua fonte e della sua ragione d'essere [...] Per Marx [l'ateismo] non è più un problema teologico, ossia non è più una lotta contro *dei* pagani e cristiani, ma contro *idoli terreni*"⁴³.

Per Del Noce però questa critica non coglie l'elemento centrale di novità del pensiero marxista rispetto a Feuerbach ed anzi sembrerebbe che la spinta verso la rivoluzione sia dettata, in fondo, da esigenze morali di giustizia⁴⁴.

Riguardo ai rapporti tra Marx ed Hegel, Löwith precisa come il materialismo storico rappresenti il compimento della filosofia hegeliana, la «realizzazione» materialistica dell'idealismo hegeliano. "Il principio fondamentale di Marx è quello stesso di Hegel - l'unità di ragione e realtà, di essenza universale e di esistenza particolare. Nella compiuta collettività comunista ciascun individuo ha attuato la sua particolare essenza umana come esistenza universale, di carattere politico-sociale. Facendo così proprio il principio di Hegel, Marx poteva dire di rimproverare a Hegel non la sua affermazione teoretica della realtà della ragione ma la sua mancata realizzazione pratica. Invece di criticare teoricamente in nome della ragione l'intera realtà esistente e di trasformarla praticamente, Hegel accettò la storia politica e religiosa come razionale in sé. Dal punto di vista critico e rivoluzionario di Marx tale assunzione è «il più crasso materialismo», e il marxismo è il vero idealismo! [...] Il messianesimo

⁴³ K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pagg. 68-70.

⁴⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pagg. 160-164.

marxistico trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo «materialismo» la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia, mentre Hegel, per cui la fede è soltanto un modo della ragione o del «percepire», decise al punto critico del suo sviluppo spirituale di conciliarsi col mondo quale esso è. In confronto a Marx la filosofia di Hegel è realistica”⁴⁵.

Anche su quest’ultimo punto Del Noce non potrebbe concordare in quanto il superamento di Hegel fatto da Marx non è motivato da una tensione escatologica, che renderebbe il marxismo meno materialista, ma dalla necessità intrinseca del marxismo di identificare religione e politica.

In accordo con Voegelin, Del Noce ritiene che lo spirito di modernità, quale fondamento dei movimenti politici moderni, debba essere interpretato in modo del tutto diverso: esso è diretta conseguenza dell’immanentizzazione dell’*eschaton* cristiano ed il fattore che ne promuove l’evoluzione è lo gnosticismo⁴⁶.

Voegelin ricorda come per il cristianesimo, l’uomo e la natura hanno un compimento soprannaturale, ma se tale adempimento trascendente viene immanentizzato, si compie un errore teorico, dando alla storia un significato che non ha. Il movimento ed il fine, che sono i due aspetti del simbolismo cristiano del destino soprannaturale, ricompaiono nell’immanentizzazione come progressismo ed utopismo, e nel loro complesso costituiscono il misticismo attivista rivoluzionario⁴⁷.

Per spiegare le cause del tentativo di immanentizzazione dell’*eschaton* cristiano, Voegelin ritiene di trovare motivi sufficienti nella mancanza di un adeguato vigore spirituale, che è invece richiesto dal cristianesimo per vivere integralmente la fede: in proposito si richiama a ciò che accadeva alle masse dell’alto Medioevo, coinvolte nell’orbita cristiana, ma con poco vigore spirituale, le quali più che tornare al paganesimo, potevano essere attratte da esperienze prossime alla fede, ma che allo stesso tempo fossero un po’ meno esigenti; in tal senso la gnosi era una cultura religiosa viva sulla quale era possibile ripiegare⁴⁸.

⁴⁵ K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pagg. 71-72. Le citazioni tra virgolette basse si suppone che siano parole di Marx, ma non ne è riportata la fonte.

⁴⁶ Cfr. A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pagg. 17-18.

⁴⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova...*, cit., pagg. 190-192.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 193-195.

“Il tentativo di immanentizzare il significato dell’esistenza è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione della fede; e le esperienze gnostiche offrono questa più salda presa perché esse dilatano l’anima a tal punto da includere Dio nell’esistenza dell’uomo. Questa dilatazione impegna varie facoltà umane e quindi è possibile una varietà di gnosi secondo la facoltà che predomina nell’atto con cui si prende possesso di Dio. La gnosi può essere soprattutto intellettuale e assumere la forma di una penetrazione speculativa del mistero della creazione e dell’esistenza, come per esempio nella gnosi contemplativa di Hegel o di Shelling. O può essere soprattutto emozionale e assumere la forma di una inabitazione della sostanza divina nell’anima umana, come per esempio nei *leaders* paracletici delle sette. O può essere soprattutto volontaristica e assumere la forma di una redenzione attivistica dell’uomo e della società come nel caso degli attivisti rivoluzionari tipo Comte, Marx o Hitler. Queste esperienze gnostiche, in tutta la loro varietà, sono il centro da cui si irraggia il processo di divinizzazione della società, perché gli uomini che si abbandonano a queste esperienze divinizzano se stessi sostituendo alla fede in senso cristiano una più concreta partecipazione alla divinità”⁴⁹.

2.1.4 Il marxismo come religione atea

Riconsiderando brevemente i punti toccati nel paragrafo precedente, Del Noce dissente dall’analisi di Löwith nel punto in cui questi ritiene che Marx abbia avuto celate motivazioni di carattere morale derivanti dalla sua formazione ebraico-cristiana. Da parte nostra pensiamo che la critica di Löwith possa servire a mettere in evidenza una contraddizione interna al

⁴⁹ *Ibid.*, pagg. 195-196. Anche Ocariz giunge alla conclusione che il fondamento della critica marxista sia l’ateismo positivo che rivendica per l’uomo la posizione di essere supremo. “La perfetta e assoluta identità (assenza di composizione e di differenze interne) che corrisponde soltanto a Dio - vero Essere Supremo - è reclamata per il mondo. Ne consegue la necessità marxista di affermare l’identità dialettica dell’uomo e della natura, della teoria e della prassi, della società con se stessa (senza Stato né classi), ecc. Perché il riconoscere una composizione, un’assenza irriducibile di identità nel mondo, renderebbe necessario il ricorso a un Essere superiore e creatore del mondo, cioè a Dio” (F. OCARIZ, *Il marxismo. Ideologia della rivoluzione*, Edizioni Ares, Milano 1977, pag. 123).

marxismo (nel senso che non si può parlare di ingiustizia se non si crede nella giustizia), ma non serve a spiegarne l'origine, come era intenzione di Löwith. Invece, giustamente secondo noi, Del Noce sottolinea come in Marx non ci sia alcuna preoccupazione morale previa alla sua critica del capitalismo: è la stessa prassi rivoluzionaria che origina la filosofia, la politica e la morale. Per Marx sarà la storia stessa a giudicare del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto ed in questo senso la prassi rivoluzionaria diventa anche religione.

Quindi, per Del Noce, la religiosità del marxismo non è conseguenza di una sua derivazione dal messianesimo, ma è conseguenza dello stesso progetto politico di trasformazione radicale della società che, in quanto radicale, pretende di coinvolgere ogni aspetto umano, forgiando, attraverso la prassi, un uomo nuovo totalmente libero da tutti i mali che finora l'avevano afflitto. Per questo, il progetto politico è anche un progetto religioso.

In questa prospettiva, Del Noce concorda con Voegelin, poiché ritiene che quest'ultimo, pur parlando di una progressiva immanentizzazione delle attese escatologiche, colga come il punto di partenza del processo non sia una religiosità trascendente, ma sia la ricerca umana di una divinizzazione di se stessi (essendo questa, in fondo, la caratteristica specifica della gnosi: una conoscenza umana che vuol essere divina, in quanto salvifica e risolutiva di tutti i mali).

Se si vuol trovare una differenza tra il pensiero di Voegelin e quello di Del Noce, questa sta nella diversa accentuazione dei caratteri della gnosi antica. Come abbiamo già detto, quando Del Noce si riferisce allo gnosticismo rivoluzionario, usa il termine di «nuova gnosi», dove per «nuova» intende postcristiana, decaduta o degenerata:

“Non si può infatti sostituirlo con quello di millenarismo anche se esso servirebbe a indicare la presenza, nel mondo attuale, di un archetipo che sembra il più lontano possibile dalla mentalità scientifica, perché nelle forme dette millenaristiche la trasfigurazione della condizione umana nel mondo avviene per intervento divino, mentre il tratto essenziale dell'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano è il passaggio all'idea per cui l'uomo è capace di autoredenzione, vale a dire di conseguire la salvezza mediante l'azione; è la convinzione per cui l'avvento del regno della perfezione sulla terra si compirà per effetto dell'iniziativa umana”⁵⁰.

⁵⁰ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pag. 20.

Capitolo 2

La gnosi si presenta dunque come un surrogato dell'autentica fede cristiana, troppo esigente ed eroica per la massa dell'umanità attratta nell'orbita cristiana. Ma è un surrogato che comunque soddisfa il bisogno pratico di essere sottratti all'abisso della disperazione e del nulla⁵¹.

È una gnosi che attribuisce all'uomo il potere creatore, che sostituisce l'autoredenzione umana alla redenzione da parte di Dio, che nega semplicemente il cristianesimo, considerato come proiezione dello spirito umano, e dunque si afferma come forma di religiosità attivistica e rivoluzionaria, ma rigorosamente atea.

Volendo riassumere i caratteri che Del Noce attribuisce al marxismo come gnosi rivoluzionaria, possiamo dire come prima cosa che esso è *una riaffermazione della filosofia della storia dopo lo storicismo*, continuando a mantenere i caratteri di entrambi: è storicismo poiché rinuncia a considerare la storia come un processo necessario, determinato dall'alto, affidandola invece all'azione umana; ed è filosofia della storia per l'aspetto di fede e speranza in un compimento futuro, di religione atea che resta comunque religione⁵².

In secondo luogo esso è *un tentativo di conservazione del sacro*, non in una religione trascendente, ma *in una religione atea*, coincidente con la filosofia della storia, dopo la morte di Dio e del divino⁵³.

In terzo luogo il marxismo è «la filosofia moderna nel suo aspetto in cui si presenta come laica, cioè oltrepassante definitivamente il pensiero trascendente, che diventa religione» ed in tal senso si presenta come *una rivoluzione totale* che raggiunge le masse: è un hegelismo che elimina la distanza tra il filosofo e la massa; perciò è una filosofia che diventa politica e religione allo stesso tempo, proponendosi come rivoluzione liberatrice da ogni male⁵⁴.

Infine esso è una filosofia *ante factum*, per cui, per un politico marxista, gli errori pratici sono conseguenza di errori teoretici di interpretazione⁵⁵.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pag. 21.

⁵² Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pag. 111.

⁵³ Cfr. *ibid.*, pag. 112.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 118-119.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 120.

Dagli elementi caratteristici esposti sopra deriva, per la filosofia marxista, che essa, in quanto puramente razionale, si fa religione come rigoroso ateismo; diventando religione, assume l'aspetto di verità liberatrice, per una liberazione del tutto mondana, storica e sociale; ma il senso della liberazione non è morale, poiché all'etica viene sostituito il «senso della storia» a cui consegue che è solo alla storia che si deve render conto delle proprie azioni (si è fatti responsabili dalla storia): perciò la liberazione sfocia presto nel totalitarismo; infine, in rapporto a quanto detto sopra, l'ateismo non ha carattere accidentale bensì positivo e politico: è la condizione necessaria per la realizzazione di una nuova civiltà e per una radicale trasformazione del mondo⁵⁶.

“È a questo punto che possiamo renderci conto delle corrispondenze prima osservate tra il marxismo ed il pensiero biblico: esse si danno non già perché il marxismo debba essere spiegato a partire da una categoria del pensiero profetico e messianico estraneo alla filosofia, ma perché *nel dominio delle religioni è l'esatta antitesi del cristianesimo*. Dal che si potrebbe trarre anche un motivo apologetico: la radicale antitesi del cristianesimo, la «religione atea», è costretta necessariamente a trascriverne le figure, in senso immanentistico”⁵⁷.

2.1.5 Anticipazioni gnostiche del pensiero di Hegel e di Marx

Abbiamo già mostrato nel primo capitolo, in particolare nei paragrafi 1.4.12 e 1.4.13, come Voegelin ritenga di ritrovare elementi gnostici nel pensiero di Hegel e Marx, tuttavia conviene soffermarsi ancora su tale questione, considerando brevemente anche l'analisi storica condotta da Ernst Topitsch, che fornisce nuovi elementi in sostanziale accordo anche con l'interpretazione delnociana. Topitsch traccia un percorso che, partendo dallo Pseudo-Dionigi e passando per Gioacchino da Fiore, Mastro Eckhart e Niccolò Cusano, trova elementi di notevole importanza nella cabbala luriana e nelle speculazioni di F. C. Oetinger, il "mago del sud"⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 120-122.

⁵⁷ *Ibid.*, pag. 123.

⁵⁸ Cfr. E. TOPITSCH, *Per una critica del marxismo*, Bulzoni Editore, Roma 1977, pagg. 42-43. F. C. Oetinger (1702 - 1782) si dedicò alla teologia, alla medicina, alle scienze naturali e credè un sistema mistico teosofico. È detto il mago del sud in contrapposizione al suo contemporaneo J. G. Hamann che è chiamato il mago

Capitolo 2

Per quanto riguarda la cabbala di Luria, Topitsch ritiene rilevante, rispetto alla cabbala medievale, la novità di considerare la salvezza di Israele come indissolubilmente legata alla salvezza di tutte le cose. "Così il giudaismo, nel suo nuovo esilio, ha costruito un'ideologia apocalittica (del tutto comprensibile anche dal punto di vista pratico-politico) in base alla quale la propria salvazione finale coincide con la salvazione finale di ogni creatura"⁵⁹.

Come gli gnostici, anche Oetinger insegna che la creazione visibile proviene da una caduta dall'invisibile, ma l'uomo può salvare la natura unendosi con Dio nel manifestare lo spirito supremo. Il processo di conoscenza sviluppato da Oetinger riprende quello di Scoto Eurigena ed anticipa quello hegeliano: la conoscenza del tutto conduce a quella delle parti e quindi di nuovo all'unità, di modo che le parti hanno una collocazione precisa nel tutto⁶⁰.

Ma Oetinger, oltre a riprendere le speculazioni teosofiche gnostiche, riprende anche le concezioni storiche escatologiche di origine gioachimita del pietismo svevo. Le sue speculazioni sulla società perfetta futura assumono forme concrete di attuazione. Nel suo pensiero, come spiega Topitsch, "il regno di Dio mostra un carattere marcatamente democratico, dovuto probabilmente alla opposizione dei pietisti verso l'assolutismo e il potere temporale della Chiesa: tutti gli uomini sono uguali e deve essere abolita perfino la proprietà privata; non v'è bisogno di denaro né di potere. Questa «abolizione dello Stato» e la sua sostituzione con una società ideale di tipo comunista, nonostante i caratteri cristiani, si presenta addirittura come un'anticipazione di Marx, mentre viceversa in quest'ultimo, nonostante la secolarizzazione e il fondamento apparentemente materialistico della sua dottrina sociale, sono ancora vivi elementi all'origine religiosi ed escatologici. In tal modo si è delineato il punto di contatto più significativo sotto il profilo storico tra la tradizione gnostico-escatologica e le dottrine hegeliane e marxiane, le cui straordinarie analogie sistematico-strutturali possono essere spiegate anche nella loro genesi"⁶¹.

del nord.

⁵⁹ *Ibid.*, pag. 45.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 46.

⁶¹ *Ibid.*, pagg. 47-48.

Concordando con Taubes⁶², anche Topitsch ritiene che la stessa dialettica hegeliana sia fondata sulla concezione gnostica della potenza del negativo e sul suo superamento: "nel pensiero del giovane Hegel il motivo fondamentale della gnosi, cioè il problema del negativo e del suo superamento, ha avuto un ruolo molto importante e ha portato lentamente alla nascita della dialettica"⁶³.

Per Topitsch, lo schema triadico di liberazione è riconoscibile in Hegel già negli scritti del periodo di Tubinga e di Berna. La «religione popolare» dell'antichità per Hegel era «decaduta» in una fredda ed autoritaria ortodossia cristiana, e quest'ultima poteva essere superata con la «riconciliazione» in un futuro «regno di Dio»⁶⁴.

Parimenti Hegel considera il processo del mondo come una separazione dell'unità originaria nella molteplicità di individui finiti; e questa fase negativa, ma necessaria, viene poi eliminata nell'unità vivente del molteplice nella vita dello «Spirito». Anche nella conoscenza, la riflessione dell'intelletto «isola» i singoli concetti, separati gli uni dagli altri, che verranno poi riconciliati nello Spirito⁶⁵. "L'analogia tra tali speculazioni ed il motivo gnostico-neoplatonico della causa prima, che allontana da sé il mondo o si differenzia in esso, con il motivo della separazione delle scintille spirituali nella materia è chiara quanto quella con la credenza che il mondo caduto possa ricongiungersi e riconciliarsi con la sua origine divina per mezzo di un sapere superiore alla semplice ragione. Tale somiglianza diviene ancor più marcata nei concetti di «alienazione» ed «estraniazione» che incontriamo nella *Fenomenologia dello Spirito*: l'Assoluto deve estraniarsi in un Altro, in un Negativo, per raggiungere la vera unità con sé stesso e la sua perfezione nella via che passa attraverso l'estraniazione e il suo superamento"⁶⁶.

Ma Hegel ha considerato anche i rapporti storico-sociali ed economici come processi dialettici ed è nella storia che si compie la finitizzazione e la

⁶² Cfr. J. TAUBES, *op. cit.*, pag. 35.

⁶³ E. TOPITSCH, *Per una critica ...*, cit., pag. 49. In proposito si ricordi anche quanto detto nel paragrafo 1.4.12 sulla critica di F. C. Baur, che considera la teosofia di Böhme come collegamento tra la gnosi antica ed Hegel.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 49.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 50.

⁶⁶ *Ibid.*, pagg. 50-51.

temporalizzazione del Dio-Spirito; quindi la sua teodicea gnostica si sviluppa come filosofia della storia. Anche la sua teoria del lavoro prepara la strada alle dottrine marxiste: nelle *Lezioni di Jena* Hegel applica i modelli gnostici al rapporto tra i lavoratori, i prodotti del lavoro ed il loro scambio; nel lavoro l'uomo si estranea facendosi cosa e tale estraniamento rappresenta l'emergere dell'interiorità della realtà esterna quale fase necessaria dell'autorealizzazione dell'uomo e dello Spirito; d'altra parte il processo porta alla costruzione comune di un mondo materiale formato da prodotti umani⁶⁷.

“Con la sua applicazione alla storia e al processo lavorativo [la dialettica] esce dall'ambito di speculazioni teosofiche incontrollabili per entrare in quello dei dati controllabili, e quindi in concorrenza con i metodi sviluppati dalle scienze per la descrizione e la spiegazione dell'accadere fisico e sociale. Sembra tuttavia che il metodo dialettico possa dare ottimi risultati anche in questi campi: Hegel e altri pensatori hanno saputo trovare dappertutto tale ritmo”⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 51-53.

⁶⁸ *Ibid.*, pag. 53. Al riguardo Topitsch fa della dialettica una critica radicale ed un po' sommaria: "L'applicabilità e infallibilità universale della dialettica è soltanto fittizia, perché in realtà si fonda sulla straordinaria indeterminatezza di ciò che si considera come dialettico, e soprattutto sull'uso estremamente vago del termine «negazione». Se nella teosofia gnostica il «negativo» aveva un significato abbastanza chiaro per il suo rapporto con l'esperienza fondamentale dell'oppressione del reale e con il desiderio del suo superamento, l'estensione della dialettica a tutti gli ambiti del reale è possibile solo a prezzo dello svuotamento totale del concetto di negatività. Come ha dimostrato la critica già da lungo tempo, con questa espressione si designano i rapporti più svariati: contraddizione logica, confutazione scientifica, rifiuto di un valore, trasformazioni fisiche, conflitti sociali, serie di stati di sviluppo e infine qualsiasi tipo di mutamento e di diversità. Così, praticamente, ogni dato di fatto può essere inserito come «negazione» o «negativo» nel ritmo dialettico [...] Di conseguenza ognuno può inserire nello schema dialettico tutto ciò che nega o rifiuta, considerandolo come stadio transitorio «negativo», creandosi così la piacevole convinzione che quel «negativo» è definitivamente condannato a essere superato da una «negazione della negazione». Alla luce di tali concezioni la dialettica appare come una delle formule vuote così frequenti nella filosofia, che devono la loro straordinaria popolarità e il loro successo universale proprio alla loro vuotezza e manipolabilità" (*Ibid.*, pagg. 53-54).

Ma questa perfetta costruzione teorica nella quale lo Spirito del mondo aveva ormai raggiunto il suo scopo, poneva il problema ai discepoli di Hegel su come si potesse proseguire a vivere secondo una filosofia totale. Per superare questa difficoltà Marx trovò una facile scappatoia proprio con l'aiuto della dialettica spingendo la filosofia hegeliana dalla terza (la sintesi) alla seconda fase (l'antitesi), considerandola come espressione di una scissione del reale portata al grado estremo, che richiede un superamento dialettico: "Così Marx nella sua tesi di laurea del 1841 scrive, in una terminologia ancora del tutto hegeliana: «Mentre la filosofia si è chiusa in un mondo perfetto, totale, la determinatezza di tale totalità dipende soprattutto dal suo sviluppo, che è la condizione della forma che la sua trasformazione assume in un rapporto pratico con la realtà; così la totalità del mondo è ormai disgiunta in se stessa e tale disgiunzione è spinta all'estremo ... Il mondo è quindi lacerato e si contrappone a una filosofia in sé totale». Ma nella storia esistono momenti in cui la filosofia abbandona la sua posizione contemplativo-concettuale ed entra nella storia del mondo come forza pratica. È quindi necessario che la filosofia hegeliana, estesa al mondo, si rivolga contro il mondo apparente superando la sua estraniamento"⁶⁹.

La manipolazione attuata dal giovane Marx con la dialettica ha una motivazione esistenziale di valore pratico: il passaggio da un atteggiamento fondamentale contemplativo ad uno attivistico-rivoluzionario. In questa prospettiva Marx rimprovera alla filosofia di Hegel di essere un'ultima forma di alienazione il cui vero superamento per l'uomo reale non avviene secondo un sapere assoluto ma *realiter* attraverso la rivoluzione socialista. Ma questa polemica di Marx, che è la premessa della sua critica contro tutte le concezioni metafisiche, da lui qualificate come compensazioni illusorie, si muove ancora entro le categorie di un mito gnostico-apocalittico⁷⁰. "Si potrebbe addirittura considerarla come una polemica tra componenti escatologico-apocalittiche e componenti gnostiche in senso stretto di tali tradizioni. La semplice gnosi, l'autoliberazione contemplativa attraverso la luce interiore del «sapere sacro», appare all'apocalittico come forma difettosa rispetto alla liberazione «reale», pratico-attiva, e alla trasfigurazione - nel doppio significato di cambiamento e di illuminazione - del mondo tramite Dio e gli strumenti della sua giusta Provvidenza. Entrambe le componenti

⁶⁹ *Ibid.*, pag. 56.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 57-60.

possono servirsi dello stesso modello «dialettico», perché per entrambe la potenza del male e del dolore – in breve del «negativo» - è il motivo dominante del loro pensiero, perché entrambe cercano una soluzione che faccia apparire questa potenza nello stesso momento come necessaria e necessariamente destinata al superamento”⁷¹.

2.1.6 Una strategia di potenza

Tornando ora a considerare direttamente il pensiero di Del Noce, questi ritiene che per cogliere le cause dei fallimenti dei progetti rivoluzionari, che tendono a produrre un mondo totalmente falsificato, si debba dar credito alle osservazioni di Voegelin sui rapporti tra pensiero rivoluzionario e pensiero gnostico.

“Per il Voegelin è emerso nelle nostre società moderne un fenomeno nuovo, «il divieto di fare domande», come consapevole, deliberata e sapientemente elaborata «ostruzione della *ratio*», da non confondere con la semplice resistenza all’analisi, fenomeno di tutti i tempi [...] Come si spiegano, nei filosofi che sostengono un ateismo positivo, questi «divieti» rispetto a domande espressamente richieste dalla ragione? È naturale che il Voegelin porti l’attenzione su Nietzsche, come sull’autore attraverso cui non si può non passare per una critica interna dell’ateismo contemporaneo, analizzando tre testi, l’*Aforisma 230 dell’Al di là del bene e del male*, il 250 delle *Sprüche und Sentenzen*, e il «Canto notturno» dello *Zarathustra*. Nel primo la volontà di potenza, che è poi l’antica *libido dominandi*, viene vista come la passione che spiega la volontà di negazione intellettuale [...] Il secondo aforisma chiarisce il senso dell’urto contro il muro dell’essere. Non è qualcosa di necessario, ma avviene perché l’uomo *vuole* fermarsi là [...] Nel

⁷¹ *Ibid.*, pagg. 60-61. Topitsch, dopo aver evidenziato i caratteri gnostici del pensiero hegeliano e marxista, attribuisce a Marx finalità morali e politiche nella sua trasposizione del ritmo salvifico dialettico dall’ambito speculativo a quello della prassi sociale, come se fosse possibile salvarne le intenzioni (Cfr. *ibid.*, pag. 57). Topitsch ritiene inoltre di poter separare nel marxismo la parte scientifica da quella che per lui rimane succube di miti gnostici: in particolare la dialettica, quale pseudo-conoscenza scientifica manipolabile a piacere, costituisce per lui la principale eredità di questi miti. Egli però rivolge la sua critica anche verso tutta la conoscenza filosofica metafisica, che, considerata non falsificabile in accordo con il punto di vista di Popper, viene tacciata come «contenuto residuale dell’interpretazione mitica del mondo» (Cfr. *ibid.*, pagg. 60-63). È superfluo segnalare che queste idee non sarebbero affatto condivise da Del Noce.

«Canto notturno» si chiarisce che il pensatore gnostico non vuole essere Dio; egli *deve* essere Dio. Ed ecco la conclusione: «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 stesso corrisponde spiritualmente, come abbiamo detto, alla conversione filosofica, alla *periágoqe* 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»⁷². Cioè l'ateismo nel suo ultimo stadio acquista la consapevolezza di essere «rivolta contro Dio» che non può presentarsi in «termini di verità», e che quindi inganna nell'affermarsi come tale; deve perciò ricorrere al «divieto di far domande» e di qui passare alla distruzione dell'esperienza che attesta la dipendenza dell'uomo, e infine al tentativo di costruzione di «un'altra realtà», come proiezione secolare dell'«altra realtà» religiosa. In questa nuova realtà spariranno i problemi connessi con la «dipendenza» dell'uomo»⁷³.

Questa lunga citazione mostra, come detto più volte, quanto Del Noce concordi con l'analisi di Voegelin e ne continui le tesi. Secondo Del Noce l'ateismo è il risultato e l'ultimo epilogo del razionalismo, e quest'ultimo ha al suo principio un'opzione iniziale non dichiarata: il rifiuto «senza prove» della caduta originaria⁷⁴. Tuttavia l'ateismo, volendo presentarsi

⁷² E. VOEGELIN, *Il mito...*, cit., pagg. 99-100.

⁷³ A. DEL NOCE - U. SPIRITO, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, pagg. 173-175.

⁷⁴ Del Noce ritiene che la questione della negazione del peccato originale sia di centrale importanza per la filosofia razionalista contemporanea in quanto l'ateismo non potrebbe avere senso senza questa previa negazione (Cfr. *ibid.*, pagg. 149-152). Il problema della negazione del peccato originale è fatta risalire da Del Noce al molinismo di Cartesio che, forse non del tutto consciamente, con il dubbio metodico presuppone che la ragione sia in grado di salvare l'uomo senza aver bisogno della trascendenza. Sulla negazione senza prove del peccato originale Barone (cfr. F. BARONE, *La «crisi dei valori» nella polemica tra U. Spirito e A. Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, pagg. 52-53) pensa di criticare Del Noce affermando che anche la posizione contraria di accettazione del peccato originale è «senza prove»; al riguardo, riteniamo che la critica di Barone non evidenzii il punto di differenza sostanziale tra le due posizioni: coloro che accettano il peccato

come perfettamente razionale, deve mascherare l'atto di fede iniziale su cui si fonda; da qui, la necessità di porre «divieti» e, dunque, il suo carattere di «inganno»⁷⁵.

Del Noce porta l'attenzione anche su una delle premesse della filosofia marxista che consiste nel sostituire il criterio di vero o falso con quello di progressista o conservatore, in modo da non avere alcuna norma superiore di valori a cui commisurare l'esistente. Inoltre per Marx l'ateismo rivoluzionario non può essere pensato come ri-formazione della storia in riferimento ad un'idea di Giustizia, ma si trova invece collegato all'idea di un passaggio attraverso un evento cosmico che permetterà di cancellare il mondo presente permettendo l'avvento della nuova realtà⁷⁶.

A questa visione di rivoluzione totale segue una singolare unità nel marxismo di amoralismo radicale e di altrettanto radicale ipermoralismo.

“Se l'uomo, infatti, è una realtà che deve essere superata, come si potrà parlare di suoi «diritti» degni di essere rispettati? Ogni limite morale all'azione politica, diretta all'efficienza e misurata dal risultato, deve perciò essere tolto. Che importa il sacrificio di milioni di vite, di intere generazioni? Sono i necessari travagli della storia per generare quella superiore realtà, i cui tratti, si è visto, non possono altrimenti essere indicati che in termini di assoluta negatività dei caratteri della realtà presente. La rivoluzione diventa [...] l'unico valore ; e l'unico criterio di giudizio, il suo successo; con perfetta coerenza, dato che la storia è l'unico giudice. Ma, d'altra parte, questo stesso abbassamento dell'uomo presente crea, nel militante fervido, una disposizione di sacrificio e di disinteresse che è l'esatta trascrizione laica della mistica del «puro amore» del Seicento. Il militante deve sentirsi puro strumento della storia, esattamente come il quietista puro strumento di Dio, senza alcun diritto o alcuna garanzia di ricompensa. Un esempio può essere dato dai primi grandi processi staliniani, in cui gli imputati accettavano le accuse anche più palesemente infondate, perché persuasi che la dedizione alla causa lo esigesse”⁷⁷.

originale riconoscono di compiere un atto di fede, mentre coloro che lo rifiutano non vogliono riconoscere che tale rifiuto non ha motivazioni razionali e quindi lo mascherano con altri pretesti.

⁷⁵ Cfr. A. DEL NOCE - U. SPIRITO, *Tramonto...*, cit., pag. 176.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 161-163.

⁷⁷ *Ibid.*, pagg. 163-164.

In accordo con Voegelin, Del Noce rileva come, sia in Marx che in altri pensatori, l'affermazione che Dio non *deve* essere precede quella che Dio non *è*; e d'altra parte Marx stesso non nega che l'esperienza possa portare ad attestare il contrario, ma contemporaneamente afferma che sia necessario cambiare questa realtà e sostituirla con una «nuova realtà». Il motivo di questo rovesciamento assiologico rispetto all'assiologismo comune dell'Ottocento, che dal valore e dalla desiderabilità di Dio giungeva alla sua esistenza, è spiegato con l'affermazione della propria indipendenza assoluta, con l'aspirazione di non dover dipendere da nessuno al di fuori di se stessi. L'ateismo postulatorio e prometeico di Marx è una rivolta contro Dio in nome dell'umanizzazione completa della natura, priva di peccato originale: ne è prova il fatto che non può cercare il suo criterio di verità nel dimostrare la non-esistenza di Dio, ma nel postulare la constatazione della morte di Dio come esito inevitabile del processo storico: Dio non serve per spiegare la storia e la sua stessa idea dovrà necessariamente sparire⁷⁸.

Questo permette di intendere appieno il significato del compito della filosofia di «cambiare il mondo».

“È a questo punto che intendiamo con perfetta chiarezza perchè filosofia «vera» sia per Marx quella che «cambia il mondo». E altresì si chiarisce quella unità, tipica del marxismo, tra assoluto amoralismo ed esasperato ipermoralismo. È l'elemento ipermoralistico, non l'amoralistico, a dirigere il pensiero marxiano verso l'ateismo”⁷⁹.

Del Noce rileva anche la falsità della posizione di coloro che, mettendosi da un punto di vista etico e religioso, vorrebbero vedere nel marxismo una tensione religiosa che, grazie alla sua secolarizzazione, risulterebbe purificata dai suoi caratteri mitologici, concentrando tutti i suoi sforzi nella costruzione di una realtà più giusta in questo mondo e non più nei cieli. Egli mette in luce proprio l'inganno che la origina: l'opzione gratuita di rifiuto del soprannaturale fa deviare strumentalmente la considerazione verso l'«eroismo del puro amore», ma i divieti di fare domande riducono la tensione vitale religiosa secolarizzata ad ideologia pratica⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 176-178.

⁷⁹ *Ibid.*, pag. 178.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 179-181.

Capitolo 2

Detto in altre parole, la necessità esistenziale di preparare l'avvento di una nuova umanità diventa una causa superiore alla quale sacrificare tutto (con una dedizione ipermoralistica), ma ciò, per essere mantenuto ad ogni costo, deve mascherare l'opzione iniziale con la manipolazione ideologica.

In concomitanza con queste considerazioni di Del Noce, Voegelin descrive il profilo psicologico dello gnostico rivoluzionario come caratterizzato dal rifiuto a riconoscersi parte di un disegno e di un ordine ricevuti come dono, esaltando se stesso come creatore di un proprio mondo completamente dominabile⁸¹: un'autoesaltazione che può assumere forme anche molto spirituali, ma che per continuare ad affermarsi deve ricorrere prima o poi alla menzogna e all'inganno⁸².

In questa stessa linea, Topitsch mette in risalto come studi recenti sulla personalità di Marx abbiano evidenziato che "il figlio dell'avvocato di Treviri già da adolescente era animato da pretese cesaristiche di potenza, dalla coscienza di una missione messianica, da irrefrenabili appetiti distruttivi e da una manifesta tendenza all'autodivinazione"⁸³.

Inoltre Topitsch riferisce come i suoi contemporanei avessero notato un atteggiamento autoritario ed intollerante anche e soprattutto nei confronti

⁸¹ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito...*, cit., pagg. 74-83.

⁸² Una descrizione psicologica di questa ostinazione si può trovare in S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Tascabili Economici Newton, Roma 1995, pagg. 54-59.

⁸³ E. TOPITSCH, *Per una critica...*, cit., pag. 24. L'autore così prosegue: "Per questi motivi il profeta della rivoluzione mondiale ha concepito la sua visione della storia come schema aprioristico [...] Questa concezione deriva soprattutto dall'eredità neoplatonicognostica, che Marx ha assunto da Shelling ed Hegel, e forse anche dalle tradizioni cabalistiche della sua famiglia [...] Egli, Marx, è stato il primo a svelare il segreto della storia, cioè la caduta dell'umanità nell'alienazione capitalistica e la sua liberazione, attraverso la rivoluzione proletaria, nella futura società senza classi. Egli è colui che compie il *magnum opus* della vera umanizzazione dell'umanità, nella teoria come profeta della rivoluzione e nella prassi come suo capo vittorioso. Egli, in quanto portatore del «senso della storia» che si realizza necessariamente, possiede insieme la garanzia della vittoria finale e la sua assoluta giustificazione morale. Chi gli si oppone viene «liquidato» nel duplice senso in quanto nemico dell'umanità, cioè condannato moralmente e votato alla distruzione" (*Ibid.*, pagg. 24-25).

dei suoi amici e compagni di fede⁸⁴. Ne emerge un giudizio molto severo, di una personalità dominata da orgoglio, disprezzo, invidia, vendetta, odio ed una volontà di potenza ritenuta quasi demoniaca⁸⁵.

“Il documento più rilevante ai fini delle motivazioni recondite è quella lettera del tenente Techow, citata quasi sempre in brani che lasciano inosservati i passi più importanti. Techow era dovuto fuggire dalla Germania dopo aver partecipato alla rivoluzione del 1848 ed era giunto a Londra, dove Marx gli aveva proposto di divenire membro del comitato centrale rivoluzionario. In questa occasione, il 21 agosto 1850, i due ebbero un colloquio sul quale l’ufficiale scrisse in dettaglio a un amico svizzero alcuni anni dopo. La lettera è scritta in modo sereno, senza animosità; in alcuni passi dimostra un’aperta ammirazione, in altri ha quasi un tono di compassione [...] Marx si presentò al tenente come un uomo animato da una volontà di potenza quasi demoniaca alla quale aveva adattato il suo sistema, servendosi del proletariato – per il resto disprezzato – come strumento di realizzazione di questa volontà”⁸⁶.

Questo atteggiamento orgoglioso ed autoritario è messo in evidenza anche da altri compagni di Marx e Topitsch non tralascia di sottolinearlo, ma inoltre Topitsch smaschera la presunta scientificità della teoria marxista mostrando la manipolabilità arbitraria delle sue «scientifiche» previsioni: “Il pensatore rivoluzionario ha protetto la sua costruzione in alcuni punti decisivi contro eventuali fallimenti all’atto della verifica, ricorrendo a una strategia immunizzante [...] La presunta soluzione dialettica dell’«enigma della storia» deve rendere possibile rispondere agli oppositori o ai rivali con l’autorità di un «sapere superiore». La presunta «necessità del movimento sociale» deve diffondere l’incrollabile fiducia nei propri ranghi grazie alla fede nell’inevitabile vittoria finale della rivoluzione, e perfino scoraggiare e demoralizzare l’avversario”⁸⁷.

Secondo Topitsch “siamo di fronte ad un esempio addirittura classico di ideologia dominante pseudo-emancipatrice e pseudo-umanistica” e ciò

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 158. In proposito sono citati i seguenti studi: A. KÜNZLI, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien-Frankfurt-Zürich, 1966; E. KUX, *Karl Marx. Die revolutionäre Konfession*, Erlenbach-Zürich e Stuttgart, 1967; R. PAYNE, *Marx*, London, 1968.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 160-162.

⁸⁶ *Ibid.*, pagg. 162-163 .

⁸⁷ *Ibid.*, pagg. 172-173.

deve essere affermato con chiarezza anche se, secondo lui, i movimenti operai marxisti - e non marxisti - abbiano acquisito grandi meriti nelle lotte per la libertà e dignità umana di gruppi svantaggiati e oppressi. "Ma tutte queste conquiste [...] non cambiano nulla al fatto che dietro di esse operano spesso forze del tutto diverse, che possono persino falsare l'impressione della facilità con cui la volontà di potenza si può servire della maschera della scienza, dell'emancipazione e dell'umanità"⁸⁸.

Abbiamo riportato per completezza queste osservazioni sulla personalità di Marx poiché Del Noce ha sempre orientato la sua ricerca verso una rigorosa critica filosofica senza giungere, per quanto ci risulta, a dare giudizi sulla persona; d'altra parte però Del Noce stesso ha sempre sottolineato l'estrema coerenza logica del marxismo che, precisamente per questo motivo, avrebbe favorito l'apparire di interpreti rigorosi che non si sarebbero fermati di fronte a nulla pur di realizzare il proprio disegno politico.

2.1.7 Il rivoluzionario gnostico

Anche nei confronti del ruolo che, nella logica marxista, gli intellettuali avrebbero dovuto svolgere nell'attuazione della rivoluzione, Del Noce sottolinea principalmente gli aspetti filosofici:

"Ricordiamo [...] come il concetto di proletariato fosse stato scoperto da Marx per via puramente filosofica nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*: in quanto completamente escluso dalla società esistente, il proletariato è il negativo assoluto, la cui rivoluzione permetterà il passaggio al positivo assoluto. Come popolo totalmente escluso, il soggetto della rivoluzione sarà un popolo senza patria, quindi non potrà venir designato che come una *classe* [...] Nella coscienza del proletariato, insomma, si trova virtualmente inclusa la filosofia di Marx; il compito degli intellettuali è di far passare alla coscienza chiara e distinta quel che ancora nella coscienza proletaria è oscuro e confuso; se si vuol parlare di distinzione tra *élite* e massa bisognerà intenderla come differenza di grado di consapevolezza, non come differenza qualitativa [...] Quel che Bernstein e gli altri revisionisti mettevano in luce era che la coscienza effettiva del proletariato era diversa da quella che Marx gli aveva attribuito per assegnargli quella funzione storica che per lui, filosofo della storia anzitutto, era il primo pensiero [...] La risposta di Lenin nel *Che fare?* (che cioè la classe operaia con le sue proprie forze può soltanto arrivare alla convinzione della necessità di unirsi in

⁸⁸ *Ibid.*, pag. 174.

sindacati per reclamare dal governo questa o quella legge favorevole; che la dottrina del socialismo è stata costruita dagli intellettuali e che dal punto di vista della posizione sociale i fondatori del socialismo scientifico, Marx ed Engels, erano degli «intellettuali borghesi») rappresenta perciò l'unica rigorosa risposta possibile da parte dell'ortodossia rivoluzionaria marxista, ma insieme una risposta che contiene già per intero i germi del «tradimento»⁸⁹.

Della posizione di Del Noce, secondo la quale «è essenziale alla rivoluzione nel «senso della storia» di non riuscire che a condizione di essere «tradita»⁹⁰, parleremo nel prossimo capitolo. Per il momento riteniamo utile soffermarci sul ruolo degli intellettuali rivoluzionari nella realizzazione del «passaggio a un nuovo *eone*».

Il processo, riassunto molto brevemente da Del Noce, viene sviluppato più ampiamente da Luciano Pellicani, che analizza gli scritti giovanili di Marx e ne deduce la genesi e lo sviluppo della categoria filosofica marxista di proletariato⁹¹.

Secondo Pellicani, il giovane Marx è un tipico rappresentante dell'intelligenza tedesca, un intellettuale radicale molto critico ed in polemica con il sistema di valori tradizionali e borghesi. Il suo ambiente è dominato dalla filosofia hegeliana, una costruzione maestosa ed onnicomprensiva, surrogato della religione e della teologia. Ma la realtà non coincide con il sistema hegeliano e quindi la coincidenza tra reale e razionale viene concepita da Marx come programma d'azione del quale è necessario trovare la via di realizzazione. «Questa «via» egli la scoprì nel 1842 leggendo la *Cospirazione dell'uguaglianza* di Buonarroti che indicava nella rivoluzione violenta e nella dittatura preparatoria dei filosofi radicali gli strumenti per abbattere la proprietà privata e creare l'«uomo nuovo» completamente liberato dalle sue secolari miserie. Fu una specie di rivelazione religiosa. Hegel aveva indicato la grande meta: la conciliazione fra l'essere e il dover essere; i babuvisti il metodo e le tecniche per

⁸⁹ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pagg. 217-218.

⁹⁰ *Ibid.*, pag. 214.

⁹¹ Cfr. L. PELLICANI, *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975, pagg. 55-63.

conseguita. A partire da quel momento Marx fu ad un tempo hegeliano e babuvista⁹².

Ma a questo punto era necessario trovare la potenza materiale idonea per realizzare la filosofia, cioè una massa d'urto che fosse in grado di sovvertire l'ordine esistente. Questa ricerca di Marx è documentata sia da una lettera del maggio 1843 all'amico Arnold Ruge, sia dall'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* nella quale viene individuato il proletariato come classe gravata di catene radicali, contro la quale è stata perpetrata una piena ingiustizia e che rappresenta la totale perdita dell'uomo⁹³. Il proletariato avrebbe dovuto avere una chiara visione della sua missione storica, ma questa gli poteva venire solo dagli intellettuali critici che, al pari dei proletari, erano estranei al sistema. "Per questo Marx teorizzò *l'alleanza storica fra il proletariato e l'intelligenza*, cioè fra la massa oppressa e l'élite illuminata, che egli così formulò: «Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali [...] L'emancipazione del Tedesco è l'emancipazione dell'uomo. Il cervello di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia»⁹⁴.

Marx rimase sempre fedele a questa concezione elitistica della rivoluzione e Pellicani riferisce che in un'intervista al «Chicago Tribune», recentemente ritrovata, Marx precisò concisamente: «La classe operaia è messa spontaneamente in movimento, senza sapere dove il movimento condurrà. I socialisti non hanno creato il movimento, ma hanno spiegato agli operai il suo carattere e il suo fine»⁹⁵. Per Marx non ha importanza alcuna «che cosa questo o quel proletariato, o anche il proletariato tutto

⁹² *Ibid.*, pag. 56. Sul clima attivistico dell'epoca nella quale si inserisce l'opera di Marx, cfr. F. HEER, *Europa madre delle rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano 1968, pagg. 102-275.

⁹³ Cfr. L. PELLICANI, *I rivoluzionari...*, cit., pagg. 57-58. La lettera è contenuta in *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pagg. 67-68.

⁹⁴ L. PELLICANI, *I rivoluzionari...*, cit., pag. 58. La citazione di Marx è tratta da: K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione. Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, pag. 71.

⁹⁵ Cit. da G. ROCHER, *Le changement social*, Seuil, Parigi 1968, pag. 261. La citazione di Pellicani non riporta la data dell'intervista.

intero, si propone temporaneamente come meta. Si tratta di sapere *che cosa esso è* e che cosa sarà storicamente costretto a fare in conformità con questo suo essere»⁹⁶.

Secondo Pellicani, “afferrata l’essenza del proletariato grazie alla dialettica, i teorici comunisti possono tracciare il «cammino ideale» - il metodo - che il movimento operaio dovrà necessariamente seguire e indicare persino le tecniche per conseguire la meta iscritta nella logica stessa del processo storico. Ma fino a quando il proletariato non avrà coscienza di ciò, spetterà alla parte cosciente - cioè ai filosofi dialettici - pensare ed agire in suo nome [...] Quello che è notevole in Marx è che egli ha saputo fondere la pretesa dei rivoluzionari di pensare e agire per conto delle masse lavoratrici con la Weltanschauung idealistica che vede nel filosofo l’organo dell’universale [...] Solo alcuni individui sono in grado di superare il punto di vista particolaristico, cioè di trascendere i loro interessi egoistici e di identificarsi con il Tutto, di pensare e volere a nome del Tutto. Hegel li chiama «individui cosmico-storici ... che sanno qual è la verità del loro mondo e del loro tempo, quale è il concetto universale pronto a sorgere». La conseguenza inevitabile è che agli individui cosmico-storici, possessori di una prognosi scientifica, spetta il diritto assoluto di comandare e, se è necessario, di imporre la propria volontà, che è la «volontà universale», alla massa recalcitrante e in genere a tutti coloro che fanno resistenza [...] Ora apparirà chiaro il reale significato della missione storica del proletariato: essa è la missione decretata dal filosofo che si sente misticamente lo Spirito del mondo e la coscienza incarnata del proletariato. Questa autoelezione a organo della Totalità ha tutti i caratteri del rapporto fra il profeta e Dio: il primo è l’umile strumento del secondo, ma, appunto per ciò, è la divinità di fronte ai soggetti empirici i quali devono obbedire a lui che incarna la volontà razionale in sé e per sé. Basta sostituire all’uomo Karl Marx l’élite intellettuale che si è autoeletta a rappresentante ideologica della classe operaia per trasformare il discorso marxiano nella *dottrina della missione storica degli intellettuali, cioè nell’ideologia di classe dell’intelligenza radicale che, in quanto parte cosciente del Tutto, ha il diritto storico di pretendere il monopolio della rappresentanza esistenziale*”⁹⁷.

Il movimento rivoluzionario marxista, animato da spirito prometeico, può quindi essere definito gnostico da Pellicani, per il fatto che l’élite rivoluzionaria crede di essere in possesso di un sapere privilegiato che

⁹⁶ K. MARX - F. ENGELS, *La sacra famiglia*, Rinascita, Roma 1954, pag. 41.

⁹⁷ L. PELLICANI, *op. cit.*, pagg. 60-62.

Capitolo 2

indica il metodo e le tecniche per ottenere la salvezza in una futura Terra senza male dove gli uomini vivranno liberi e felici. I rivoluzionari sono gli *eletti* che, giunti alla conoscenza salvifica, costituiscono una vera e propria *aristocrazia gnostica* all'interno del movimento rivoluzionario di massa⁹⁸.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 141-142.

2.2 LA RIVOLUZIONE MARXISTA NELLA STORIA

Del Noce mette in rilievo chiaramente come al pensiero rivoluzionario marxista siano contemporaneamente essenziali tutti i suoi elementi: alienazione e ateismo, materialismo e dialettica, filosofia della prassi e primato dell'azione, primato dell'economia, distinzione tra strutture e sovrastrutture, soppressione dei problemi metafisici e affermazione della scienza, società senza Stato e senza classi, risoluzione dell'etica nella politica, primato della politica che conduce al totalitarismo, sostituzione della rivoluzione alla filosofia⁹⁹. L'ordine sistematico di questi temi fornisce un'interpretazione rigorosa del marxismo mentre l'attribuzione arbitraria di un carattere prioritario all'uno o all'altro di essi porterebbe necessariamente a fraintendimenti o revisioni indebite¹⁰⁰.

Con una certa semplificazione, si può dire che di fronte alla realizzazione storica del marxismo si sono avuti due orientamenti di fondo opposti: il primo è stato quello di dare preminenza al momento economico e scientifico, esigente una continua correzione per il controllo empirico delle previsioni; il secondo è stato quello di riaffermare ad ogni costo l'autosufficienza del momento filosofico, giungendo a conciliarlo con l'affermazione di una vitalità pura.

Il primo atteggiamento ha dato luogo al revisionismo marxista che, iniziato già alla fine dell'Ottocento, è poi continuato nelle socialdemocrazie che, secondo Del Noce, possono essere considerate come la versione positivista del marxismo¹⁰¹.

Il secondo invece è consistito in una continua riscoperta della dialettica, con un'applicazione sempre più rigorosa dei suoi presupposti teorici. In questo secondo caso, nella sua espressione rigorosa di filosofia della prassi, per Del Noce il marxismo diventa inaccessibile ad una critica teoretica: rifiutando l'essere come criterio di verità, sposta sul futuro la prova della verità ed il successo politico diviene l'unica istanza veritativa cui il marxismo accetti di sottomettersi¹⁰². Allora non si può far altro che puntare

⁹⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri...*, cit., pag. 25.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 24-38.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 64-73.

¹⁰² Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pagg. 213-225.

alla constatazione pratica del suo fallimento, poiché, non avendo alternativa teorica alla riuscita ad ogni costo, qualsiasi insuccesso costituirebbe la sua confutazione¹⁰³: quindi il marxismo è destinato a perdere la sua scommessa con la storia.

A questo proposito pensiamo che sia utile riferirci succintamente anche a quanto scrive Besançon a proposito dell'origine gnostica dell'ideologia comunista e del suo ambiguo rapporto con la scienza¹⁰⁴. L'autore, dopo aver specificato che cosa egli intenda per fede¹⁰⁵ e per gnosi¹⁰⁶, le mette in relazione mostrando come la gnosi sembri garantire una certezza incrollabile, una razionalità ed una capacità di comprensione che la fede non ha, ma deve garantirsi l'assenso in modo poco controllabile. "Nella fede è il sapere che sfugge al controllo, ed è l'assenso che dipende dalla libera volontà. Nella gnosi, è il sapere che è controllato, poiché lo gnostico aderisce solo a ciò che il suo intendimento gli mostra come evidente, ma è l'assenso che gli sfugge: esso infatti dipende da circostanze oggettive incontrollabili perlomeno fintanto che la gnosi non sarà stata accolta"¹⁰⁷.

Chiariti questi elementi, Besançon considera l'ideologia comunista come una gnosi che si serve in modo strumentale di una scienza per garantirsi la certezza del proprio sapere, ma in tal modo corrompe la scienza poiché si sottrae sistematicamente alla verifica empirica. "L'ideologia è una gnosi in cui il principio di certezza non è l'autorità di un contro-dogma, parallelo o isomorfo rispetto al dogma religioso, ma che è mutuato (o prestatto) dalla scienza, nel senso che questo vocabolo ha preso nell'epoca moderna [...] L'ideologia chiede alla scienza di garantire il suo sistema, facendola uscire dal settore in cui essa è certa, e di conseguenza scientifica. Pertanto comporta la corruzione della scienza. Per il resto, salvo per quanto concerne il principio di certezza, il sapere ideologico ha la stessa struttura del sapere gnostico. L'ideologia è razionale, monocentrica, enciclopedica.

¹⁰³ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 220.

¹⁰⁴ Cfr. A. BESANÇON, *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano 1981, pagg. 89-99.

¹⁰⁵ La fede è assenso libero alla parola di un altro, non è un'evidenza razionale, è ragionevole a posteriori, ma mai penetrabile totalmente (Cfr. *ibid.*, pag. 90).

¹⁰⁶ La gnosi dà il consenso a un senso ricavato, di solito non letterale (un significato nascosto); elimina il rischio della fede attraverso la comprensione razionale del senso nascosto (Cfr. *ibid.*, pag. 90).

¹⁰⁷ *Ibid.*, pag. 91.

Comporta una morale, dedotta dalla dottrina e relativa all'esecuzione del piano cosmico, la cui realizzazione, guidata dalla conoscenza teorica, equivale al raggiungimento della salvezza [...] Così da una parte il riferirsi alla scienza dà alla convinzione ideologica più solidità di quanta ne potesse dare la convinzione semplicemente razionale della gnosi antica, ma dall'altra il fatto che questa «scienza» sia positivamente falsa, e che in ogni momento lo si possa riscontrare empiricamente, dà a questa stessa convinzione ideologica una precarietà fondamentale. L'ideologo, come lo gnostico, confida nell'evidenza della sua ragione, ma l'evidenza è falsificata e l'intelletto sviato. La scienza, violentata, si prende la rivincita: non dà all'ideologo certezza che a misura del suo consentire all'irrazionale [...] D'altra parte, per via della sua genealogia gnostica, l'ideologia mantiene una lontana parentela e una specie di complicità con la religione. Per questo motivo costituisce per essa una tentazione. Il comunismo leninista si è nutrito dell'infedeltà degli ebrei e dell'apostasia dei cristiani"¹⁰⁸.

Ritroviamo, quindi, anche in questo autore, gli elementi, evidenziati da Del Noce e Voegelin, relativi all'opzione iniziale non razionale che si maschera dietro una scientificità fasulla per dare solo l'apparenza di una superiore certezza nella conoscenza. In realtà basterebbe aprire gli occhi sulle realizzazioni pratiche dell'ideologia marxista per rendersi conto del suo fallimento teorico, conseguenza di quello pratico.

2.2.1 Leninismo e stalinismo

Di fronte al revisionismo di fine Ottocento che, accettando la lenta trasformazione del capitalismo, considerava la rivoluzione non più inevitabile, e quindi non la vedeva più come passaggio necessario dal male assoluto al bene assoluto, Lenin reagì riaffermando il principio rivoluzionario di fronte alle mutate situazioni economiche. Per Lenin la rivoluzione non si fonda sull'analisi economica, ma, viceversa, la fonda; quindi egli intende *Il Capitale* non come un insieme di contenuti, ma come un metodo per attuare la rivoluzione¹⁰⁹.

“Un esempio di questo si trova già nel libro sullo *Sviluppo del capitalismo in Russia* in cui, invece di tentare di dimostrare l'inevitabilità oggettiva della

¹⁰⁸ *Ibid.*, pagg. 94-97.

¹⁰⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri...*, cit., pag. 258-261.

Capitolo 2

rivoluzione in Russia [Lenin] cerca di individuare i nessi del sistema sociale che devono essere colpiti da chi voglia effettivamente fare la rivoluzione. Se la necessità della rivoluzione non è inscritta nel movimento deterministico della pratica allora anche la coscienza di questa necessità non appartiene alle masse immediatamente. Il proletariato non è costretto ad adempiere alla sua funzione storica di affossatore del sistema capitalistico dal progressivo impoverimento della sua condizione di esistenza oltre il limite della possibilità di sopportazione. La coscienza rivoluzionaria è quindi una coscienza filosofica che deve essere apportata dall'esterno ad opera di una nuova categoria: quella dei rivoluzionari di professione che da una conoscenza adeguata della teoria deducono una prassi rivoluzionaria coerente¹¹⁰.

Lenin dunque riscopre il marxismo come l'interpretazione rigorosamente atea della dialettica hegeliana ed in questa prospettiva vede come il capitalismo sia sempre in crisi, in analogia con la vita stessa che si rinnova attraverso le contraddizioni; allora bisogna inserirsi nel gioco di queste contraddizioni per superarle¹¹¹. Topitsch rileva che "non è un caso che proprio il marxismo russo, a partire da Lenin, abbia riattinto alla dialettica, perché in Russia l'influenza dei nessi concettuali neoplatonici e gnostici, confluiti attraverso Bisanzio e la Chiesa orientale, era rimasta molto più tenace che non sul territorio tedesco"¹¹².

Besançon descrive a grandi linee la costituzione in Russia, a metà dell'Ottocento, di un pensiero religioso di ispirazione romantica e gnostica. Esso è caratterizzato da: un disprezzo per il diritto; l'aspirazione ad un mondo senza obblighi e governato dall'amore universale; la maledizione del denaro, dello scambio, del lusso e dell'individualismo politico ed economico; la contrapposizione tra mondo occidentale e mondo slavo. Questo pensiero servì da matrice ad un pensiero rivoluzionario, che eliminò gli elementi religiosi, mantenendo l'ideale sociale e politico¹¹³.

Per Del Noce comunque il messianesimo slavo ed il pensiero religioso russo più che cause del leninismo, possono essere considerati piuttosto come elementi utili ai fini rivoluzionari.

¹¹⁰ *Ibid.*, pag. 261.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pag. 262.

¹¹² E. TOPITSCH, *Per una critica...*, cit., pag. 30.

¹¹³ Cfr. A. BESANÇON, *La confusione...*, cit., pag. 7.

“La nuova gnosi è fondata sul non riconoscimento del reale e crea un mondo di sogno. Questo mondo può prendere consistenza effettiva solo attraverso un compromesso con elementi tradizionali: così, ad es., il comunismo non avrebbe potuto riuscire se non alleandosi con l’idea del primato della Russia e della sua funzione nella liberazione del mondo; se non assorbendo, non solo in Stalin, ma già in Lenin, elementi di una mentalità che originariamente gli era estranea. È per questo processo che le rivoluzioni, che si presentano inizialmente al servizio della causa dell’umanità, danno origine nella realtà effettuale a nazioni con pretese egemoniche”¹¹⁴.

Per Del Noce la rivoluzione totale «ha incontrato» successivamente tutte le realtà che intendeva negare: Stato, classe, nazione, ideologia e impero¹¹⁵. Ma questo costituirsi del marxismo in gruppi di potenza (Stato, classe, nazione, ecc...) non è da imputare al tradimento di alcuni uomini, ma allo svolgimento effettuale del processo rivoluzionario che, volendo realizzare un passaggio dal regno della necessità al regno della libertà mediato dalla necessità storica, manca sempre l’obiettivo, rinsaldando invece sino all’estremo le catene della necessità¹¹⁶.

La cosiddetta «deviazione staliniana», per Del Noce, non esiste poiché questa era già contenuta in Lenin, che a sua volta la riceve da Marx: così come abbiamo già visto per l’introduzione della teoria delle *élites* (che comporta la superiorità degli interpreti del senso della storia), anche la distinzione tra dottrina ed ideologia proviene da Marx stesso:

“Nei discorsi alle masse il dirigente comunista parlerà di libertà, di giustizia e di democrazia ma sapendo che questo modo di parlare è soltanto ideologico e contraddice all’aspetto amoralistico [...] della dottrina e che da Marx è stato sottolineato in infiniti passi. Così, per darne solo un esempio, è da ricordare quel che [Marx] scrisse, a proposito del testo costitutivo dell’Internazionale del 1864: «Mi si impose di introdurre nel preambolo due frasi sui doveri e sui diritti, la Verità, la Morale e la Giustizia: ma io le ho messe in tal maniera che questo non possa far male a nessuno»”¹¹⁷.

¹¹⁴ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pag. 30.

¹¹⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 213. Per Del Noce il termine incontrare ha il significato di realizzarsi in tutte queste realtà.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 214.

¹¹⁷ *Ibid.*, pag 218.

Dunque sia la distinzione tra dottrina ed ideologia che la distinzione tra i detentori delle dottrine e le masse non sono che l'unica risposta possibile da parte dell'ortodossia rivoluzionaria ed inoltre questa si è dovuta servire del nazionalismo come di un mezzo, ma, restandone prigioniera, si è trasformata in imperialismo¹¹⁸. In questa prospettiva il comunismo russo poté creare una nuova classe dirigente tecnoburocratica, un nuovo esercito, una nuova polizia, ecc..., ma questa durezza di Stalin fu ciò che salvò la rivoluzione e con essa la Russia dalla decomposizione.

“Ma vediamo ancora altri aspetti della menzogna «oggettiva» a cui il punto di partenza leninista dà luogo. Il passaggio marxiano dal tipo del filosofo a quello del rivoluzionario era rigorosamente filosofico: ne conseguiva che soltanto il rivoluzionario giudica secondo categorie vere. La rivoluzione totale, secondo Lenin, e a ragione, esige una filosofia in cui fossero egualmente indispensabili il materialismo storico (come sconsecrazione della giustificazione ideale della realtà che si trattava di abbattere) e il materialismo dialettico come principio rivoluzionario; ora [...] l'estensione radicale di ognuno di questi due principi porta a filosofie totalmente opposte. Il principio rivoluzionario veniva così convertito, nella sua elaborazione, da tema filosofico in ideologia politica, che però *doveva* darsi per filosofia. Di più, la distinzione dell'*élite* dirigente e della massa riportava alla necessità dello Stato; ma siccome non si poteva parlare di diritti dell'individuo, e posta la totale inclusione dell'etica nella politica, si doveva arrivare a uno Stato che non aveva precedenti nella storia; dalla promessa abolizione dello Stato allo Stato totalitario!”¹¹⁹.

Secondo Pellicani, Lenin ebbe come passione dominante, che guidò tutta la sua vita, l'ansia di ottenere la vittoria dell'impresa rivoluzionaria e cercò di costruire lo strumento più efficace per raggiungere il suo scopo. I due mezzi che escogitò furono l'*ortodossia*, garantita in modo esclusivo ed intollerante dal Partito, e la *militarizzazione integrale* del movimento operaio e soprattutto dell'*élite* di rivoluzionari coscienti¹²⁰.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 220.

¹¹⁹ *Ibid.*, pagg. 221-222.

¹²⁰ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, pagg. 98-105. “Una filosofia che sia vissuta come una *fede*, dogmaticamente, senza dubbi o interrogativi eterodossi, divide la comunità rivoluzionaria dalla società in cui opera, ma, nello stesso tempo, lega i suoi membri strettamente fra loro, li fa sentire parte integrante di una realtà che li trascende ed elementi attivi di un grande e suggestivo progetto di trasformazione del mondo; facilita la fusione dell'io nel Noi, «collettivizza» gli

Con l'opera di Stalin si passò invece dalla tirannia ideocratica al dispotismo burocratico-manageriale ed il sistema politico creato dai bolscevichi e perfezionato dagli stalinisti si risolse in una modernizzazione e razionalizzazione del dispotismo orientale¹²¹. "Sicché il nuovo Stato sorto dalla prima vittoria dello gnosticismo marxista deve essere visto come una *teocrazia burocratico-manageriale* scaturita spontaneamente dal processo di istituzionalizzazione del potere carismatico dell'intelligenza rivoluzionaria"¹²².

Nonostante l'evidente fallimento della politica leninista e staliniana, che, a dispetto delle promesse, hanno dato vita ai regimi più oppressivi che la storia abbia mai conosciuto, gli studiosi marxisti tendono sempre ad attribuire ad errori pratici tale fallimento e continuano ad aspirare alla realizzazione di un marxismo veramente autentico. Nei capitoli successivi vedremo altri tentativi, ma per il momento ci soffermiamo su alcune strategie di conquista del potere che conseguono alla necessità di preparare, realizzare e mantenere una rivoluzione totale.

spiriti. In questo senso l'unità di pensiero e di azione garantisce l'unità ideologica del Partito, rafforza lo spirito di corpo e rende granitica la fede del rivoluzionario nella santità della Causa" (*Ibid.*, pag. 100). "A partire dal momento in cui l'intellettuale radicale si trasforma in rivoluzionario di professione ed entra nel Partito, egli considera se stesso uno strumento del Partito: deve lavorare esclusivamente per il Partito e sacrificare se stesso alle esigenze imprescindibili del Partito [...] Inoltre il Partito leninista ha un carattere decisamente *polemico* (nel senso etimologico della parola) come gli ordini dei monaci-guerrieri del Medioevo. Esso è in guerra contro la società capitalista, la proprietà privata e lo spirito egoistico e competitivo che caratterizza e domina la civiltà borghese. I suoi membri sono dei veri e propri crociati della Verità e del Bene, che essi sentono di avere il diritto e il dovere di far trionfare nel mondo intero a qualsiasi prezzo. Lo si deve ripetere, l'immagine che i rivoluzionari di professione hanno del mondo è quella di un grande teatro di battaglia nel quale si affrontano l'esercito del progresso e quello della reazione. Pertanto l'uomo ha un solo dovere: entrare nell'istituzione che organizza e dirige la lotta per il progresso e combattere contro i suoi nemici fino alla vittoria finale e allo sradicamento del male" (*Ibid.*, pagg. 102-103).

¹²¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 264-267.

¹²² *Ibid.*, pag. 269.

2.2.2 L'interpretazione alterata della storia contemporanea

Abbiamo visto come il carattere ateo del marxismo sia un fatto postulatorio, per il quale, una volta instaurata la nuova società comunista, l'unico atteggiamento possibile di fatto, coincidente anche con la fine dell'alienazione, sia l'ateismo pratico. Del Noce sottolinea spesso come questo sia un presupposto fondamentale per il marxismo, per cui, al fine di ottenere questo risultato, si impone la necessità di distruggere i valori permanenti che sono trasmessi dalla tradizione. La tradizione deve quindi essere criticata in modo radicale, accusandola di nostalgia del passato, di chiusura alla cultura moderna, di ritorno alla barbarie. In questo processo di demonizzazione della tradizione l'idea di vero e falso è quindi sostituita con quella di progressista e reazionario, secondo la conformità o meno al presunto processo della storia¹²³.

In base a questa semplificazione, tutti i regimi anticomunisti e antiradicali sono considerati antiprogresisti e quindi autoritari e fascisti. E, falsando la storia, il fascismo diventa la categoria assoluta del male, espressione della reazione di forze tradizionaliste ed oscurantiste nemiche del progresso. Il processo attraverso il quale si giunge a questa interpretazione capziosa è così descritto sinteticamente da Del Noce:

“Dalla prima guerra mondiale, la storia è stata il banco di prova dei vari modelli di rivoluzione [...] Nel primo dopoguerra sorsero movimenti assolutamente impreveduti, senza radici visibili nelle forze politiche precedenti, il fascismo e il nazismo. Essendo privi di radici, erano *antitutto*: antiliberali, antisocialisti, anticomunisti, antireligiosi, ecc. Però per giungere al potere vennero a compromesso con forze che già lo detenevano e si sentivano minacciate dalle direzioni rivoluzionarie. Il loro anarchismo morale prese perciò la direzione di movimento «contro la sovversione», pur continuando a servirsi di una fraseologia rivoluzionaria [...] Alla loro testa c'erano degli avventurieri (in realtà non propriamente soltanto tali, ma è la spiegazione più semplice) che in tempi normali non avrebbero superato il livello di mediocrità. Ma trovarono il loro appoggio nella parte conservatrice, diventata, davanti al pericolo, reazionaria. Conservatrice di interessi economici? Solo in parte. Il sentimento fondamentale di coloro che appoggiarono fascismo e nazismo fu la «paura della trascendenza», intesa in senso orizzontale, della libertà, dei nuovi valori. Era la vittoria del frustrato, diventato autoritario (o in cui l'idea dell'«autorità» dei valori si manifesta, dopo la frustrazione, come carattere autoritario). Frustrati da chi? Dalla storia, dall'evoluzione. Di qui il carattere reazionario dei fascismi come

¹²³ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pagg. 184-185.

rivolta contro la storia [...] Al fondo dunque queste forme barbare poterono affermarsi solo facendo leva sullo «spirito tradizionale»; quello, cioè, che pensa in termini di permanenza e immutabilità dei valori; è in esso la radice dei «fascismi» [...] L'assoluta maggioranza dei lavori sul fascismo e sul nazismo seguì questa traccia. I pochissimi che si misero su un'altra via furono sino a qualche anno fa lasciati sotto silenzio"¹²⁴.

Al pensiero gnostico è infatti necessario individuare un male assoluto da combattere sul quale riversare tutte le colpe, così il fascismo viene trasformato in una categoria eterna e in un pericolo permanente che deve solo essere sterminato poiché, in quanto puro negativo, non può neppure essere compreso¹²⁵.

Ma, per Del Noce, il fascismo non ha affatto questo carattere, anzi, secondo le intenzioni di Mussolini, esso voleva essere un'alternativa rivoluzionaria al comunismo e rappresentare la vera rivoluzione universale del XX secolo, perché aveva accolto la critica idealistica del materialismo naturalistico e dello scientismo¹²⁶.

Riguardo al nazismo, Del Noce ritiene che esso possa essere compreso solo se messo in correlazione con lo stalinismo. Quest'ultimo, in quanto marxismo che si cala in una realtà storica determinata, si configura come mescolanza di tre elementi non riconosciuti come tali: un impero, una religione secolare e un'organizzazione sovversiva di conquistatori del mondo; a ciò si aggiunge l'obiettivo di un'espansione verso l'Europa, da cui si sente particolarmente minacciata la Germania: il nazismo nasce come contrapposizione alla potenza russa di Stalin e riaffermazione del primato tedesco¹²⁷.

Un'interpretazione vicina alle posizioni di Del Noce è quella proposta da A. Besançon, che stabilisce un parallelo tra comunismo e nazismo: "Il comunismo può essere considerato, sotto molti aspetti, come una *perversa imitatio* del cristianesimo: promette infatti la salvezza universale, salvezza per tutti i ceti e per tutte le Nazioni [...] La struttura del partito assomiglia

¹²⁴ *Ibid.*, pagg. 186-189.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 209.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, pagg 192-193.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 193-194. I tre elementi sono ripresi da Del Noce in: J. MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Parigi 1963, pag. VII.

a quelle delle chiese gnostiche - manichee o catare - con la netta separazione tra iniziati e semplici seguaci [...] Negli anni Venti, moltissimi ebrei si sono impegnati nel bolscevismo, offrendo così nuovi pretesti all'antisemitismo universale e in particolare all'anti-giudaismo cristiano. Non potevano prevedere che questo universalismo di stampo comunista avrebbe preteso innanzitutto l'esplicita rottura con il loro stesso popolo, e poi avrebbe comportato un'eccezione per quel che concerne proprio questo popolo, che i suoi membri l'avessero rinnegato oppure no. In altre parole, l'intento del comunismo è quello di annientare prima la Chiesa, quale suo nemico principale, poi la Sinagoga, in quanto radice e origine della Chiesa. Da questo punto di vista anche il nazismo può essere considerato una *perversa imitatio* del giudaismo. Si presenta infatti come la liberazione di un popolo eletto. Il suo fine è la conquista di una terra, giustificata da quella «elezione» e il suo metodo di espansione è la guerra. Non si propone di convertire, ma di dare a questo popolo [...] la possibilità di organizzarsi e di vincere sotto la guida di un capo designato dalla Provvidenza. Ed è proprio per questo che il suo nemico diretto, subito apertamente dichiarato, è il popolo ebreo, di cui invidia e contesta l'elezione"¹²⁸.

Ma comunismo e nazismo, iniziati entrambi come messianismi liberatori, si sono trasformati in totalitarismi tirannici. Al primo, unico ad aver resistito alla seconda guerra mondiale, si imponeva la necessità di continuare la rivoluzione planetaria, e ciò non poteva esser fatto che falsificando la storia, proponendosi come l'unica vera rivoluzione che aveva già ottenuto successo contro la reazione fascista.

“Stiamo al fatto: le rivoluzioni vogliono servirsi dei nazionalismi, e in realtà *non* possono non farlo; però ne restano sempre prigioniere. La rivoluzione deve incontrare la «patria», ma una patria liberata dalla religione, o risolvete in sé la religione; in forma pseudouniversalistica, quando l'idea rivoluzionaria viene presentata come universale, o all'opposto estremo, di difesa da tale pseudouniversalità, razzista [...] Fino a pochi anni fa l'asserzione che fascismo e nazismo [fossero] movimenti rivoluzionari, perché sorti nel clima di quell'ateismo positivo di cui si è detto e della sua linea diretta alla costruzione di un'«altra realtà», era praticamente vietata; *dovevano* [...] essere considerati l'espressione della reazione giunta al suo ultimo stadio"¹²⁹.

¹²⁸ A. BESANÇON, *La confusione...*, cit., pagg. 62-64.

¹²⁹ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 195-196.

Dunque, fascismo e nazismo dovevano obbligatoriamente essere considerati come un frutto del tradizionalismo e, proseguendo secondo la stessa logica, era diventata convinzione ordinaria degli intellettuali, dei politici e dei pubblicisti che il continuare a parlare di principi immutabili servisse solo a consacrare e mistificare un ordine storico dato e contribuisse con ciò a eternizzare il male nel mondo. Che queste deduzioni fossero del tutto arbitrarie, era evidente, ma chiunque l'avesse fatto osservare sarebbe stato escluso dal «dialogo»¹³⁰.

Infatti, è ormai opinione comune che l'interpretazione del fascismo e della resistenza siano state oggetto per molti anni di una sorta di censura, che colpiva coloro che non seguivano la cosiddetta «vulgata», mentre la grande maggioranza degli storici si atteneva ad un'interpretazione ufficiale palesemente incompleta e di parte¹³¹.

2.2.3 La corruzione del linguaggio come corruzione della memoria storica

Una delle conseguenze del programma marxista rivoluzionario è quella di mettere le premesse perché tutte le tensioni sociali siano convogliate verso la costruzione del mondo nuovo, che sorgerà necessariamente con il crollo del mondo attuale. In questa prospettiva di messianismo secolarizzato gioca un ruolo importante la fiducia cieca nel futuro, per cui Samek Lodovici mostra come sia necessario superare il limite della storia del passato: "la storia, il nostro passato, vengono rifiutati perché rappresentano il limite, ovvero la storia degli errori e dei tentativi dell'umanità falliti nello sforzo di infrangere il limite e di costruire insieme all'uomo nuovo la città perfetta"¹³².

Poiché per il marxista la verità non esiste ma *si fa*, è necessario favorire questo superamento, cancellando ciò che non è funzionale a questo scopo; e la tecnica migliore per farlo è la corruzione del linguaggio.

"Se il linguaggio ha, come ha, un riferimento alla realtà e se ha, come ha, un rapporto con la comunicazione della realtà, ci si potrà rendere immediatamente conto che per l'uomo per il quale ci saranno *meno parole*

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 196.

¹³¹ Una testimonianza di quanto abbia influito l'ideologia comunista sulla ricostruzione storica degli avvenimenti italiani della seconda guerra mondiale si può vedere ad esempio in: U. FINETTI, *La resistenza cancellata*, Ares, Milano 2003.

¹³² E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 107.

Capitolo 2

(per l'uomo al quale saranno state rapinate o corrotte le parole), per quello ci saranno *meno cose*"¹³³.

È sorprendente vedere come la tecnica di corruzione del linguaggio sia stata una costante di tutti i regimi marxisti e come continui inalterata anche dopo un'infinità di crimini, mascherati o scusati goffamente.

Come brevissima sintesi di un secolo di falsificazioni, pensiamo sia utile riportare alcuni brani tratti da *Il libro nero del comunismo*¹³⁴.

“Una delle principali caratteristiche del leninismo risiede proprio [nella] manipolazione del linguaggio, nella separazione tra le parole e la realtà che si ritiene rappresentino, in una visione astratta delle cose in cui la società e gli uomini hanno perso ogni spessore e non sono altro che i pezzi di una sorta di meccano storico e sociale. Questa astrazione, strettamente legata alla pratica ideologica, è un dato fondamentale del terrore: non si sterminano gli uomini, ma i «borghesi», i «capitalisti», i «nemici del popolo»; non si ammazzano Nicola II e la sua famiglia, ma i «difensori del feudalesimo», le «sanguisughe», i parassiti, i pidocchi...”¹³⁵.

“I bolscevichi sono persuasi che, poiché in Russia è scoppiata una guerra civile - largamente propiziata da loro -, essa si estenderà necessariamente all'Europa e poi al mondo [...] Da queste premesse Trockij trae una conclusione definitiva: «Si può e si deve far capire che noi in periodo di guerra civile sterminiamo le Guardie bianche affinché esse non sterminino i lavoratori... Il nemico deve essere messo nell'impossibilità di nuocere, la qual cosa, in tempo di guerra, si traduce solo con la sua soppressione... Il problema di sapere a chi apparterrà il potere nel paese, ovvero se la borghesia deve vivere o perire, non si risolverà tramite gli articoli della Costituzione ma ricorrendo a ogni forma di violenza»”¹³⁶.

“Era inevitabile che prima o poi, per contagio, il terrore che mirava alla distruzione della società colpisse anche quella controsocietà costituita dal partito al potere. Già sotto Lenin, a partire dal 1921, i dissenzienti o gli oppositori erano stati puniti. I nemici potenziali restavano però coloro che

¹³³ *Ibid.*, pag. 109.

¹³⁴ AA. VV., *Il libro nero del comunismo*, Mondadori, Milano 1998.

¹³⁵ *Ibid.*, pag. 690.

¹³⁶ *Ibid.*, pag. 693. La citazione delle parole di Trockij è tratta da *Defense du terrorisme*, Ed. de la Nouvelle Revue Critique, 1936, pag. 57.

non erano membri del Partito. Sotto Stalin i membri del Partito diventano a loro volta nemici potenziali [...] Prima di eliminare certi suoi «nemici», Stalin riservò loro una sorte particolare: li fece comparire in processi spettacolari [...] Annie Kriegel ha ben mostrato il formidabile meccanismo di prevenzione sociale costituito da questi processi, la cui dimensione di «pedagogia infernale» sostituiva, sulla terra, l'inferno promesso dalle religioni. Simultaneamente veniva messa in atto una pedagogia dell'odio di classe, della stigmatizzazione del nemico. Nel comunismo asiatico questa procedura è stata spinta all'estremo, giungendo al punto di organizzare vere e proprie giornate dell'odio. Alla pedagogia dell'odio Stalin aveva aggiunto la pedagogia del mistero: il segreto più assoluto circondava gli arresti, le accuse, le condanne, la sorte delle vittime. Mistero e segreto, strettamente uniti al terrore, alimentavano un'opprimente angoscia in tutto l'insieme delle popolazioni"¹³⁷.

“I bolscevichi, considerandosi in guerra, istituiscono tutta una terminologia per designare il nemico: «agenti nemici», «popolazioni che fanno causa comune col nemico» ecc. Improntata al modello bellico, la politica è ricondotta a termini semplicistici, è definita come relazione amico/nemico, come rivendicazione di un «noi» opposto a un «loro». Essa implica una visione in termini di «campo», ancora un'espressione militare: il campo rivoluzionario, il campo controrivoluzionario. A ciascuno viene imposto di scegliere il proprio campo, sotto pena di morte"¹³⁸.

“Ma perché bisogna uccidere il «nemico»? [...] Con il terrore si assiste a una doppia mutazione: l'avversario, prima nemico e poi criminale, viene trasformato in «escluso». Questa esclusione sfocia quasi automaticamente nell'idea di sterminio. Infatti la dialettica amico/nemico è ormai insufficiente a risolvere il problema fondamentale del totalitarismo: si tratta di costruire un'umanità riunita e purificata, non antagonista, attraverso la dimensione messianica del progetto marxista di unità nel e tramite il proletariato. Questo progetto giustifica il processo di unificazione forzata – del Partito, della società, poi dell'impero – che scarta come rifiuti coloro che non rientrano nel disegno complessivo [...] L'atteggiamento dei comunisti asiatici – Cina, Vietnam – è un po' diverso. Probabilmente la tradizione confuciana ha avuto come effetto quello di concedere più spazio alla rieducazione. Il laogai cinese [vasto sistema di prigionie-fabbriche] si

¹³⁷ *Ibid.*, pagg. 695-696. Il riferimento è al libro: A. KRIEDEL, *Le grands procès dans les système communistes*, Gallimard, Paris 1972.

¹³⁸ *Ibid.*, pag. 696.

Capitolo 2

distingue per l'istituzione che costringe il prigioniero – considerato come «allievo» o «studente» – a riformare il proprio pensiero sotto il controllo dei suoi carcerieri professori. [...] I khmer rossi, da parte loro, hanno adottato da subito una soluzione radicale: considerando che la rieducazione di una parte del popolo era impossibile in quanto quest'ultima era troppo «corrotta», hanno deciso di cambiare popolo. Da qui lo sterminio di tutta la popolazione intellettuale e urbanizzata, anche in questo caso con la volontà di distruggere il nemico dapprima sul piano psicologico, disgregandone la personalità e imponendogli un'«autocritica» in cui si copre di disonore, senza che ciò serva comunque ad evitargli la pena di morte. I dirigenti dei regimi totalitari rivendicano il diritto di mandare a morte i loro simili e ne hanno la «forza morale»¹³⁹.

Questa costante necessità di mentire, di mascherare, di falsificare, secondo Samek Lodovici, si deve all'esigenza di continuare ad affermare la realizzabilità del modello politico proposto. Infatti, nell'azione politica, la sicurezza gnostica di superamento del limite e di piena realizzazione dell'uomo nuovo deve mentire di fronte a tutti i suoi fallimenti pratici, nascondendoli o negandoli, perché sarebbero il segno della sua confutazione teorica. Non sarebbe così, al contrario, se fosse proposto un modello morale, poiché in un modello morale si deve operare uno sforzo costante di adeguazione, che impegni tutta la vita, e non si può mai dire, a meno di mentire, di essere arrivati¹⁴⁰.

Ma Samek Lodovici rileva come la cieca fiducia nella rivoluzione *paradossalmente* risulta efficace solo quando non avviene, mentre fallisce sempre quando si realizza storicamente ed è costretta a misurarsi con le sue promesse¹⁴¹.

“Ora se il paradosso della rivoluzione è quello di avere incidenza a patto di non compiersi mai, si vede benissimo come un linguaggio meramente allusivo, che comunica emozioni al posto di significati precisi, che coltiva speranze al posto di indicazioni concrete, sia in linea perfetta con essa. Ognuna, infatti, delle parole di questo linguaggio emozionale (alternativa, crescita, avanzato, massa, spinta, promozione, scelta) svolge un compito propiziatorio nei confronti di un futuro che non c'è ancora. In esso non si dice alcunché di preciso ma si enuncia sotteraneamente un *diktat*: bisogna

¹³⁹ *Ibid.*, pagg. 697-698.

¹⁴⁰ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 119.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, pag. 113.

cambiare, il cambiamento è buono, male è fermarsi, male è rimanere attaccati alla vecchia morale, alle vecchie relazioni tra marito e moglie, tra genitori e figli ecc. Così non specificando mai, ma alludendo e caricandosi di speranze sottintese si porta il proprio contributo di sradicamento dal presente e di attesa della rivoluzione salvatrice¹⁴².

Esempi di costruzione di una lingua ideologica, la *neo-lingua*, sono riportati da G. Orwell in appendice al suo romanzo *1984* e Samek Lodovici li ripropone: il linguaggio ideologico non deve trasmettere contenuti concreti sui quali si rischierebbe di riflettere, ma deve essere un semplice strumento per suscitare emozioni; non si analizza mai il proprio operato passato, ma si guarda sempre al futuro con ottimismo¹⁴³.

Del Noce sottolinea come la falsificazione del linguaggio non operi solo nei regimi totalitari, ma anche come strumento di propaganda o di mantenimento del consenso politico nei paesi democratici. Ad esempio, egli rileva come spesso l'estremo conformismo nei confronti dei gusti progressisti, ormai prevalenti, continui ad essere definito ribelle e coraggioso, mentre è sufficiente essere sospettati di non essere progressisti per passare comunque dalla parte del torto:

“Gli esempi si possono facilmente moltiplicare, passando al tragico: i massacri del Biafra suscitarono scarsa commozione, dopo che si seppe che i biafrani erano tradizionalisti; e chi dei cattolici progressisti ricorda le vittime delle persecuzioni religiose nei paesi comunisti, anche se oggi per fortuna, ma non certo per merito loro, si sono molto attenuate? Forse l'epoca presente può essere definita come quella della «falsa parola»”¹⁴⁴.

A questi elementi, Samek Lodovici aggiunge inoltre la corruzione e l'impovertimento del linguaggio che seguono lo sforzo dichiarato di descrivere solo fatti empirici, evitando così la riflessione di tipo morale o spirituale¹⁴⁵ e l'uso del discorso indiretto per relativizzare ciò che non

¹⁴² *Ibid.*, pagg. 113-114.

¹⁴³ A questo scopo si coniano e si ripetono espressioni composte tipo "forze-progressivodemocratiche", "statoimperialisticodellemultinazionali", ecc...; si automatizzano aggettivi emozionali come "costruttivo", "rinnovato", "mobile", "avanzato", "sofferto", ecc... (Cfr. *ibid.*, pagg. 111-114).

¹⁴⁴ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 196.

¹⁴⁵ "Così accade che le grandi parole della tradizione filosofica dell'occidente siano

convenga affrontare direttamente. E ciò che è nuovo nella demitizzazione della gnosi moderna è l'ampiezza di applicazione di queste tecniche a tutti i contenuti che sono in qualche misura scomodi¹⁴⁶.

2.2.4 La svalutazione del diritto

Abbiamo sottolineato già diverse volte come una caratteristica del pensiero gnostico, sia antico che moderno, sia il rifiuto di riconoscere un ordine dell'essere indipendente, perché lo gnostico vuole rifondare tutta la realtà senza dover sottostare a limiti. Con il rifiuto del passato e della tradizione, punta a fondare una nuova cultura assoluta, costituita sulla verità che *si fa* volontaristicamente, e perciò non soggetta a regole etiche.

Conseguenza logica di questa pretesa di liberazione da ogni limite è la fine del diritto, che "per sua natura è misura, simmetria, regola, che suppone la libertà del singolo e che limita la stessa idea di guerra, ritualizzandola almeno (si pensi allo scambio dei prigionieri per es. e ad altre forme di diritto bellico)"¹⁴⁷. Per il mistico rivoluzionario invece: "questa è la *vera* rivoluzione; questa rivoluzione sarà sicuramente *vittoriosa*; la battaglia combattuta per essa sarà *l'ultima*"¹⁴⁸ e quindi, in nome di essa, non solo è disposto a compiere cose atroci, ma si ritiene comunque sempre in credito con l'umanità.

Del Noce rileva come nel XX secolo si sia posto il problema filosofico della violenza giungendo addirittura ad una sua esplicita nobilitazione, legata all'idea di rivoluzione totale come passaggio, attraverso una frattura radicale, necessariamente violenta, ad una realtà totalmente altra: tesi

intese soltanto al loro livello più basso, quello quantitativo. Per esempio: la parola *virtù*, dal suo senso originario che è quello di *habitus*, ovvero un particolare modo con cui si possiede (*habere*) se stessi, si corrompe al punto da significare l'*efficacia*. La parola *sapienza*, che contrassegna un particolare tipo di distanza tra l'uomo e le cose, viene ridotta a significare l'*abilità*" (E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 115).

¹⁴⁶ Ad esempio, invece della frase "Dio esiste" che potrebbe suscitare controversia, si sostituisce la frase "i cristiani credono che Dio esiste" che vanifica la questione di verità della frase (Cfr. *ibid.*, pag. 117).

¹⁴⁷ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 210.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pag. 209.

questa, della violenza creatrice, che ha la sua radice nella struttura di pensiero gnostico¹⁴⁹.

“Gli gnostici non negano al mondo l’attributo di ordine, ma lo volgono a significare obbrobrio anziché lode. Non dicono che il cosmo è disordinato, ma che è retto da un ordine rigido e nemico, da una legge tirannica e malvagia. Il loro Dio non è semplicemente extramondano e sopramondano, ma contromondano, e in questo punto si ha la rottura col cristianesimo. Dalla rivolta metafisica dipendeva la rivolta morale. La posizione gnostica porta dunque all’annullamento dell’etica, come rifiuto del rispetto dell’essere e della fedeltà alle norme oggettive [...] All’atteggiamento ascetico di liberazione dal mondo si sostituisce l’atteggiamento rivoluzionario della violenza creatrice. In una prospettiva storicistica, oggetto del rifiuto appare cioè una determinata realtà storica, e alla disposizione pessimistica si sostituisce l’attivistico-volontaristica. In conclusione, noi dobbiamo dire che viviamo nel periodo della decomposizione della nuova gnosi, e che la nuova valutazione della violenza è la più sensibile espressione della riaffermazione della gnosi, contro il pensiero classico e contro il pensiero cristiano insieme”¹⁵⁰.

Samek Lodovici, nel suo libro sulla gnosi, analizza due opere che difendono il diritto, nella convinzione che *ubi ius ibi societas*¹⁵¹: la prima di Vittorio Mathieu¹⁵² e la seconda di Sergio Cotta¹⁵³. Nel concordare con il pensiero degli autori, Samek Lodovici mette in evidenza come gli attacchi al diritto, di cui trattano le loro opere, concordano perfettamente con la logica gnostica dell’aspirazione all’avvento di un nuovo mondo trasfigurato, il cui risultato immediato è la distruzione della civiltà attuale.

Mathieu ritiene che alla base delle concezioni rivoluzionarie ci siano idee che stanno scardinando le difese interne della nostra civiltà: la negazione della libertà e responsabilità dell’uomo e la svalutazione del senso della sanzione. Egli individua, a fondamento del diritto penale, questi due concetti: che l’uomo è responsabile delle sue azioni e che è

¹⁴⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema filosofico della violenza*, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pagg. 7-12.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pagg. 11-12.

¹⁵¹ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 211-234.

¹⁵² V. MATHIEU, *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milano 1978.

¹⁵³ S. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, cit.

giusto che in conseguenza di esse, se si fosse commesso il male, se ne paghi il fio¹⁵⁴. Mathieu sottolinea come questi concetti siano tra i più contestati a livello teorico da almeno un paio di secoli, ma che la crisi aveva tardato a scoppiare poiché ci si era guardati dal trarne le conseguenze pratiche.

“Finché si diceva: l’individuo non esiste; se anche esiste non è imputabile; gli atti sono determinati; la responsabilità è collettiva, la società è ingiusta, nessuno deve soffrire; e si continuava a condannare gli individui secondo i canoni della vecchia giustizia, sembrava che tutto andasse per il meglio [...] Improvvisamente ci si è accorti che qualcuno applicava quelle dottrine in forma *delirante*, cioè come se fossero vere. Scaricava sulla società la responsabilità collettiva, faceva a meno di rispettare l’individuo, che non esiste (all’occorrenza uccidendolo), praticava l’esproprio rivoluzionario, ecc.; e, non essendo imputabile, chiedeva di non essere condannato. Che fare? Fin qui la risposta è stata: tergiversare. Questo basterebbe se, dietro a quel movimento contestativo, non ci fosse una forza ben decisa – non domandiamoci se a torto o a ragione – a *distruggere* il sistema, e conscia che il modo migliore, forse l’unico, per farlo è ottenere che il sistema si distrugga da sé”¹⁵⁵.

Se si negano la libertà e la responsabilità, non ha più senso una legge che regoli le diverse volontà e che stabilisca una simmetria di rapporti tra di esse. “Le dottrine dell’uomo-macchina formatosi per caso, o le dottrine (pur migliori delle prime) che tentano di scaricare l’uomo singolo del tremendo fardello delle responsabilità, non hanno nulla di umanitario: se non nel senso in cui l’umanitarismo è nemico degli uomini. Essi sottopongono gli uomini a un peso che dovrebbe apparire ben più insopportabile a chi li ama: al peso di non poter invocare nessuna difesa contro chi li rende schiavi [...] Se questo è ciò che vogliamo, sarà altrettanto vano ascoltare i discorsi edificanti dei deterministi quanto cercare di contrapporgliene altri, per confutarli. Solo si rendano conto, se lo giudicano opportuno, che a questo punto non si può chiedere agli uomini di *voler* essere migliori: nessuna funzione fabulatrice sarà atta, ai nostri occhi, a creare un’entità da implorare quando volessimo essere salvati dalle camere a gas, più che quando volessimo essere salvati dalle glaciazioni. L’uomo ucciderà allo stesso titolo dei ghiacci. L’uomo per quelle dottrine è divenuto incapace di delitto, ma è chiaro che non per questo cesserà da

¹⁵⁴ Cfr. V. MATHIEU, *op. cit.*, pagg. 14-15.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pag. 9.

quelle azioni"¹⁵⁶. Mathieu, giustamente, critica come insostenibile dal punto di vista esistenziale la negazione delle libertà e responsabilità personali, e Samek Lodovici inquadra questa posizione teorica nella strategia gnostica di dissoluzione del mondo presente.

In questa stessa prospettiva, lo gnostico rivoluzionario nega la simmetria del diritto (io ho diritto di comportarmi verso di te come tu hai diritto di comportarti verso di me) perché, non essendoci alcuna vera volontà individuale, "secondo lui le volontà nel Tutto futuro non avranno bisogno della legge, perché la loro spontanea unione darà luogo ad una volontà generale libera da impulsi egoistici e tenuta insieme dall'amore"¹⁵⁷. Inoltre chi marcia nella direzione del futuro e *sa* di interpretare profeticamente la volontà generale, si sente autorizzato a tutto.

"Il movimento verso il futuro porterebbe alla salvezza dell'uomo [...]: e non è ammissibile una simmetria di diritti tra chi si adopera in pro del regno dell'amore, e il reazionario che lo contrasta. Il principio della giustizia simmetrica [...] è pertanto respinto, e con esso il sistema di leggi che lo garantisce, dichiarato espressione dell'egoismo borghese. È respinto il diritto come repressivo e oppressivo essendo un'imposizione *esterna* alle volontà e strumento di conservazione [...] Questa posizione è perfettamente coerente, e risponde al principio di una divinizzazione dell'uomo. L'uomo divino ha una volontà perfetta, che non ha bisogno della legge (purché giunga a rendersene conto, con la rivoluzione). Ma questa perfezione è incompatibile con l'*individualità del singolo*, perché l'*individualità umana*, per coloro stessi che la sostengono, è finita e imperfetta: libera, sì, ma solo condizionatamente; incarnata, di fatto, nella situazione. La perfezione è compatibile, per contro, con l'*unità mistica delle volontà*, che si esprime nella solidarietà *sociale*, nel superamento dell'*individualismo* e di tutti i sistemi che ne sono il prodotto"¹⁵⁸.

L'altro aspetto che viene svalutato è l'importanza dell'espiazione della pena, che è distinta dal pentimento e dall'eventuale risarcimento. Questi ultimi sono il minimo per ristabilire una simmetria quantitativa; ma l'espiazione della pena per il male commesso richiama l'uomo al pensiero della sua responsabilità nell'azione cattiva, al dovere di spiare per aver voluto il male e quindi di essersi reso indegno della società. E da qui il

¹⁵⁶ *Ibid.*, pagg. 71-72.

¹⁵⁷ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 216-217.

¹⁵⁸ V. MATHIEU, *op. cit.*, pagg. 93-94.

dovere dello Stato di comminare le pene per essere al servizio della giustizia. "Non c'è nessun altro mezzo per rispettare l'umanità del colpevole che farlo espiare, perché non c'è nessun altro mezzo per prendere sul serio la sua libera volontà. Riammettere il colpevole tra gli innocenti senza che abbia espiato significa riammettere uno che chiunque ha, non il diritto, ma il dovere di disprezzare"¹⁵⁹. Questo disagio sociale per una mancata pacificazione può dunque essere visto come una strategia indiretta per arrivare allo stesso risultato dissolutorio della società civile, anzi, in questo caso, auto-dissolutorio.

Nel commento al libro di Sergio Cotta, Samek Lodovici mette a fuoco invece, sempre come conseguenza del rifiuto del limite, il conformarsi ad un progressivo indebolimento della legge: anche se la legge deve rifuggire dall'arbitrarietà e dalla violenza, essa ha bisogno della forza per essere applicata. Se non si distingue più tra forza e violenza ed ogni azione di forza è considerata violenza, presto si sarà perso ogni diritto.

Anche in questo aspetto c'è stata una contaminazione diffusa del pensiero gnostico rivoluzionario, per il quale ogni legge è considerata violenta, arbitraria e repressiva. Cotta rileva come su questa linea si siano fatti strada due atteggiamenti: a) una sclerotizzazione della legge come forma esteriore normativa di obiettivi pratici; b) la progressiva considerazione del diritto come prodotto da soggettività arbitrarie e ridotto solo a forma positiva.

Con le stesse parole di Cotta: "Al fondo di questa ribellione al diritto sta, lo si sappia o no, una precisa posizione metafisica: la concezione dell'uomo come Dio, come illimitata potenza, l'uomo *sole a se stesso* per usare le parole di Marx. Come ha scritto Nietzsche, l'uomo non sopporta di non essere Dio, perciò gli è necessario negare il diritto: perché la semplice presenza di questo gli attesta che egli, l'uomo, non è Dio, non è pura bontà né onnipotenza. Ma basta negare il diritto per diventare Dio? In realtà la traduzione in pratica di questo sogno metafisico comporta la dissoluzione del senso autentico del diritto quale modo interpersonale di vivere il *Mitsein*: un esser-insieme il cui elemento base è il rispetto dell'individualità di ciascuno nel riconoscimento della necessità (e valore) del rapporto interpersonale"¹⁶⁰.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pag. 180.

¹⁶⁰ S. COTTA, *op. cit.*, pag. 110. Su questi stessi argomenti si può vedere il suo più recente articolo *Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione filosofica*

2.2.5 La dissoluzione della famiglia

Nella descrizione della fenomenologia del rivoluzionario, Samek Lodovici distingue tre elementi: un obiettivo, una tecnica di conquista ed un principio che giustifichi l'atto rivoluzionario¹⁶¹.

L'obiettivo è prendere il potere completamente per realizzare un nuovo inizio, in modo tale che da quel momento l'universo sarà rigenerato in maniera totale.

La tecnica di conquista è quella di indebolire il nemico prima di batterlo: generare conflitti, seminando sfiducia e sospetto reciproco; secondo questa prospettiva la stessa dialettica diventa una tecnica scissoria, polarizzante, tendente a rompere la compattezza del sociale:

“Non ci vuole molta fantasia per costatare che questa tecnica scissionistica è oggi largamente penetrata nella società occidentale, per lo meno nelle contrapposizioni più frequenti; per esempio tra giovani/vecchi, uomo/donna, studenti/insegnanti, alto/basso clero, clero/laicato ecc. Ogni ambito del sociale, da quello generazionale a quello scolastico, a quello religioso, a quello dei rapporti tra i sessi, è stato sconvolto perché, si badi bene, si è abituata la gente a pensare che la realtà in cui vive è una realtà in cui non può che darsi il conflitto di forze, il conflitto di interessi”¹⁶².

Infine, il principio in nome del quale prendere il potere è un'*uguaglianza* mai realizzata finora: un'*uguaglianza* assoluta (niente più ricchi o poveri, dotti o ignoranti, uomo o donna...)¹⁶³.

Tra le istituzioni che sono di ostacolo a questo progetto, quella principale è la famiglia. Per Samek Lodovici ci sono in particolare due motivi che sono pietra di scandalo: il primo è che la famiglia sana è un esempio di gerarchia, non per il potere, ma per il servizio; il secondo è che

della crisi odierna, in «Acta Philosophica», I/6 (1997), pagg. 39-52.

¹⁶¹ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 135-138.

¹⁶² *Ibid.*, pag. 136. Questi stessi temi sono sviluppati anche nel suo saggio *Marxismo o cristianesimo*, Edizioni Ares, Milano 1976, pagg. 26-31, dove si mostra come questa logica della contrapposizione presupponga implicitamente anche l'accettazione che le forze spirituali siano ridotte a forze economiche e che quindi termini come carità, spirito, libertà, peccato non abbiano più senso.

¹⁶³ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 138.

nella famiglia non c'è uguaglianza tra i membri e questa disuguaglianza naturale non è vissuta come ingiusta¹⁶⁴. A questi si aggiunge che la famiglia fornisce un senso del limite sia nella dipendenza (poiché si nasce bisognosi), sia nella memoria storica (il ricordo degli anziani).

“La famiglia, quando essa funzioni (non parliamo della patologia di un processo ma della sua fisiologia), è l'esemplificazione diretta di una società gerarchica in cui la funzione del comando è legata al servizio e non all'esercizio del potere; come tale pertanto è anche l'espressione di come sia possibile un'unità sociale nella massima diversità e di come altresì l'introduzione dell'uguaglianza, anzi che essere fattore di giustizia, sia un fattore scatenante il conflitto (si affermi che i figli sono uguali ai genitori quanto ai diritti e si avrà la riprova di quanto si dice). Si aggiunga, infine, che la famiglia è il luogo del limite in due sensi almeno: nel senso della dipendenza e nel senso della memoria storica. Nella famiglia, cioè, si acuisce sia il senso di una realtà che non è totalmente in nostro potere, perché in essa non nasciamo onnipotenti ma siamo dipendenti da altri (dai genitori anzitutto), sia il senso che la storia non è senza insegnamenti per noi qualora ci illudessimo sul fatto che con noi comincia veramente una nuova epoca (e qui il ricordo conservato nella famiglia dagli anziani, dai nonni, è un *memento* preciso). Si capisce perciò come il senso della realtà e del limite siano oggettivamente un ostacolo a tutti i progetti rivoluzionari, più o meno utopici, di una società totale”¹⁶⁵.

Per questo non meraviglia vedere, da una parte, l'evoluzione dell'atteggiamento dei classici rivoluzionari nei confronti della famiglia e, dall'altra, i metodi concreti attuati dai regimi marxisti al potere o fomentati dai partiti progressisti dei regimi democratici.

Samek Lodovici documenta, seguendo un libro di M. Merfeld¹⁶⁶, la diversità delle prese di posizione, con il passare del tempo, nei riguardi dell'istituto familiare¹⁶⁷. Si comincia con la difesa del matrimonio quale valore indipendente dalla volontà dei coniugi; in un secondo momento si passa a distinguere il matrimonio borghese, corrotto dagli interessi

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 139.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pag. 139.

¹⁶⁶ M. MERFELD, *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Feltrinelli, Milano 1976. Il libro della Merfeld è un classico degli ambienti femministi della sinistra.

¹⁶⁷ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 141-147.

economici, da quello proletario che invece si è mantenuto sano; successivamente, Marx ed Engels, nell'*Ideologia tedesca*, chiariscono però che: "i comunisti non predicano alcuna morale in genere... Essi non pongono agli uomini imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l'egoismo, così come l'abnegazione, è una forma necessaria per l'affermarsi degli individui"¹⁶⁸. Per finire, Engels, ne *L'origine della famiglia*, arriva a dichiarare esplicitamente che il matrimonio è conseguenza della proprietà privata e che, abolita questa, ciascuno potrà unirsi liberamente a una donna e viceversa, per il tempo che vorranno, e che l'educazione dei figli sarà affidata allo Stato¹⁶⁹.

La stessa Merfeld, nel commentare gli scritti di Marx ed Engels, sottolinea l'ambiguità degli atteggiamenti dei comunisti nei confronti della famiglia, poiché per un certo periodo avevano continuato a difendere il matrimonio borghese, quando i presupposti teorici marxisti applicati con coerenza porterebbero alla sua totale abolizione, con il rifiuto di ogni moralismo ed il diritto al soddisfacimento del piacere come bisogno. "Nelle teorie socialiste da Marx a Lenin la critica alla morale sessuale borghese non si appunta contro l'obbligo di monogamia, ma solo contro la mescolanza di interessi economici e sessuali. Con l'indipendenza economica delle donne, che diviene sintomo della loro emancipazione, l'ideale monogamico viene posto su una base che gli conferisce maggior dignità: l'«amore sessuale individuale». È vero che dopo Engels si difende a spada tratta il diritto allo scioglimento del legame, e questo diritto viene inteso come manifestazione di libertà: ma questo non cancella la condanna che colpisce il piacere, che viene accettato solo quando «è stato purificato e innalzato al livello di quella cultura che contribuisce alla riproduzione dell'insieme e dimostra così il suo valore sociale» (Marcuse, *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pag. 134). Nel fatto dunque che le norme della

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 142-143.

¹⁶⁹ "Il matrimonio viene determinato dalla condizione di classe degli interessati" (F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. D. della Terza, Editori Riuniti, Roma 1971, pag. 98). "[La moglie] si distingue dalla comune cortigiana solo perché essa non affitta il proprio corpo come una salariata che lavori a cottimo, ma lo vende in schiavitù una volta per tutte" (*Ibid.*, pag. 98). "Col passaggio dei mezzi di produzione in proprietà comune, la famiglia singola cessa di essere l'unità economica della società. La cura e l'educazione dei fanciulli diventano un fatto di pubblico interesse" (*Ibid.*, pag. 103).

morale sessuale della società di classe vengono adottate inconsapevolmente dai suoi critici più radicali si riconosce chiaramente il pericolo che «gli individui continuino a riprodurla (la società repressiva) nei loro bisogni, e persino attraverso e oltre la rivoluzione. Questa continuità dei bisogni repressivi è dunque l'ostacolo che finora ha impedito il salto dalla quantità alla qualità di una società libera» (Marcuse, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari 1968, pag. 14)¹⁷⁰.

A queste giustificazioni della Merfeld, si aggiungono anche, per il caso italiano, quelle di Carla Ravaioli che, nel saggio introduttivo al libro della Merfeld, si rammarica dell'arretratezza del Partito Comunista Italiano, che aveva lasciato ai socialisti il merito di portare avanti le battaglie sui "diritti civili" del divorzio, del riconoscimento delle coppie di fatto, ecc..., ma ne trova una motivazione di carattere tattico. Infatti, dapprima ella osserva che "dopo la Liberazione [...] passeranno almeno venticinque anni prima che si riparli (e non per iniziativa comunista) di aborto, di divorzio, di diritti femminili alla sessualità; il discorso della famiglia come istituto legato a un momento storico dato, destinato quindi a trasformarsi profondamente e al limite scomparire, viene accantonato per cedere a una linea nettamente conservatrice"¹⁷¹. Poi però giustifica Togliatti che "non poteva concedersi audacie che urtassero mentalità e «valori» correnti; [quindi le sue aperture, anche se limitate solo al rifiuto di] una concezione tradizionale dei rapporti tra uomo e donna [... in una] visione della famiglia in cui la donna, legata ad un lavoro noioso e pesante, costretta all'ubbidienza e alla sottomissione, finisce per perdere qualsiasi personalità, [sono considerate comunque] un discorso moderato e calcolatamente riformista"¹⁷².

Quindi la Ravaioli rivendica per il PCI un ruolo progressista, anche se frenato da motivazioni di opportunismo troppo moderato; e dopo essersi ancora dispiaciuta della chiusura pregiudizievole del PCI nei confronti del movimento femminista, vede una «svolta» decisiva nel congresso dell'UDI del 1973 dove finalmente si discute della "intera tematica neofemminista, analizzando le ragioni storico-culturali dei ruoli sessuali, la loro imposizione attraverso un'educazione differenziata, la loro funzionalità alla conservazione della famiglia patriarcale e della società «maschilistica»

¹⁷⁰ M. MERFELD, *op. cit.*, pag. 156.

¹⁷¹ *Ibid.*, pag. 22.

¹⁷² *Ibid.*, pagg. 24-25.

e capitalistica, affrontando con spregiudicatezza nuova il diritto della donna alla sessualità e alla «maternità libera» e proponendo la depenalizzazione dell'aborto, in netto contrasto con la linea comunista"¹⁷³.

Chiarito che l'obiettivo del marxismo rigoroso è la dissoluzione della famiglia, quale ostacolo alla costituzione di una società di uguali regolata unicamente dal soddisfacimento del piacere, Samek Lodovici, nella sua analisi, individua tre fattori che concorrono a questo scopo. Il primo, proprio dei regimi totalitari (vedi i metodi staliniani o quelli della Rivoluzione Culturale in Cina) è il metodo del terrore e della delazione che, pur avendo un obiettivo primario di carattere politico, è utilizzato anche come causa disgregante, poiché semina sfiducia e sospetto nei rapporti familiari, tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra fratelli e parenti in genere¹⁷⁴.

Il secondo metodo, comune ai regimi democratici e totalitari, è quello giuridico, che utilizza la strategia dell'introduzione di leggi che colpiscano la famiglia:

"Se rimaniamo all'esempio dell'Italia esiste tutta una casistica legislativa che ci mostra la tendenza statale, se non proprio a penalizzare, certamente a non favorire l'unità familiare. Sia attraverso la politica dei piccoli alloggi che limita la convivenza familiare alla sola coppia degli sposati e a pochissimi figli (escludendo i genitori anziani), sia attraverso una legislazione fiscale che rende quasi impossibili le piccole aziende artigianali (quasi sempre a conduzione familiare), sia attraverso sentenze ad effetti fortemente centrifughi, sia, infine, attraverso un diritto di famiglia che equipara i figli legittimi a quelli illegittimi, che sopprime l'istituto giuridico della separazione per colpa e soprattutto che introduce il giudice, cioè lo Stato, come figura dirimente i conflitti intrafamiliari; attraverso tutti questi mutamenti dell'ordinamento positivo si è raggiunto un unico risultato: la famiglia come unità permanente non ha alcun titolo ad essere favorita."¹⁷⁵

¹⁷³ *Ibid.*, pag. 32. La linea comunista a cui si riferisce è quella iniziale, relativa ai cosiddetti diritti civili, degli anni '70 di cui aveva parlato precedentemente e che, purtroppo per la Ravaioli, prevedeva solo l'educazione sessuale e la diffusione dei contraccettivi (Cfr. *ibid.*, pag. 30).

¹⁷⁴ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 148.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pagg. 148-149.

Capitolo 2

Se consideriamo invece quanto successe in Russia nei primi anni dopo la rivoluzione con il codice di famiglia del 1918 ed il successivo del 1926, possiamo avere un'idea di quello che ancora oggi qualcuno considera "la punta più avanzata della legislazione sulla donna e sulla famiglia in molti paesi del mondo"¹⁷⁶: nel 1918 è abolita la competenza della Chiesa in materia matrimoniale e si autorizza il divorzio anche senza alcun motivo, essendo sufficiente che un coniuge si presenti al giudice dichiarando la sua volontà di divorziare; nel 1926 si stabilisce che non è più necessario l'intervento dello Stato in ambito matrimoniale: il matrimonio di fatto e quello registrato sono posti sullo stesso piano ed il matrimonio è considerato come un qualsiasi contratto privato; inoltre sono equiparati i figli legittimi a quelli illegittimi, viene reintrodotta l'adozione e viene affidato a un tribunale il compito di accertare la paternità poiché "né lo stato, né la società sono ancora oggi così forti ed organizzati da potersi fare interamente carico dell'educazione dei minori". Nel frattempo, nel 1920 era stato legalizzato dell'aborto che poteva essere praticato gratuitamente nelle strutture pubbliche (rimaneva punito solo l'aborto clandestino).

Nel 1936 e nel 1944 però in URSS si ha un'inversione di tendenza con il ripristino della difesa della famiglia e la celebrazione delle gioie della maternità e della responsabilità nell'educazione, la restrizione in materia di aborto, il ritorno alla registrazione dei matrimoni. Di questa inversione di tendenza, variamente giustificata o stigmatizzata dai comunisti occidentali, tratteremo più ampiamente nel capitolo successivo, mentre passiamo brevemente a quello che Samek Lodovici ritiene il passo definitivo nella linea della dissoluzione della famiglia: la rivoluzione sessuale.

¹⁷⁶ C. CARPINELLI, *Donne e famiglia nella Russia Sovietica dagli anni Venti agli anni Quaranta*, relazione al Convegno: «I problemi della transizione al socialismo in URSS». 21-23.XI.2003 Centro Culturale La Città del Sole. Napoli. Gli atti del convegno sono pubblicati nel volume: AA. VV., *Problemi della transizione al socialismo in URSS*, La Città del Sole, Napoli 2004. La Carpinelli ha scritto vari saggi ed articoli sulla transizione della Russia verso un nuovo sistema politico ed economico. Nel 1991 ha pubblicato il libro *La società sovietica negli anni della perestroika* (Nuovi autori, Milano). Nel 1998 ha pubblicato il libro *Donne e famiglia nella Russia sovietica, caduta di un mito bolscevico* (Franco Angeli, Milano) e, nel 2003, *Donne e povertà nella Russia di El'cin, l'era della transizione liberale* (Franco Angeli, Milano). Infine è membro direttivo dell'Associazione Italia-Russia Lombardia.

La rivoluzione sessuale di Reich¹⁷⁷, da una parte è "la dimostrazione vivente che la proclamazione del sesso come idea-guida liberatrice non è una tesi *in opposizione* ma *in continuità* con la liberazione politica promessa dal marxismo classico"¹⁷⁸, dall'altra dichiara apertamente la necessità di abolire la famiglia perché "con la sua stessa forma e con una diretta influenza, non solo trasmette le ideologie e gli atteggiamenti conservatori all'assetto sociale esistente, ma, basandosi sulla struttura sessuale alla quale deve la sua esistenza e con cui procrea, [...] esercita anche una influenza immediata in senso conservatore sulla struttura sessuale infantile"¹⁷⁹.

La Merfeld, a proposito di Reich, si rammarica che il suo programma non sia stato ancora pienamente attuato, ma esprime questo lusinghiero giudizio: "Con la sua teoria della rivoluzione sessuale egli ha dato un contenuto sostanziale a quella utopia dei bisogni regolati solo dal soddisfacimento del piacere che in Marx non è completamente chiarita. Senza addentrarsi in rinnovate razionalizzazioni egli ha difeso contro ogni moralismo il diritto degli uomini al piacere illimitato"¹⁸⁰

Forma suprema dell'emancipazione sessuale prodotta dalla rivoluzione è la *comune*. In essa, dove "tutti sono di tutti, tutti gli uomini di tutte le donne, tutte le donne di tutti gli uomini, tutti gli uomini di tutti gli uomini, tutte le donne di tutte le donne", non solo si realizza la dissoluzione della famiglia come tecnica di conquista del potere, ma anche si compie il fine dell'atto rivoluzionario: l'uguaglianza totale.

"In quel desiderio di uguaglianza, cioè, ritorna l'antico e mai sopito rifiuto gnostico della condizione finita, una condizione di tensione perché l'io singolare, effetto della caduta all'origine, non può per forza di cose essere il tutto e aborrisce da questa sua condizione di frammento. Solo negandosi

¹⁷⁷ W. REICH, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1969. Wilhelm Reich, laureatosi in Medicina e Chirurgia e specializzatosi in Neuropsichiatria, fu accolto nella Società fondata da Sigmund Freud. Sotto la guida del maestro fondò e diresse il Policlinico Psicoanalitico di Vienna. Osteggiato dalla Psicoanalisi ufficiale e perseguitato dalla Gestapo di Hitler, si rifugiò prima in Norvegia e poi negli Stati Uniti. Morì nel 1957. Tra i suoi molti libri, il più famoso è *La rivoluzione sessuale*. Sullo gnosticismo di Reich si può vedere M. INTROVIGNE, *op. cit.*, pagg. 37-41.

¹⁷⁸ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 150.

¹⁷⁹ W. REICH, *op. cit.*, pag. 72.

¹⁸⁰ M. MERFELD, *op. cit.*, pagg 157-158.

Capitolo 2

come io potrà ritornare nell'unità perfetta del pleroma, cessare di essere parte per ritornare ad essere totalità. La destrutturazione dell'identità individuale, pertanto, di cui la nudità, l'uso delle droghe, l'indifferenza morale e, infine, la stessa sessualità di gruppo della comune non sono altro che tecniche realizzatrici, è l'ultimo fondamentale passo che lo gnostico deve compiere per raggiungere una condizione in cui tutte le tensioni sono dissolte, tutte le differenze sono abolite, tutte le opposizioni risolte.¹⁸¹

Ma il carattere strumentale della rivoluzione sessuale di Reich è affermata chiaramente anche da Del Noce:

“Se ben si legge questo libro di Reich, ci si accorge che la liberalizzazione sessuale non è tanto voluta per sé, quanto come strumento della disgregazione della famiglia; e la famiglia, a sua volta, è combattuta come organo attraverso cui vengono trasmessi certi valori pensati come metastorici”¹⁸².

In questa stessa prospettiva Del Noce faceva notare come la rivoluzione sessuale fosse un'autentica politica rivoluzionaria che aspirasse al cominciamento di una nuova epoca con un rifiuto radicale del passato¹⁸³.

“Perché l'avversario primo contro cui muove questa rivoluzione sessuale è la famiglia? Perché effettivamente la famiglia è legata all'idea di tradizione: di qualcosa da «consegnare», di un legato che l'individuo eredita e che ha il dovere di «riconsegnare» accresciuto. Non è affatto la licenza, ma invece l'idea di rivoluzione totale che porta all'affermazione della liberazione da ogni norma repressiva in materia sessuale [...] Si considerino le veramente straordinarie simiglianze tra il fenomeno degli *hippies* e le conclusioni ultime di quel Movimento del Libero Spirito [...] che percorre Medioevo e Rinascimento, ma non si arresta certo lì - e quanti passaggi oscuri dello spirito cosiddetto moderno potrebbero trovare spiegazioni del suo approfondimento! - : ritrovamento di una posizione edenica caratterizzata dalla completa ignoranza del bene e del male, unità di povertà e nudità, perdita del senso dell'individualità nell'orgia, ecc., rifiuto della metafisica speculativa, [...] opposizione dell'amore, non soltanto a ogni forma di società costituita, ma a ogni ordine ideale [...] Sorge la domanda se la logica

¹⁸¹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 155-156.

¹⁸² A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, in AA. VV. *La crisi della società permissiva*, Edizioni Ares, milano 1972, pag. 123.

¹⁸³ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 307.

LA GNOSI MARXISTA RIVOLUZIONARIA

della rivoluzione vuole condurvi non già, in ultima istanza, a una terza epoca della storia, di cui le antecedenti sarebbero la preparazione, ma piuttosto alla proposta di un suo totale ricominciamento, dunque a un ritrovamento della situazione edenica¹⁸⁴.

Come si può notare la critica di Del Noce e di Samek Lodovici alla rivoluzione sessuale trova un accordo perfetto nell'ipotizzare una causa di carattere gnostico: quella rivoluzione totale che darebbe luogo ad un nuovo inizio, una riconduzione del tutto nell'indistinzione originaria. Certamente questa prospettiva non si può definire esplicita in tutti i marxisti, e nei fatti, anche l'esperienza della *comune*, che era stata molto di moda negli anni '70, è poi via via scomparsa, ma questa prospettiva, pur cambiando forma, come vedremo anche nel prossimo capitolo, resiste a tutte le diverse ondate rivoluzionarie e continua a ripresentarsi come implicita, e mai rinnegata, aspirazione.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pagg. 308-309.

Capitolo 3

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI

3.1 ALTERNATIVA E CONTINUAZIONE DELLA GNOSI MARXISTA

Nel suo uso generico, giuridico e sociologico, il termine «secolarizzazione» designa il rendersi autonomo degli ordinamenti temporali rispetto alla Chiesa. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, nel corso dell'epoca moderna, sotto la spinta di determinati movimenti, l'autonomia dalla Chiesa ha coinciso spesso tuttavia con una risacralizzazione in senso laicista della politica.

Nell'uso più marcatamente filosofico, per secolarizzazione si intende la «trasposizione di credenze e di modelli di comportamento dalla sfera religiosa a quella secolare»: tale processo, che prende l'avvio con l'Illuminismo, intendeva conservare i valori dello spirito, della libertà, della razionalità, dell'apertura all'altro, ma tali valori, separati dalla loro radice cristiana, divennero prima formali ed astratti e poi furono negati ed abbandonati¹.

Che l'esito finale della secolarizzazione sia l'abbandono più che la trasposizione dei valori cristiani ormai è fuor di dubbio, anche se è innegabile che il processo evolutivo che ha portato dall'Illuminismo al liberalismo, al positivismo, al socialismo, al nichilismo, abbia utilizzato categorie di pensiero che sarebbero state impensabili fuori dall'orizzonte teo-antropologico aperto dal cristianesimo.

Per comprendere l'originalità dell'interpretazione di Del Noce riguardo alla secolarizzazione, il primo elemento da considerare è che egli intende tale processo non come una secolarizzazione del cristianesimo, ma come una secolarizzazione di una nuova forma di gnosi post-cristiana.

¹ Cfr. M. BORGHESI, *La secolarizzazione della cultura contemporanea*, relazione al Convegno «Cristianismo en una cultura postsecular», ottobre 2003, Università di Navarra, Pamplona.

Capitolo 3

“Propongo l’idea che questo termine [secolarizzazione] oggi così diffuso è valido per la gnosi, non per il cristianesimo; a cui seguono quattro tesi subordinate di estrema importanza [...] La prima, che ogni tentativo di distinguere come si è fatto, tra «secolarizzazione» e «secolarismo» è priva di senso; che quindi, quella che vien detta «teologia della secolarizzazione» non può venir altrimenti definita che come prigione gnostica del cristianesimo. La seconda, che il secolarismo non è altro che la riaffermazione della gnosi dopo il cristianesimo e coincide con l’immanentismo. La terza, che è contraddittoria l’idea di una critica della violenza svolta sul piano dell’immanentismo. La quarta, che la definizione del nichilismo presente è quella della catastrofe del sogno gnostico. Secolarizzazione dunque significa che la realtà «totalmente altra» (ed è difficile togliere un senso gnostico a questo termine, così caro oggi a tanti teologi), che per lo gnostico era un al di là rispetto al mondo sensibile, per il rivoluzionario moderno è invece un futuro che si realizzerà per la necessità stessa della storia, in una concezione immanentistica, per cui necessità e libertà si identificano; il dualismo gnostico si trova così dissolto in un processo storico immanente, come successione di eoni temporali consecutivi”².

Del Noce parla di catastrofe del sogno gnostico per indicare il fallimento politico dei totalitarismi rivoluzionari, ma allo stesso tempo denuncia l’impossibilità di una critica alla violenza, svolta all’interno dell’immanentismo. È un’affermazione di cui daremo ragione più avanti.

Buttiglione osserva come negli ultimi anni della sua vita, Del Noce concentrò la sua riflessione sulla fine dei totalitarismi politici. “Ciò non lo induceva però affatto ad un superficiale ottimismo. Restava, semmai, ancora più potente, come avversario l’irreligione occidentale, cioè un puro nichilismo materialistico. Il marxismo aveva sostituito fra le masse la fede nel Dio trascendente con quella del movimento immanente della storia. Dopo il fallimento del Dio rivoluzionario rimangono però tutte le negazioni pronunciate dal marxismo e che sono diventate senso comune. L’esito più immediato è allora quello di un mondo senza trascendenza. Quella religiosa è stata distrutta dal marxismo e quella marxista intramondana è fallita. Il risultato è allora l’ideologia del materialismo borghese allo stato puro ovvero un marxismo privato del suo momento

² A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pag. 208.

rivoluzionario ma del quale permane l'economicismo e la subordinazione di ogni momento spirituale a quello materialistico"³.

"In certa maniera la borghesia ha vinto lo spirito rivoluzionario attraverso l'estensione massima del materialismo storico, come materialismo che intende spiegare la realtà storica e umana. Sotto questo rapporto può esser detta la risposta della borghesia, intesa nel suo significato più laico, alla rivoluzione; o come suicidio della rivoluzione [...] o come il secolarismo allo stato puro"⁴.

Secondo Del Noce si possono dunque distinguere due tappe nel processo di secolarizzazione; il primo è il periodo «sacrale», "quello delle ideologie che assumono i tratti della vecchia religione: il liberalismo ottocentesco, il positivismo scienziato, il socialismo, il fascismo, il nazismo. Ma a partire dalla seconda guerra mondiale, dal 1945, la secolarizzazione fa un ulteriore, inevitabile passo avanti ed entra nel periodo «profano»"⁵.

Ma il fallimento del sogno gnostico rivoluzionario che sancisce il passaggio dal periodo «sacrale» a quello «profano» equivale ad una nuova metamorfosi. Infatti nel 1970 Del Noce scriveva:

"Osserviamo infatti il processo spirituale degli ultimi vent'anni. Suo carattere certo è una regressione del marxismo teorico nei riguardi però non già del cristianesimo ma dello scientismo. Ora, è un fatto che lo scientismo - cioè l'interpretazione della scienza in termini di nuova gnosi - porta a un grado di disumanizzazione maggiore di quello del marxismo diventato prassi politica [...] La scienza, almeno nel suo carattere [gnostico] di scienza moderna, del tutto svincolata dall'idea di rivelatività dell'ordine dell'essere, non può dare valori. Da un punto di vista scientificistico puro, resta quindi la semplice realizzazione dell'io, inteso in senso egoistico (o di associazione, in gruppi, di egoisti): gli altri vengono visti come meccanismi di cui si può disporre"⁶.

³ R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, PIEMME, Casale Monferrato 1991, pag. 52.

⁴ A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pag. 214.

⁵ V. MESSORI, *Pensare la storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pag. 661.

⁶ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pagg. 31-32.

A questo punto è necessaria una breve precisazione per comprendere la critica delnociana all'immanentismo in generale e poi, in particolare, all'idealismo italiano.

La critica di Del Noce all'idealismo italiano è una critica interna: egli "commisura il programma dell'idealismo in quanto essenza spirituale del nuovo stato nazionale con i risultati storici di tale filosofia, per mostrare che essa non riesce a conseguire ciò che si era proposta ed anzi, proprio nel passaggio all'azione, finisce con il realizzare l'esatto contrario di ciò che aveva inteso"⁷.

Buttiglione mostra come questo modo di affrontare la modernità da parte di Del Noce risponda al bisogno di ogni epoca di riscoprire la verità dell'essere e della metafisica a partire dalle problematiche attuali della propria cultura. Per questo il metodo maieutico di Del Noce per rimettere in discussione la prosecuzione razionalista del dubbio cartesiano consiste nell'entrare nella problematica idealista, mostrando che il suo svolgimento è contraddittorio⁸. "Il razionalismo, per esempio, assume come criterio unico di giudizio ed anche come valore da realizzare (in quanto illuminismo) la ragione umana. Se è possibile mostrare che lo sviluppo dell'essenza «razionalismo» porta necessariamente ad uno svuotamento del concetto di ragione, di modo che diventa infine inevitabile il rovesciamento del razionalismo nell'irrazionalismo, allora diventa chiaro lo scacco (tipica espressione delnociana) di quella filosofia, e risulta confermato l'errore dell'opzione iniziale da cui essa prende le mosse [...] Nel confronto con le forme prassistiche del razionalismo, poi, il terreno dello scontro si allarga dall'interpretazione della storia della filosofia a quella della storia contemporanea. Qui, infatti, la filosofia si nega come filosofia per trasformarsi in programma di azione politica. Compito del filosofo fedele alla filosofia dell'essere sarà allora quello di mostrare come anche alla politica che nasce dalle filosofie della prassi si applichi quella eterogenesi dei fini di cui già abbiamo discusso, di modo che esse conducono a risultati opposti a quelli cui inizialmente tendevano e si rovesciano, con una necessità di cui non sono in grado di rendere conto, nel loro opposto"⁹.

⁷ R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce ...*, cit., pag. 55.

⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 89-102.

⁹ *Ibid.*, pagg. 111-113. Del Noce ritiene che sia invece possibile recuperare il dubbio cartesiano come una problematica di tipo esistenziale, non opponendo allo

Tornando al processo di secolarizzazione della gnosi indicato da Del Noce, pensiamo che sia importante, pur senza mostrarne i minimi particolari, mettere in luce gli elementi di carattere generale che costituiscono la sua critica alla modernità.

Il primo elemento consiste nel mettere in luce la matrice comune di fascismo e antifascismo, cioè la sua affermazione che il fascismo sia stato un «errore della cultura», di quella stessa cultura immanentista che, divenuta antifascista, ha poi cercato di demonizzare il fascismo come male assoluto.

Un secondo elemento, che in qualche modo è anche un complemento della tesi precedente, è che la rivoluzione come scissione totale, teorizzata da Gramsci, discendeva dalla filosofia della prassi di Gentile, così come ne discendeva la rivoluzione-restaurazione fascista.

Un ulteriore elemento consiste nell'evidenziare la contraddizione interna di qualsiasi rivoluzione totale, come espressione del materialismo dialettico che, non potendo attuarsi senza negarsi, si sarebbe realizzato, contro l'intenzione dei suoi ideatori, nel nichilismo radicale¹⁰.

Infine, la dissoluzione del marxismo, mantenendo tutte le negazioni operate dal materialismo storico, riporta in auge l'assolutismo scienziato ed il nichilismo morale: proprio il trionfo di quella società opulenta e di quel sogno borghese che il marxismo aveva tanto combattuto. Lo scientismo, utilizzando l'ideologia progressista per demonizzare come reazionario e fascista qualsiasi valore tradizionale, si presenta ora come un totalitarismo peggiore, perché maschera la sua violenza ed intolleranza col rispetto esteriore delle forme democratiche.

“Vi è [...] nella società del benessere una contraddizione palese tra l'umanitarismo teoricamente professato e lo spirito di disumanizzazione praticamente attuato, nella misura in cui diminuiscono - e devono

scetticismo dei libertini un dogmatismo razionalista. Infatti una metafisica che si ergesse in un dogmatismo autosufficiente, renderebbe superflua la Redenzione e di fatto lo svolgimento filosofico del razionalismo ha condotto all'immanentismo ed all'ateismo. “Il cogito può essere letto in un modo che lo lega strettamente al cogito agostiniano [...] Punto di arrivo di questa posizione è un Rosmini letto non come alternativa a S. Tommaso, ma come culmine del movimento che ritrova l'essere dall'interno della modernità e dall'interno dell'esperienza esistenziale della persona umana” (*Ibid.*, pagg. 115-116).

¹⁰ Cfr. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 17.

necessariamente diminuire – le riserve dei valori tradizionali. Un'altra contraddizione, poi, è dato ritrovare nel contrasto stridente tra una tolleranza apparente ed un totalitarismo reale, in quanto una società così configurata non può più ammettere autonomia di sovrastrutture culturali, religiose e politiche. La cultura vi è per definizione merce di consumo o, quando scientificamente ricercata e apprezzata, è a sua volta strumento per l'ulteriore incremento di efficienza e di produzione"¹¹.

3.1.1 Comune origine di fascismo e antifascismo

Al tema della definizione storica del fascismo ed alla sua tesi che il fascismo sia stato un «errore della cultura» e non un «errore contro la cultura», Del Noce ha dedicato molti dei saggi che compongono i libri *L'epoca della secolarizzazione* e *Il suicidio della rivoluzione*, nonché l'ultimo, pubblicato postumo, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Data quindi la vastità e complessità degli argomenti, ci limitiamo ad alcuni aspetti essenziali che inquadrano l'argomento nella nostra prospettiva specifica, come momento di evoluzione della gnosi immanentista.

Come abbiamo accennato anche nel primo capitolo, Del Noce ritiene che una tendenza tuttora molto diffusa sia quella di attribuire i caratteri gnostici al pensiero rivoluzionario e totalitario, includendo in esso il fascismo, il nazismo e lo stalinismo, ma combattendoli come forme arcaiche e fantastiche, adatte a paesi premoderni, mentre nei paesi sviluppati l'idea di rivoluzione dovrebbe essere sostituita con quella di *modernizzazione*¹².

“Chi ragiona così non si avvede che il valore assiologico conferito all'idea di modernità ha un'origine gnostica [...]: pretendere di combattere la gnosi rivoluzionaria, violenta e totalitaria, in nome dell'idea di modernizzazione, è, letteralmente, ripetere l'operazione del barone di Münchhausen”¹³.

Quella che Del Noce chiama banalizzazione sociologica della gnosi si accompagna all'idea di un processo irreversibile, unitario e necessario, di

¹¹ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pagg. 16-17.

¹² Cfr. A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pag. 199.

¹³ *Ibid.*, pag. 199.

modernizzazione che caratterizzerebbe il pensiero occidentale. Secondo questa linea i totalitarismi costituiscono solo una parentesi irrazionale, favorita dalla collaborazione delle forze reazionarie e tradizionaliste.

La tesi di Del Noce è invece del tutto opposta, e pensiamo che questi elementi, elencati dallo stesso filosofo per analizzare il problema, ne costituiscano un efficace riassunto:

“a) si può parlare di un soggetto unitario della storia italiana dal primo dopoguerra a oggi, nel senso di una rivoluzione ulteriore al marx-leninismo; b) la caduta del fascismo significa il crollo del fascismo-regime, ma la continuazione di quel movimento rivoluzionario diretto verso un totalitarismo di sinistra che abbiamo visto essere una componente del fascismo; c) la continuazione del fascismo rivoluzionario deve essere vista nell'eurocomunismo (o, altrimenti detto, il movimento rivoluzionario del fascismo viene assorbito dall'impostazione rivoluzionaria gramsciana); d) ciò che caratterizza questa storia italiana è il parallelismo stretto tra il momento filosofico e il politico; è misurata filosoficamente dalla versione soggettivistica della filosofia della prassi, nelle due politiche a cui può dar luogo; e) la frattura deve essere cercata tra prefascismo e fascismo, non tra fascismo e postfascismo; quel che si può scorgere oggi è la continuità di un processo di dissoluzione, attraverso fascismo e postfascismo, del vecchio regime italiano”¹⁴.

Il primo elemento è dunque la considerazione che, contrariamente a quanto pensano molti studiosi, l'antifascismo, in molte delle sue espressioni culturali non costituisce un'autentica rottura con il fascismo, ma è una continuazione, diversa, della stessa cultura immanentista. Inoltre, secondo Del Noce, molti giudizi sul fascismo sono completamente sbagliati e si spiegano come conseguenza della stessa cultura immanentista: poiché il fascismo, nel secondo dopoguerra, non è stato criticato filosoficamente in modo adeguato, si è caduti in altri errori sociali che hanno la stessa causa filosofica.

Le interpretazioni che Del Noce ritiene errate sono in primo luogo quelle semplicistiche che considerano il fascismo frutto dell'ambizione e della vanagloria di Mussolini o che lo ritengono una malattia prodotta dalle forze autoritarie ed irrazionali.

¹⁴ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pagg. 246-247.

L'interpretazione più perniciosa, secondo Del Noce, è però quella progressista, nella quale confluisce anche quella di Nolte¹⁵, che considera il fascismo come una *parentesi* del processo di modernizzazione, una rivolta *contro la cultura*, guidata dalle forze oscurantiste e reazionarie che avevano paura della libertà e della «trascendenza storica». In tal modo il fascismo viene associato al tradizionalismo della monarchia e della Chiesa.

Del Noce riconosce che invece ci fu un complesso rapporto tra cattolici e fascismo e che molti si illusero di poterlo addomesticare; ma è un fatto incontestabile che questi rapporti impedirono il compimento di un progetto pienamente totalitario¹⁶.

Al riguardo Del Noce sottolinea come nessuna figura di rilievo della storia italiana del secolo scorso, compresi Salvemini e Gramsci, non si sia, almeno per un momento, illusa su Mussolini; e ciò era dovuto all'assenza di contenuti specifici che, anche per tatticismo, aveva l'azione politica di Mussolini, conseguenza della sua posizione filosofica azionista¹⁷. Ma è ormai provato come Mussolini si considerasse in antagonismo con Lenin per realizzare una rivoluzione totale sganciata dal materialismo marxista, ma inserita nel pensiero dominante in Europa nel primo Novecento¹⁸.

¹⁵ Ernst Nolte (1923) è stato allievo di Martin Heidegger e ha insegnato nelle Università di Yale, Cambridge, Gerusalemme e alla Freie Universität di Berlino. Divenuto noto in Italia con la sua opera, ormai classica, *I tre volti del fascismo* (1966), tra i suoi numerosi saggi successivi ricordiamo *Dopo il comunismo* (1992), *Gli anni della violenza* (1995), *Controversie* (1999), *Le ragioni della storia* (1999), *L'eredità del nazionalsocialismo* (2000), *Storia dell'Europa 1848-1918* (2003). Del Noce, che riferisce la sua critica al primo libro di Nolte, non concorda in pieno con la sua interpretazione che accomuna in molti aspetti fascismo e nazismo.

¹⁶ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce...*, cit., pagg. 72-74. "Mussolini era forse l'unico italiano nella cui formazione non si potevano trovare tracce di un sia pur lontano o represso o deviato cattolicesimo; perché si può ben parlare, a suo riguardo, di Marx, di Nietzsche, di Stirner, di D'Annunzio, di Sorel, di Pareto, di Le Bon, di un certo mazzinianesimo romagnolo, di Gentile, di atmosfera crociana, del mito di Machiavelli, del pragmatismo, di Giuseppe Rensi, di «Leonardo», della «Voce», ma di autori cattolici proprio no" (A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, pag. 79).

¹⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pag. 135.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 119.

La tesi di Del Noce è dunque che il fascismo si spieghi coerentemente all'interno della cultura idealista, come aspirazione ad una rivoluzione universale alternativa a quella marxleninista e che trovò nella filosofia di Gentile il modo di inserirsi nella cultura e nella tradizione risorgimentale¹⁹.

“Il fascismo propriamente detto si inserisce nel processo di modernizzazione già proposto da Francesco De Sanctis, come momento di una rivoluzione intesa a raggiungere un grado di universalità maggiore della marxleninista”²⁰.

È importante a questo punto fare almeno un breve cenno alla filosofia di Gentile come tentativo di giungere ad un nuovo hegelismo dissociando il momento dialettico da quello materialistico di Marx. Del Noce concorda con Mathieu nell'attribuire a Gentile un'importanza decisiva per lo scacco sia del fascismo, visto come alternativa, che del gramscismo, visto come continuazione occidentale della rivoluzione marxista.

Secondo Mathieu, Gentile opera una riforma della dialettica hegeliana: “L'atto spirituale non sussiste senza *fare* qualche cosa, e ciò che esso fa, appunto perché è un fatto, un prodotto dell'atto, ne è il rovescio: come la passività rispetto all'attività, l'astratto rispetto al concreto [...] Il concatenarsi di concetti, che per Hegel costituiva l'assoluto, per Gentile è una dialettica astratta del *pensato*, non del pensiero. Il pensiero è un atto che non ha contenuto necessario, ma che, appunto per questo può essere l'attualità di qualsiasi contenuto [...] In Gentile il movimento dell'assoluto è dialettico, perché passa attraverso una caduta, sempre riscattata, nell'opposto [...] E, come nella gnosi, così in Gentile sarebbe vano chiedersi *perché* lo spirito cada nell'opposto di sé [...] Ma lo schema gnostico, sebbene privo di giustificazione, serve a Gentile per un'applicazione originalissima al problema centrale dell'idealismo italiano: al rapporto della storia con l'assoluto. Concependo il «fatto» come una caduta, necessaria quanto alla forma, ma indifferente quanto al contenuto, il Gentile può assorbire la storia (*qualsiasi* storia, con un'assoluta contingenza di contenuti) nell'assolutezza dell'atto che, attraverso il fatto, si pone”²¹.

¹⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 350.

²⁰ *Ibid.*, pag. 244.

²¹ V. MATHIEU, *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*, vol. 3, La Scuola, Brescia 1979, pagg. 255-257.

Da parte sua, Del Noce ricorda che Gentile si presenta “come il vero teologo che «sublima il mondo in una teogonia eterna che si adempie nell’intimo del nostro essere» (conclusione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*)”²². Ma al di là delle apparenze e del richiamo all’interiorità, la filosofia gentiliana è “la negazione più completa del mondo delle idee, delle norme e delle verità eterne [...] ogni valore è cioè riferito all’atto che è poi sinonimo di «energia», di «forza»; il linguaggio teologico non fa che coprire la nietzschiana volontà di potenza”²³.

Come abbiamo anticipato brevemente, la filosofia della prassi di Gentile, che si rapporta direttamente alla filosofia della rivoluzione di Marx, ha trovato il suo primo modo di attuarsi nel fascismo, come alternativa al leninismo.

“[Per Lenin il momento materialistico] è intrinseco alla finalità rivoluzionaria stessa, in quanto diretta all’instaurazione di una nuova idea dell’uomo, materialistica nel senso che è separata da ogni traccia del divino, in quanto il pensiero dell’uomo è *praxis*, attività sensitiva umana, pensiero espressivo e non rivelativo, che non è nulla oltre la sua espressione sensibile; al di fuori del nuovo e radicale materialismo non essendo pensabile lo stesso comunismo. Separato dal materialismo lo spirito rivoluzionario si converte in una specie di mistica dell’azione, in [...] «attivismo», tensione verso un’azione voluta per sé, come semplice trasformazione della realtà, e non finalizzata a un ordine, con la conseguente retrocessione dei valori che, invece di dar significato all’azione, sono pensati valere soltanto come strumenti che possono promuoverla. Ma non basta: la logica che gli è intrinseca lo porta anche alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione ad oggetti [...] Come è possibile definire quest’attitudine? Io proporrei il termine di *solipsismo* [...]; insostenibile come posizione teoretica, il solipsismo è possibile come atteggiamento vissuto [...] Sul termine si potrà discutere; ma è comunque certo che all’azione di Mussolini non si addicono la qualificazione di anarchica [...], né quella di reazionaria, perché non si può rintracciare la tradizione che Mussolini abbia riaffermata e difesa; né, ovviamente, di giacobina e di comunista”²⁴.

Queste caratterizzazioni definiscono il modo in cui si sviluppò il fascismo sulla base della teoria filosofica che aveva alle spalle; a queste si

²² A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 12.

²³ *Ibid.*, pag. 12.

²⁴ A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pagg. 121-122.

devono aggiungere le concrete occasioni storiche che Mussolini si trovò ad affrontare: la prima guerra mondiale appena conclusa, Caporetto e Vittorio Veneto, la rivoluzione russa, l'eredità del risorgimento, i rapporti con la Chiesa cattolica, il nazismo in Germania, ecc...

“Il constatare però che il fascismo sia fallito come rivoluzione, non equivale a dire che debba essere considerato come un fenomeno reazionario; né a giustificare i giudizi secondo cui Mussolini avrebbe deliberatamente ingannato sin dagli inizi, servendosi come copertura di una fraseologia rivoluzionaria. Ma la considerazione dell'esito non può servire come criterio per la definizione dell'inizio [...] Perciò, se è inesatto parlare di fascismi, altrettanto lo è il giudizio che la loro catastrofe coinvolga quella degli ideali tradizionali in cui la vecchia Europa era cresciuta; giudizio, il secondo, carico delle più gravi conseguenze pratiche. Quel che, a mio modo di vedere, il crollo del fascismo propriamente detto coinvolge, è la linea dei riformatori religioso-politici italiani, linea unitaria antiprotestante e in posizione eretica rispetto al cattolicesimo; che nell'ultimo suo atto giunge, con Gentile, al tentativo di inveramento idealistico del marxismo”²⁵.

3.1.2 Da Gentile a Gramsci

Il crollo del fascismo, secondo Del Noce, avrebbe quindi dovuto far riflettere seriamente sui suoi presupposti filosofici, da individuare nella filosofia della prassi di Gentile, e non limitarsi invece alla superficiale interpretazione del fascismo come momentanea parentesi del processo di modernizzazione, dovuta al risorgere temporaneo delle forze reazionarie. Questa riflessione invece non avvenne, e lo stesso prassismo poteva ripresentarsi nella forma di “*continuazione* più matura e *occidentale*”²⁶ della rivoluzione marxleninista, il comunismo di Gramsci.

Del Noce dedica buona parte del libro *Il suicidio della rivoluzione* al rapporto tra Gramsci e Gentile e la sua tesi di fondo consiste proprio nel considerare il marxismo di Gramsci come un marxismo ritrovato attraverso Gentile.

“L'attualismo di Gentile si rapporta al marxismo come versione *soggettivistica* della filosofia della prassi. In quanto filosofia della prassi, l'espressione politica le è necessaria. Abbiamo visto [...] come tale

²⁵ *Ibid.*, pagg. 133-134.

²⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 245.

espressione possa venir pensata altrimenti in termini di rivoluzione totale; presentandosi quindi come continuazione occidentale della marxleninista, e non più come alternativa [...] Si potrebbe agevolmente dimostrare come il problema a cui la critica gramsciana è oggi giunta, e che deve affrontare, è se il Gramsci dei *Quaderni* non abbia incontrato, anziché Marx, Gentile, in una versione nuova della politica connessa all'attualismo; o, per parlare più esattamente, se il rivoluzionario Gramsci, preoccupato di giungere a una filosofia rigorosa abbia dovuto incontrare la posizione di Gentile perché è realmente il punto di arrivo insuperabile della filosofia della prassi di Hegel [...] Dalla filosofia di Gentile [può discendere] una forma di pensiero rivoluzionario che il suo autore non prevedeva affatto, ma che corrisponde alla radicalizzazione teorica più raffinata del pensiero rivoluzionario (coincidente, aggiungo, col neomarxismo di Gramsci). Inoltre, secondo un giudizio ormai corrente, Gramsci è il teorico di quel che oggi si suol chiamare l'«eurocomunismo» che non è semplice adeguamento del leninismo a situazioni storiche altre rispetto a quella russa, ma qualcosa di diverso e di più profondamente secolare²⁷.

Del Noce ritiene che le novità del pensiero di Gramsci rispetto a Marx e rispetto a Lenin si accordano con la forma gentiliana della filosofia della prassi²⁸. Egli si riferisce in particolare alle nuove concezioni gramsciane della società civile, con la critica all'economicismo e al materialismo, nonché al primato italiano nella promozione della rivoluzione comunista, ed all'egemonia culturale che sostituisce la direzione politica²⁹.

In particolare Del Noce considera che Gramsci ritrovi Gentile, anziché Marx, nel criticare lo storicismo liberale di Croce come posizione puramente libresco ed erudita. Per Gramsci lo storicismo deve incontrare il marxismo proprio in quanto «filosofia della prassi» capace di portare le masse all'azione concreta, alla trasformazione della realtà. Ora proprio questa sostituzione del termine di «filosofia della prassi» al posto di «materialismo storico» è indicativo del fatto che Gramsci pensi di aver trovato un marxismo migliore, separato dagli aspetti materialistici, economicistici e deterministici criticati da Croce³⁰.

²⁷ *Ibid.*, pagg. 245-246.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 130-137.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 160-163.

³⁰ Cfr. A. DEL NOCE, *Il Marxismo di Gramsci e la religione*, pagg. 15-19.

Contrariamente all'opinione diffusa che vede in Gramsci un rivoluzionario moderato, Del Noce ritiene che l'affermazione della rivoluzione come scissione totale per il passaggio da una concezione arcaica a una concezione moderna e immanentistica del mondo, pur essendo svolta senza violenza ed avendo di mira la riforma morale ed intellettuale, comporta comunque un compimento totalitario. Questo perché, perdendo un riferimento alla verità, lo storicismo rivoluzionario diventa ideologia, cioè strumento di azione politica³¹.

In accordo con Del Noce, Pellicani attribuisce a Gramsci una delle definizioni più penetranti ed istruttive del carattere totalitario del suo marxismo. «Una politica totalitaria - si legge nei *Quaderni* - tende: 1) a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in quel solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni culturali estranee; 2) a distruggere tutte le organizzazioni o a incorporarle in un sistema in cui *il partito sia il solo regolatore*»³².

“Totalitaria, pertanto, è quella politica che rivendica una giurisdizione potestativa e normativa senza limiti. E può legittimamente farlo in quanto essa percepisce se stessa come prassi finalizzata al conseguimento della «salvezza collettiva». Il che la pone automaticamente nella posizione di erede e di antagonista storica delle religioni positive. Senza questa «pretesa soteriologica», non si ha, propriamente parlando, totalitarismo. È per questo che Gramsci non solo rivendica la qualifica di «totalitario» al Partito comunista, ma lo eleva al rango di «divinità» e di «imperativo categorico»”³³.

«Il moderno Principe - così suona uno dei passi più illuminanti dei *Quaderni* - sviluppandosi, sconvolge tutto il sistema di rapporti intellettuali e morali in quanto il suo sviluppo significa appunto che ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo. Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità e dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo

³¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 20-21.

³² A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, pag. 800.

³³ L. PELLICANI, *Rivoluzione e totalitarismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004, pagg. 28-29.

moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume»³⁴.

“Da ciò deriva che il totalitarismo non va confuso con il dispotismo, né con la dittatura militare o monopartitica. Queste forme di dominio si contentano di ottenere l’obbedienza passiva dei sudditi, mentre il totalitarismo esige la loro partecipazione entusiastica alla edificazione dell’Ordine Nuovo. Inoltre, il totalitarismo, proprio perché è animato da un progetto soteriologico, aspira a trasformare le coscienze e a sconvolgere l’esistente per riportarlo a vita nuova”³⁵.

Secondo Del Noce, anche se in Gramsci c’è un sincero sforzo di considerare transitorio il momento totalitario, questo si risolve semplicemente in una trasposizione del totalitarismo da fisico a morale.

“L’unità del blocco sociale sarebbe raggiunta attraverso la prevalenza della coercizione sul consenso, ottenuto attraverso una discriminazione delle domande, vietando quelle che gli interpreti dell’ideologia, ossia gli intellettuali organici, definiscono «reazionarie». O meglio, attraverso la creazione, a cui si provvede col dominio della cultura e della scuola, di un «nuovo senso comune», in cui non riaffiorino più le domande metafisiche tradizionali”³⁶.

Nel «divieto di fare domande» ricordato da Voegelin³⁷ starebbe proprio la novità di questa posizione totalitaria, che raggiunge in tal modo la sua forma più pura.

“Il conformismo [imposto] del passato era un conformismo delle *risposte*, mentre il nuovo risulta da una discriminazione delle domande per cui le indiscrete vengono paralizzate quali espressioni di «tradizionalismo», di «spirito conservatore», «reazionario», «antimoderno», o magari, quando l’eccesso di cattivo gusto giunge al limite, di «fascista»; si giunge alla situazione in cui sia il soggetto stesso a vietarsele come «immorali»”³⁸.

³⁴ A. GRAMSCI, *Quaderni...*, cit., pag. 1561.

³⁵ L. PELLICANI, *Rivoluzione e totalitarismo*, cit., pag. 29.

³⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 319.

³⁷ Confronta su questo argomento i paragrafi 1.4.13 e 2.1.6.

³⁸ *Ibid.*, pagg. 319-320.

Tornando al confronto con Gentile, se è dunque vero che Gramsci e Gentile coincidono nella purificazione del marxismo dai suoi aspetti materialistici, e convergono anche nell'idea della formazione di una volontà collettiva che unisce gli intellettuali e i semplici, questo non significa affatto un'apertura religiosa, anzi significa il ripudio di qualsiasi spiraglio per cui possa riaffacciarsi il pensiero di una trascendenza religiosa: lo sforzo di Gramsci è quello di cercare la massima laicizzazione del pensiero rivoluzionario per realizzare in forma immanentistica l'unità degli intellettuali e delle masse popolari³⁹.

Il successo che ebbe il comunismo gramsciano in Occidente come un marxismo modernizzato, adattato ad una situazione culturale più evoluta e ripudiante una rivoluzione violenta, coincise però con l'affermazione di una nuova borghesia radicale, che accettava tutte le negazioni del marxismo unite ad un nuovo illuminismo.

A motivo di questo esito, Del Noce qualifica la filosofia gramsciana come quella del suicidio della rivoluzione ed in un prossimo paragrafo vedremo i motivi di questa dissoluzione, ma intanto il nostro filosofo poteva così descrivere l'evoluzione complessiva del pensiero di Gentile:

“Il pensatore a cui Gentile si rapporta sul piano mondiale è Marx, e se Marx è il filosofo che ha portato l'idea di rivoluzione alla sua coerenza più radicale, Gentile è invece il filosofo del suicidio della rivoluzione [...] Si può dire di Gentile che fu il notaio del nichilismo: l'atto di morte della teologia, la riprova della vittoria di Nietzsche, non potevano essere stesi da altri che da un filosofo-teologo, convinto di esser tale. Se si volesse scrivere su Gentile e Heidegger, bisognerebbe dire che il secondo conferisce alla storia della filosofia gentiliana il suo reale significato: il processo della storia del pensiero descritto da Gentile non va verso la vera filosofia, come egli pensava, ma verso il nichilismo. La «devalorizzazione dei valori sinora considerati come supremi» è tanto più significativa perché avviene all'interno del pensiero teologico stesso. Se si legge in questa luce, in un senso rovesciato rispetto a quello che il suo autore le attribuiva, l'opera di Gentile riacquista oggi l'importanza di una svolta decisiva: nel senso di uno scacco di eccezionali dimensioni, che pone la questione delle forme di pensiero che vi sono coinvolte. Il marxismo in primo luogo”⁴⁰.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 194-198.

⁴⁰ *Ibid.*, pagg. 11-13.

3.1.3 Il rivoluzionarismo

Abbiamo visto come Del Noce qualifici il marxismo gramsciano come una nuova forma di gnosi più profondamente secolare, in quanto la politica prende il posto della religione, e viene soppresso il momento escatologico per portare alle sue conseguenze ultime il momento illuministico. Ma prima dell'affermazione della nuova forma radical-borghese e permissiva, i paesi occidentali attraversarono, soprattutto negli anni '70, un periodo di profonda crisi, nel quale si ebbe una nobilitazione della violenza ed un'esplosione di nuove forme di rivoluzionarismo.

Il pensiero di Del Noce, al riguardo, è che la causa va ricercata nella stessa origine filosofica che aveva portato ai totalitarismi e che, non essendo riconosciuta come tale, si ripresentava allora sotto nuove forme.

Dopo la seconda guerra mondiale riprendono infatti vigore alcune idee la cui origine è da ricercare in periodi precedenti o contemporanei al fascismo, ma che non avevano avuto fortuna oppure erano stati presi poco sul serio in quanto giudicati decadenti od irrazionali. Invece nel clima della ricerca di una unità antifascista, sorprendentemente vennero rivalutati in quanto si erano opposti od erano stati combattuti dal fascismo o dal nazismo pur avendo la stessa origine filosofica o culturale. Del Noce si riferisce per esempio al movimento letterario italiano del futurismo, al movimento artistico del surrealismo, alle teorie sulla repressione e sulla liberazione sessuale di Reich. Ciò che accomuna queste posizioni è l'aspirazione ad una massima libertà e ad un massimo soddisfacimento dei propri bisogni contro le ipocrisie, i pregiudizi e gli interessi di classe mascherati da valori, ma in molti casi questo atteggiamento si rovesciò presto in un sentimento nichilistico, in un materialismo cinico e in un'accettazione passiva della violenza⁴¹.

Ancora una volta ci troviamo di fronte a conseguenze che avevano la loro origine in una filosofia nella quale la libertà era concepita come negazione dialettica del dato: l'uomo, con la sua libertà, si fa altro perché non vuole essere se stesso.

È nella filosofia di Hegel l'origine, per Del Noce, del rifiuto completo dell'ordine dell'essere, con la considerazione della creazione come un'attività completamente umana. Questo allora comporta

⁴¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pag. 207.

LA SECULARIZZAZIONE DELLA GNOSI

“il conseguente rifiuto di qualsiasi traccia di valori assoluti dato che solo perché l'uomo non vuole più essere *quel che è*, ciò che sarà o potrà essere costituisce per lui un ideale il quale giustifica la sua azione negatrice o creatrice (ossia il suo cambiamento) conferendole un 'senso'⁴².

In questo senso il pensiero di Hegel costituisce un 'imprevisto' incontro con la gnosi ed una sua trasfigurazione in termini nuovi, in quanto tentativo di interpretare il cristianesimo come filosofia puramente umana, che bandisce il soprannaturale⁴³.

“Il passaggio alla concezione non più religiosa, ma filosofica del cristianesimo, alla filosofia cristiana, significa interpretazione della trascendenza come trascendenza intramondana, esaltazione dell'uomo come attività negatrice del dato, ma insieme esaurimento della sua vita in un mondo storico trascendentale immanente alla natura. [...] È osservazione fin troppo facile che la dottrina di Hegel non è apologia della violenza nei limiti in cui è gnosi speculativa (anche se è giustificazione della violenza passata), ma lo diventa quando venga svolta nella forma di gnosi rivoluzionaria. E, certamente, non starò a insistere qui ancora una volta su quell'amoralismo politico, che non si deve attribuire a deviazioni leniniste o staliniane, ma che si trova già in Marx [...] Quel che importa è che sulla più rigorosa formulazione del pensiero rivoluzionario, la marxiana appunto, vengano conservati tutti quei motivi della gnosi hegeliana, e avvenga l'incontro tra il rinnovamento della gnosi e la nobilitazione della violenza”⁴⁴.

Il collegamento tra il pensiero rivoluzionario ed il nichilismo morale è reso possibile, secondo Del Noce, proprio dalla comune origine gnostica.

“In una trasposizione dell'*al di là* al futuro, non sembra già di poterci ravvisare l'anticipazione precisa dei due atteggiamenti presenti, al cui riguardo si propone la questione della violenza? Lo spirito rivoluzionario totale non è la versione secolarizzata dell'ascetismo gnostico? [Come] quello del nichilismo morale, [la versione secolarizzata] della gnosi libertina, e qui, se è possibile, il riscontro risulta ancora più chiaro; la liberazione sarà il risultato della dissoluzione di ogni ordine (il «grande rifiuto» del '68)”⁴⁵.

⁴² *Ibid.*, pag. 209.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pag. 208.

⁴⁴ *Ibid.*, pagg. 210-212.

⁴⁵ *Ibid.*, pag. 207.

Dunque Del Noce esprime con chiarezza la sua convinzione che i movimenti rivoluzionari del '68 e degli anni successivi possono essere messi in relazione con l'origine gnostica dei loro ispiratori. La stessa origine spiega sia gli eccessi di violenza del momento rivoluzionario che la successiva ricerca di appagamento immediato del momento libertino.

Anche Vittorio Mathieu considerava che la concezione gnostica fosse importante per spiegare il rivoluzionarismo di quegli anni. Per esso la rivoluzione era considerata un imperativo categorico, qualcosa di indiscutibile e di necessario, quasi mistico. E infatti nella gnosi il dramma della caduta è un dramma intrinsecamente divino: la realtà finita coincide con la stessa realtà infinita, ma rovesciata: per ritrovare il positivo di questa realtà, basta rovesciarla di nuovo⁴⁶. "Per rivelarsi come Dio, la realtà naturale (che, nell'uomo, diviene realtà storica) ha bisogno di essere «rivoluzionata»⁴⁷".

Ma questo bisogno assoluto di rivoluzione, attuandosi nella realtà concreta, si scontra con una contraddizione pratica ineliminabile: "o la rivoluzione non è ancora avvenuta, e allora il nuovo ordine instaurato non è autenticamente rivoluzionario; o è già avvenuta, e allora non c'è più nulla che debba o possa sostanzialmente mutare"⁴⁸.

Questo spiega anche il motivo per cui i rivoluzionari erano contro qualsiasi regime ormai instaurato, di qualunque tipo esso fosse, di destra o di sinistra.

D'altra parte però, per poter continuare a sussistere il rivoluzionario aveva bisogno del conservatore, come il conservatore aveva bisogno del rivoluzionario per conservare il suo potere: la «rivoluzione permanente» e la «tolleranza repressiva» sono due facce dello stesso fenomeno: "Il conservatore si giova della coerenza con cui la rivoluzione tende a permanere, perché così la rivoluzione, per non giungere mai alla fine, rimarrà un continuo preludio che evita di entrare in argomento: soprattutto nell'argomento più scottante, il passaggio del potere [...] Conservando il vecchio ordine estrinseco, il conservatore garantisce anche al

⁴⁶ Cfr. V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, pagg. 55-56.

⁴⁷ *Ibid.*, pag. 87.

⁴⁸ *Ibid.*, pag. 100.

rivoluzionario quel tanto di stabilità che gli permette di rendere permanente la sua rivoluzione”⁴⁹.

Il passaggio dal rivoluzionarismo al nichilismo non è difficile, poiché il rivoluzionario gnostico non è un ribelle. Dell’indifferenza nei confronti del diritto da parte dello gnostico rivoluzionario, abbiamo già parlato, ma questo, visto dalla parte dei valori da difendere, sottolinea la differenza esistente tra il ribelle ed il rivoluzionario: il ribelle non tollera l’ingiustizia, mentre al rivoluzionario non importa né la giustizia né l’ingiustizia, poiché la giustizia per lui non è un valore, ma ha uno scopo unicamente tattico. Anzi, il ribelle pronto a sacrificarsi per un ideale, dal punto di vista del rivoluzionario, è un uomo carnale, da disprezzare, poiché è attaccato ai valori di un modo di essere sbagliato⁵⁰.

D’altra parte, in ogni rivoluzione attuata praticamente, dopo un certo tempo, “finito il periodo «mistico», una parte di coloro che furono guide nella lotta, si associano a quelli che si sono schierati dalla parte dei vincitori dopo il successo, e si costituiscono in una nuova classe, eliminando come «anarchica» quella parte che è costituita dai rivoluzionari puri. I sopravvissuti vagheranno per il mondo, continuando sino alla morte a parlare di una rivoluzione tradita, incompiuta, sconosciuta”⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, pagg. 102-103.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 162.

⁵¹ A. DEL NOCE, *L’epoca...*, cit., pag. 91.

3.2 LA DISSOLUZIONE DELLA GNOSI MARXISTA

Come abbiamo anticipato nei paragrafi precedenti, Del Noce ritiene che l'evoluzione dello storicismo marxista abbia portato al successo di una nuova forma di illuminismo caratterizzata da un ateismo peggiore e più radicale di quello precedente, che si compie in un regime totalitario, solo formalmente democratico⁵².

Pensiamo che, secondo Del Noce, il modo di dissolversi del marxismo abbia seguito due strade parallele, delle quali la prima parte dal prevalere del materialismo storico sul materialismo dialettico e la seconda segue allo svolgimento contraddittorio del marxismo gramsciano. La prima è svolta soprattutto fino ai primi anni 70, mentre la seconda è prevalente nell'epoca successiva.

“Al pensiero rivoluzionario marxista sono altrettanto essenziali il materialismo storico e il materialismo dialettico. Senza materialismo storico non potrebbe esserci infatti quella critica delle filosofie opposte, quella loro riduzione a ideologie, che permette l'affermazione rivoluzionaria. Ma d'altra parte, il materialismo storico considerato per sé solo conclude in quella forma di totale relativismo, che è la premessa del sociologismo; di quella forma di pensiero che oggi è la giustificazione ideale della più areligiosa e insieme più conservatrice delle società che mai siano esistite, quella che è detta società opulenta, o dei consumi, o del benessere”⁵³.

Dalla parte laica e borghese, la società del benessere si presenta anche come una risposta al marxismo in quanto si appropria di tutte le sue negazioni rispetto ai valori trascendenti, affidando alla scienza ed alle leggi del libero mercato, anziché alla rivoluzione violenta, la conquista del benessere materiale. In tal modo il marxismo si rovescia in un assoluto individualismo, il che serve a conferire al regime l'apparenza di democrazia e di liberalismo⁵⁴.

⁵² Cfr. *ibid.*, pag. 51.

⁵³ *Ibid.*, pag. 52.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 91.

3.2.1 L'evoluzione dello storicismo marxista

Lo svolgimento della prima forma di dissoluzione, ovvero quella del prevalere del materialismo storico sul materialismo dialettico, è ben sintetizzato da Del Noce nel seguente passo:

“Nel marxismo il passaggio pratico a una rivoluzione totale, implicante una somma enorme di sacrifici e di rischi, importa l'idea di un assoluto; per dare giustificazione piena all'azione rivoluzionaria è necessaria una «formula ideale». Questa formula non può esser altro che il materialismo dialettico; il materialismo è necessario per dissacrare le forme precedenti e per mostrare la relatività storica; il termine di dialettica è parimenti necessario per mostrare la necessità storica del rovesciamento. Ma tra il momento della negazione di ogni principio eterno e la ricerca pratica dell'assoluto c'è un'evidente contraddizione. Quindi il passaggio dal marxismo a un radicale positivismo che in riferimento alle discipline concernenti l'uomo si manifesta come sociologismo o come relativismo assoluto, si presenta insieme come estremamente facile e come inconfutabile. La critica marxista delle ideologie non si fonda forse sul principio che tutto ciò che sorpassa la verifica immediata, tutto ciò che insomma è metafisico, si spiega come espressione della situazione storico-sociale di un gruppo, dunque col sensibile, quando al sensibile sia data la massima estensione tale da comprendere lo stesso mondo umano? Non professa il marxismo la concezione espressivistica e strumentalistica del pensiero, cioè l'esatto inverso di ogni forma del pensiero metafisico? E come sostenere allora una concezione ancora così pervasa di metafisica come il materialismo dialettico? Si può perciò pensare che la vera conclusione teorica del marxismo dovrebbe essere l'abolizione della filosofia, nel senso che sarebbero oggi maturate le condizioni per estendere il discorso scientifico dal mondo naturale alla realtà storica. Il sociologismo, come critica della filosofia in nome della sociologia, stabilirebbe la condizione della vera scienza storica in quanto attraverso la spiegazione dal basso delle origini delle idee, che in fondo sarebbe una estensione tale del materialismo storico da abolire il suo passaggio al materialismo dialettico, libererebbe la storia da ogni traccia di filosofia della storia, e porrebbe con ciò le condizioni di una storia che sia veramente tale come scienza”⁵⁵.

Il passaggio dal marxismo al positivismo si risolve dunque in un ritorno allo scientismo, che ha la pretesa di dominare interamente la natura, e quindi vorrebbe interpretare in modo deterministico qualsiasi realtà umana; una conseguenza di tale intento è quella di forzare i fenomeni

⁵⁵ *Ibid.*, pag. 92.

all'interno del modello di spiegazione, attuando quello che i critici chiamano giustamente riduzionismo: se è pur vero che le spiegazioni scientifiche ora danno ragione delle cause di molti fenomeni che una volta venivano considerati «misteriosi», è altrettanto vero che ci sono fenomeni non riducibili ad una verificabilità empirica: la libertà umana è uno di questi.

Quando si tiene conto correttamente della libertà umana, diventa molto più difficile inquadrare scientificamente i fenomeni legati al comportamento umano; il riduzionismo consiste allora nel voler imporre modelli o spiegazioni pseudoscientifiche, forzando i fatti. Talvolta esso si appella per principio ad una razionalità che diventa determinista, talaltra invece si pone come un'arbitraria ipotesi di lavoro che ritiene di conoscere le «vere cause» delle azioni umane.

Poiché l'uomo ha sempre manifestato interesse per la problematica religiosa, anche il razionalismo e lo scientismo non potevano esimersi dal darle un'interpretazione ed è nei confronti della religiosità che il riduzionismo viene applicato con più determinazione. Da una parte, si vuole razionalizzare la religione, svuotandola di tutti i contenuti soprannaturali che richiederebbero un atto di fede, dall'altra, si tende a relegarla ad un fatto privato ed intimo, di coscienza, tale che non possa avere manifestazioni esteriori.⁵⁶

Con queste premesse diventa evidente il motivo per cui l'unica religiosità compatibile con il razionalismo e lo scientismo sia di tipo gnostico e, viceversa, si capisce come il razionalismo e lo scientismo diventino una nuova forma di più alta religiosità: essi, accusando di menzogna e di superstizione la religione tradizionale, si pongono come l'unica conoscenza vera e salvifica.

⁵⁶ Samek Lodovici ritiene che queste due forme di riduzionismo in realtà si equivalgono: il "secondo tipo di interpretazione del fatto religioso è perfettamente parallelo all'altro e finisce per innescare, seppure in tempi più lunghi, un medesimo giudizio di totale storicità del soprasensibile. In questa linea, infatti, si comincia a dire che la religione non deve essere antropomorfa, che non deve pensare Dio all'interno delle categorie impastate di terra della dottrina sacramentale o all'interno di un linguaggio mitico [...]; abbandona alla spiegazione storicistica l'idea di Chiesa, di culto, di dogma, di sacerdozio [...]; la sfera della religione spirituale è talmente chiusa dalle pareti dell'io da diventare incomunicabile, mentre rimane il resto che non è altro che mondo e mondo storico" (E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 23-24).

In alcuni paragrafi (cfr. i paragrafi 3.3.1 e 3.4.1) successivi torneremo sull'argomento con alcune esemplificazioni del riduzionismo scientista.

3.2.2 L'esito del pensiero gramsciano: il suicidio della rivoluzione

Il secondo modo di dissolversi del marxismo è quello legato all'evoluzione del pensiero gramsciano ed alla preminenza data da Gramsci al carattere culturale e morale della sua rivoluzione.

Come abbiamo anticipato in parte in un paragrafo precedente, Gramsci considera la lotta di classe come lotta tra due concezioni di vita, quella immanentistica, moderna e progressiva contro quella trascendentalista, antica e conservatrice. Poiché anche la borghesia (o almeno la parte progressiva di essa) è coinvolta nella lotta della modernità contro la tradizione, abbiamo che il marxismo di Gramsci *"attraverso la versione rivoluzionaria dello storicismo si risolve in una sua ricomprensione illuministica"*⁵⁷.

Detto in altri termini ed in accordo anche con autori marxisti ortodossi, Del Noce ritiene che *"il comunismo gramsciano risolve la rivoluzione in modernizzazione, ma che questa modernizzazione è da intendere come dissociazione completa di spirito borghese da cristianesimo"*⁵⁸.

Del Noce ricorda come lo stesso Bordiga⁵⁹ ritenga che l'errore fondamentale di Gramsci sia stato quello di aver sostituito all'opposizione capitalismo-proletariato quella fascismo-antifascismo, creando il mito del fascismo come male in sé ed elevandolo a categoria metastorica⁶⁰.

Questo errore avrebbe quindi portato ad ulteriori passi conseguenti come l'alleanza con la borghesia progressista contro quella arretrata (sola

⁵⁷ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pag. 317.

⁵⁸ *Ibid.*, pag. 321.

⁵⁹ Amedeo Bordiga (1889-1970), capo storico della Sinistra Socialista e della frazione comunista, fondatore nel 1918 del *Soviet* di Napoli, organo del PSI. Propugnatore e relatore della Scissione di Livorno con la successiva fondazione del Partito Comunista d'Italia (P.C.d'I.). Dal 1944 al 1970 partecipò all'attività del Partito Comunista Internazionalista, diventato a partire dal 1964 Partito comunista internazionale.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 322. Del Noce si riferisce a *Una intervista ad Amedeo Bordiga*, in «Storia contemporanea», settembre 1973, pag. 582.

responsabile del fascismo) ed il giudizio positivo sul «progresso», lo «sviluppo», la «liberazione dal feudalesimo» e quindi anche sul capitalismo come fase che libera dall'«arretratezza»⁶¹.

“La transizione gramsciana si trova così completamente assorbita nel passaggio dalla vecchia alla nuova forma di capitalismo; confluisce con ciò nel conservatorismo presente caratterizzato dall'eliminazione della possibilità che la mentalità strumentalistica [scientista] venga rimessa in discussione”⁶².

Dal modo di intendere il progresso e dal dissolvimento della filosofia in ideologia, poiché tutto è visto in termini di strumento d'azione per il potere, segue anche la dissoluzione di qualsiasi fede e quindi anche della stessa fede rivoluzionaria.

“Nonostante la perfetta lealtà intellettuale del suo autore, il gramscismo si rivela come una sorta di equivoca composizione di negativismo estremo e di conservatorismo; come versione rivoluzionaria dello storicismo comporta la negazione più radicale di ogni traccia di valori assoluti, permanenti, metastorici; quel che però non nega è la continuità «moderna» con la borghesia. L'esito del gramscismo e dell'eurocomunismo non può essere che quello di trasformare il comunismo in una componente della società borghese ormai completamente sconosciuta, o di agire per la sua definitiva dissacrazione corrispondente a quella che è l'intenzione profonda dello spirito borghese”⁶³.

I due processi di dissoluzione del marxismo individuati da Del Noce devono essere completati però con altri due tentativi di riforma del marxismo, considerati non ortodossi, ed anzi talvolta messi in aperto contrasto con i partiti comunisti nazionali: la rivoluzione sessuale di Reich ed il surrealismo. In entrambi i casi si tratta infatti di movimenti culturali provenienti dalla stessa origine.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 322-323.

⁶² *Ibid.*, pag. 325.

⁶³ *Ibid.*, pag. 333-334.

3.2.3 La rivoluzione sessuale di Reich

L'utopia di Reich, di cui ci siamo occupati anche nel capitolo precedente⁶⁴, consiste nel ritenere che eliminando la repressione e lasciando il campo libero alla piena soddisfazione delle passioni, l'aggressività scomparirebbe.

Reich pensa che l'inibizione modifichi strutturalmente l'uomo e che il fascista incarni tutti i caratteri del tipo repressivo, ma il successo dei movimenti fascisti, nei quali proprio le masse impoverite avrebbero contribuito alla conquista del potere, richiederebbe una revisione del materialismo storico, tenendo conto del fattore soggettivo della storia⁶⁵.

“[Analisi] che Marx non poteva compiere perché ai suoi tempi non esisteva ancora la psicologia scientifica; questo completamente viene ora offerto dalla sessuoeconomia”⁶⁶.

Grazie quindi ad un meccanismo sociale, quello di dare sempre piena soddisfazione ai propri istinti sessuali, si garantirebbe la virtù della pace e della concordia senza alcun sacrificio; quindi l'ottenimento del benessere senza morale⁶⁷.

“Il Reich [...] appartiene a quello che negli anni tra il '20 e il '30 si autodefinì come movimento di liberazione europea, sorto in dipendenza della rivoluzione russa; ma alle categorie della borghesia e del proletariato, sostituì quelle degli assertori della morale *repressiva* (l'uso della parola *repressione*, nel complessivo significato che ora le si annette, ha in lui le sue origini) e degli assertori della libertà sessuale; solo questa sostituzione, e il conseguimento della *felicità sessuale* avrebbero portato alla scomparsa dello spirito *autoritario* e a un internazionalismo senza compromessi”⁶⁸.

⁶⁴ Confronta in proposito la seconda parte del paragrafo 2.2.5 sulla dissoluzione della famiglia.

⁶⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, in AA. VV., *La crisi della società permissiva*, Edizioni Ares, Milano 1972, pagg. 110-142.

⁶⁶ *Ibid.*, pag. 130.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 112.

⁶⁸A. DEL NOCE, *L'erotismo alla conquista della società*, in AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze 1970, pag. 14.

Del Noce espone a chiare lettere quali siano le conseguenze che comporta, sul piano etico, l'assunzione dell'impostazione di Reich:

“Una ragazza che a diciott'anni sia ancora vergine deve essere condannata alla vergogna [...] La nudità totale deve essere incondizionatamente accettata e favorita; la pubblicità degli accoppiamenti sessuali deve essere permessa. Non si ha diritto di proibire al proprio partner altre relazioni sessuali durevoli: principio che oggi vien detto «piena libertà di scambio fra coppie di coniugi» e «libertà totale per le esperienze sessuali di gruppo». Nulla permette di criticare le unioni omosessuali. L'educazione sessuale deve essere intesa come rimozione di tutti quei complessi atavici che portano a vedere nell'astinenza un valore, ecc.”⁶⁹.

Del Noce sottolinea come Reich non sia un propagandista del libero amore come tesi isolata, ma come colga tutte le implicazioni che le tesi della libertà sessuale comportano nel campo metafisico e religioso: rifiuto di un ordine oggettivo di valori trascendenti e cambio di prospettiva della rivoluzione totale; la rivoluzione non è più attesa in un futuro, ma si realizza nel puro *presente*: da ciò il legame necessario tra l'eroticismo ed i «paradisi artificiali» della droga, in quanto in entrambi i casi la ricerca della soddisfazione immediata è posta al di sopra di tutto⁷⁰.

In ogni caso, Del Noce constata come, nonostante l'avversione ufficiale anche dei comunisti ortodossi, le idee di Reich hanno trionfato non solo nel costume, ma anche in una larghissima parte dell'opinione pubblica occidentale ed anche oggi quella che si chiama sinistra si batte sempre più in termini di lotta contro la repressione piuttosto che in termini di lotta di classe⁷¹.

Ma il trionfo pratico del pensiero di Reich mostra come il tentativo di continuare e riformare il marxismo freudianamente si risolve nella dissoluzione, oltre che del marxismo, dello stesso moralismo laico propugnato dal primo illuminismo, il quale pensava di poter mantenere i precetti morali sganciati dalla metafisica e dal cristianesimo, non rendendosi conto del fatto che questi ultimi erano il fondamento dell'agire morale e non una semplice aggiunta strumentale⁷².

⁶⁹ *Ibid.*, pagg. 16-18.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 18-20.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pag. 22.

⁷² Cfr. A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, cit., pagg. 130.

3.2.4 Il surrealismo

Del Noce considera che, parallelamente al pensiero di Reich, il surrealismo costituì la coscienza filosofica di un movimento di avanguardia letteraria ed artistica che fu tra i più avversi al pensiero cristiano.

Il surrealismo nacque nel 1924 con la pubblicazione da parte di André Breton del primo *Manifeste du surréalisme*. Attorno a lui si era formato un gruppo di scrittori ed artisti tra i quali Eluard, Benjamin Péret, René Crevel, Vitrac, Desnos, Ernst, Miro, Masson, Michel Leiris, Queneau, Antonin Artaud ed altri⁷³. Verso la fine degli anni '20 molti di essi entrarono nel partito comunista.

“Dalla prima adesione al comunismo che porta, nel '30 a mutare il titolo della rivista *La Révolution surréaliste* in quello di *Le surréalisme au service de la révolution*, si passa al dissenso con lo stalinismo e alla ricerca dell'accordo con Trotzcki; per concludere poi nel '47 a una separazione conseguente alla presa di coscienza del diverso carattere delle due posizioni rivoluzionarie”⁷⁴.

Il surrealismo non fu un fenomeno meramente artistico, bensì “un atteggiamento totale di vita, diretto a rappresentare la pienezza dell'idea rivoluzionaria, nel suo aspetto primo, per cui vuol essere frattura radicale col passato e cominciamento di una nuova storia”⁷⁵.

⁷³ Cfr. F. LIVI, *Il miraggio della liberazione totale. Cinquant'anni di surrealismo*, in «Studi Cattolici», 164 (1974), pagg. 604-609.

⁷⁴ A. DEL NOCE, *L'erotismo...*, cit., pagg. 27-28. Del Noce, in una conferenza tenuta alla Fondazione Cini l'8 settembre 1964, poi pubblicata nella «Rivista di Estetica», aveva già studiato gli aspetti filosofici del surrealismo. Cfr. A. DEL NOCE, *Interpretazione filosofica del surrealismo*, in «Rivista di Estetica», X, 1 (1965), Università di Torino, pagg. 22-54. In questo primo studio evidenziava particolarmente gli aspetti ateistici, rivoluzionari ed antiborghesi del movimento che, in concorrenza col marxismo, finivano però ugualmente, per un'eterogenesi dei fini, col favorire il successo di una borghesia pura.

⁷⁵ A. DEL NOCE, *L'erotismo...*, cit., pag. 27. “Il surrealismo insorge contro tutti i valori stabiliti o accettati con apparente passività [...] Delle due connotazioni fondamentali del surrealismo (una matrice in un certo senso gnostica ed una forte tendenza extraletteraria se non addirittura antiletteraria) la seconda presentava un'ambiguità che adombra perfettamente il dramma dell'artista

“Sotto questo riguardo il programma del surrealismo e quello del marxismo coincidono. La divergenza si stabilisce su questo punto, che mentre per il marxismo il cambiamento dell’uomo sarà il riflesso della rivoluzione sociale e politica, per il surrealismo si tratta invece anzitutto di «rifare l’intelletto umano», in conseguenza del qual cambiamento si avrà, al fine, la società degli uomini liberi. La storia del surrealismo, sotto il riguardo etico-politico, è storia di questa affinità e di questa divergenza”⁷⁶.

La storia del gruppo surrealista è ricca di esclusioni, scissioni e separazioni, mantenendo sempre Breton un ruolo di preminenza. Nel 1947 sembrò avvenire anche la definitiva scissione dal comunismo: infatti i surrealisti accusarono i marxisti ortodossi di consentire «pratiche regressive» per finalità meramente tattiche di conquista o mantenimento del potere. Nel loro manifesto di *Rottura Inaugurale* si legge: «Il termine finale dell’evoluzione storica, quello che segnerà la fine delle infelicità dello spirito, infine vittorioso sul suo passato, giustifica da solo gli atti degli uomini. Questo termine può giustificare solo dei mezzi che non compromettano l’evoluzione della legge morale, ed è proprio perché non crediamo nella fissità di questa legge – altrettanto assurda che la fissità della storia – che non accettiamo di lasciarci costringere a pratiche regressive, di cui la collaborazione politica col nemico di classe non è che l’aspetto generale, dietro il pretesto di preparare la rivoluzione proletaria. In altri termini, accetteremo sempre di trasgredire la legge morale attuale, ma solo in direzione del progresso»⁷⁷.

La proposta comunista era considerata inadeguata se non completata con Sade e con Freud, in accordo anche con la rivoluzione sessuale di Reich, e su questa nuova morale si doveva essere intransigenti. Da parte loro i comunisti ritenevano che la proposta surrealista manifestasse la sua natura borghese decadente, comportando l’accettazione del mondo sociale

moderno che predica la rivoluzione. Se il suo intento è veramente rivoluzionario, non tarda ad accorgersi che la parola poetica o artistica è «politicamente» assai meno efficace dell’azione. Di qui il fascino dell’adesione incondizionata ad un partito rivoluzionario, adesione che al tempo stesso equivale a rinnegare la propria concezione dell’arte, relegata a mero strumento di espressione e di esemplificazione di un’ideologia” (F. LIVI, *Il miraggio...*, cit. pagg. 605-606).

⁷⁶ A. DEL NOCE, *L’erotismo...*, cit., pag. 27.

⁷⁷ Cfr. A. BRETON - I.L. BÉDOUIN, *Storia del surrealismo dal 1945 ai nostri giorni*, Schwarz, Milano 1960, pagg. 255-263.

esistente. Molti pensarono che queste critiche reciproche rappresentassero un passaggio del surrealismo all'anticomunismo, ma Del Noce ritiene che non sia stato così:

“Si può dire che oggettivamente questa separazione aveva di fatto il risultato di stabilire le condizioni di una collaborazione possibile per quel che riguarda l'azione comunista nel mondo occidentale attraverso la divisione dei compiti. L'avanguardia avrebbe agito sui «costumi» e scardinato nella coscienza dei borghesi quei principi su cui si era costituita la famosa «diga» (così si diceva allora; oggi si tende a dimenticare persino il termine) contro il comunismo. Il comunismo avrebbe seguito la sua via di ricerca di potere, liberato dal problema arduo di pronunciarsi nei riguardi della morale tradizionale. Non è però questo il punto essenziale. Ciò che importa è sottolineare come *partito da Sade, il surrealismo (e l'avanguardia in genere) ritrovasse, per un processo autonomo, l'idea di Reich sulla necessità di completare il marxismo con la nuova morale sessuale, al fine del successo della rivoluzione totale; e si riservasse come proprio compito quest'azione sui costumi attraverso l'arte*”⁷⁸.

Evidentemente, il fenomeno del surrealismo è molto complesso ed è probabile che pochi surrealisti abbiano avuto coscienza di realizzare questa divisione di compiti ipotizzata da Del Noce. Pensiamo tuttavia che questa si sia data nei fatti e che per questo non sia errato affermare che la liberazione totale surrealista e la rivoluzione sessuale abbiano entrambe favorito il trionfo della società borghese allo stato puro.

3.2.5 Le negazioni del marxismo

La dissoluzione del marxismo non comporta però la sconfitta di tutte le sue tesi; anzi, la società tecnologica conserva tutte le riduzioni o negazioni operate dal marxismo nei riguardi dell'uomo, della metafisica e della religione⁷⁹. Possiamo ripercorrerle brevemente anche se vi abbiamo già fatto riferimento nel capitolo precedente.

⁷⁸ A. DEL NOCE, *L'erotismo...*, cit., pagg. 31-32.

⁷⁹ Cfr. O. MADUELL CREUS, *La crítica de la sociedad opulenta en Augusto Del Noce*, Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000, pagg. 56-83.

La prima negazione, che si riferisce alla prima delle tesi su Feuerbach⁸⁰, consiste nella riduzione del pensiero a pura attività materiale, criticando la scissione tra oggetti sensibili ed attività intellettuale contemplativa; per Marx, viceversa, si deve considerare l'azione del soggetto come attività pratico-critica.

“Alla tesi per cui la conoscenza è limitata al mondo sensibile consegue l'affermazione che l'unica realtà che conta per l'uomo è la realtà materiale; e poiché la materia è principio di molteplicità e di divisione, ne conseguirà per l'uomo come atteggiamento pratico un individualismo che vorrà dire negazione di ogni principio superiore all'individualità. All'autorità dei valori si contrapporrà la loro «creazione», ma poiché riferito all'uomo il termine di creazione non ha significato, questa formula prenderà senso dalla negazione e distruzione radicale della tradizione”⁸¹.

La seconda negazione è legata alla seconda tesi su Feuerbach⁸² nella quale Marx riduce il problema della verità ad un problema pratico. In tal modo Marx è portato a cercare nella verifica storica della sua teoria l'unica prova accettabile per il confronto con gli altri filosofi.

Questa riduzione del problema della verità da teorico a pratico, non viene intesa semplicemente come ricerca di una verifica sperimentale della teoria nella realtà, bensì è capovolta nel machiavellico fine che giustifica i mezzi; la bontà non è un valore in sé, ma è sostituita dal successo; la libertà

⁸⁰ Le diverse tesi su Feuerbach, citate anche più avanti, sono prese dalla traduzione it. di P. Togliatti, in appendice (pagg. 81-86) al volume: F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969. Prima tesi: «Il difetto capitale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente. Di conseguenza il lato attivo fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo - che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale - [...]».

⁸¹ A. DEL NOCE, *L'epoca...*, cit., pag. 86.

⁸² Seconda tesi: «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione pratica: Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero - isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica».

perde significato, perché ciò che conta è il risultato ottenuto dall'azione. Il passo verso il relativismo assoluto è quindi breve.

La sesta tesi su Feurbach⁸³ produce la terza negazione marxista: la negazione dell'essenza, cui segue la negazione della dignità della persona. La scomparsa del problema della verità, della bontà e di qualsiasi ideale o valore soprasensibile porta necessariamente alla degradazione delle relazioni sociali a ricerca del soddisfacimento dei propri bisogni sensibili con la riduzione di tutto a mero oggetto di scambio⁸⁴.

“Il principio di valutazione è lo stesso sia sul mercato delle personalità che sul mercato delle merci; sull'uno, a essere offerta in vendita sono personalità, sull'altro, merci. Abbiamo con ciò il massimo della reificazione, l'universalizzazione della riduzione a oggetto. Se infatti la preoccupazione dell'individuo è centrata sul massimo della desiderabilità, ne viene la sua rinuncia all'io; neppure, infatti, si può parlare di un io che sia immutabile, perché invece deve essere continuamente mutato in base al principio di desiderabilità. L'universalizzazione della reificazione coincide chiaramente con la massima negazione dell'etica, con l'elevazione ad assoluto della dimensione economicistica; l'unico valore diventa, in questa prospettiva, l'efficienza. Ma ciò non basta; la totale reificazione a cui porta il carattere mercantile coincide con l'avidità di possesso degli oggetti (e degli altri ridotti a oggetto), portato al limite estremo; dunque con l'assoluto dominio della violenza”⁸⁵.

Per Del Noce, la società tecnologica è una realtà essenzialmente irreligiosa che accoglie in sé anche l'ateismo positivo marxista, cioè la negazione di Dio e della religione che segue alla quarta tesi su Feuerbach⁸⁶,

⁸³ Sesta tesi: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali [...]».

⁸⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca...*, cit., pagg. 86-87.

⁸⁵ A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pag. 213.

⁸⁶ Quarta tesi: «Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraniazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma [il fatto] che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se

di cui abbiamo già parlato nel capitolo precedente. Marx pensava ad una trasformazione totale, economica e storica, del mondo che avrebbe permesso di raggiungere un ateismo definitivo e non problematico: sarebbe cioè scomparso lo stesso problema di Dio. Nella società tecnologica secolarizzata questa scomparsa del problema di Dio è posta ugualmente come questione pratica, inesistente o irrilevante sul piano teorico. Si ottiene l'“oltrepassamento dell'ateismo che è insieme la sua realizzazione”⁸⁷.

Nell'attitudine razionalista, nella quale si muoveva il marxismo e che quindi eredita anche la società tecnologica, si ha “la semplice assunzione della condizione attuale dell'uomo come sua condizione *normale*”⁸⁸ e con essa la negazione, non solo del peccato originale, ma del concetto stesso di peccato personale: il male si presenta come una situazione sociale e non personale. Del Noce inoltre sottolinea come in Marx non si parli più neppure di alienazione.

“Il termine alienazione fa pensare a una natura o a una «libertà» dell'uomo individuo, degna di rispetto, e la cui dignità si trova violata in una determinata società. Fa pensare, insomma, a una considerazione «morale», che Marx vuole assolutamente eliminare”⁸⁹.

Il cammino verso la società nella quale è abolito il male, che per il marxismo passava attraverso una rivoluzione violenta, per la società opulenta non passa più per una rivoluzione totale (che è l'aspetto mistico o religioso del marxismo), ma si affida al progresso della tecnica.

L'ultima negazione pronunciata dal marxismo è quella del valore della morale; questa negazione segue evidentemente alle negazioni della verità, della persona, di Dio e del peccato; anzi il male sarebbe proprio conseguenza della morale repressiva.

Come abbiamo già visto, questo, per Del Noce, significa però l'impossibilità di recuperare filosoficamente il pensiero marxista,

stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente. Pertanto, dopo che, per esempio, la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta teoricamente e praticamente».

⁸⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pag. 560.

⁸⁸ *Ibid.*, pag. 289.

⁸⁹ A. DEL NOCE, *I caratteri...*, cit., pag. 31.

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI

nonostante che molti uomini semplici abbiano visto in esso un'aspirazione verso un mondo più giusto e più equo. D'altra parte, la società tecnologica opulenta rifiuta proprio queste aspirazioni, giudicandole un residuo di illusioni pseudoreligiose.

Al termine del percorso dal marxismo allo scientismo permissivo, penso che possiamo darci ragione del significato di *secolarizzazione della gnosi* che Del Noce attribuiva a questo processo e della sua logica interna.

“La sottolineatura, alle origini del pensiero che normalmente vien detto laico, della scelta non razionale e dell'opzione per la politica e per la potenza, può anche render conto della parziale verità del marxismo; il materialismo storico è valido, ma proprio soltanto nella spiegazione delle forme del pensiero laico e della loro successione”⁹⁰.

⁹⁰ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin...*, cit., pag. 34.

3.3 II CARATTERI DEL NEOILLUMINISMO PERMISSIVISTA

Dopo aver analizzato il processo di dissoluzione del marxismo, seguendo soprattutto il pensiero di Del Noce, vedremo in quest'ultima parte i caratteri della società tecnologica, permissiva, opulenta e neoilluminista, secondo il pensiero sia di Del Noce che di Samek Lodovici. In molti aspetti i nostri due autori coincidono, anche se è soprattutto il secondo che sottolinea con maggior frequenza gli elementi gnostici di una mentalità che oltrepassa i limiti dei partiti e degli schieramenti politici e che si manifesta secondo una pluralità di espressioni.

La dissoluzione del marxismo con la conservazione di tutte le sue negazioni materialiste, ha dato luogo per Del Noce ad un tipo di progressismo che egli definisce *millenarismo negativistico*, unendo due termini che sono contraddittori.

“Morte dei vecchi ideali, ma insieme confessione che nuovi ideali non possono nascere [...] L'illuministica emancipazione dalle autorità e dalle tradizioni doveva quindi avvenire nell'aspetto per cui l'illuminismo è caratterizzato dalla priorità della negazione [...] Ma mentre nel vecchio Illuminismo era sostanzialmente prevalsa la linea che criticava, sì, le superstizioni del passato, ma in nome di una ragione comune a tutti gli uomini (quella da Locke a Kant, per intenderci), oggi prevale invece la direzione nettamente distruttiva e immoralistica, da Lamettrie a Sade [...] Dunque, lotta contro l'etica repressiva, in nome della libertà istintuale; affermazione della caduta di ogni valore assoluto; intolleranza in nome della tolleranza; negazione sulla scia di Lamettrie, oggi curiosamente assunto alla posizione di grande pensatore, della differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale, pur nell'ammissione di un'evoluzione che porterà a un nuovo uomo talmente superiore al presente, quanto l'uomo di oggi è superiore all'infima specie animale. E correlativamente immoralismo, per cui Sade sta prendendo il posto che nella storia della morale avevano una volta Rousseau e Kant”⁹¹.

Evidentemente, quando Del Noce parla di società tecnologica non intende semplicemente la società liberale e democratica occidentale, ma intende una posizione ideologica che all'interno di essa si configura come

⁹¹ A. DEL NOCE, *L'epoca...*, cit., pagg. 53-54.

una posizione che vuole essere erede intransigente dell'Illuminismo e che, in tal senso, è portatrice di un nuovo totalitarismo.

“Il momento storico attuale è quello in cui le eresie e le utopie si sono date convegno, chiamando la scienza alla funzione di legittimarle”⁹².

Il carattere gnostico che accomuna il marxismo e lo scientismo è messo in evidenza anche da Mathieu nel ricordare come il marxismo aveva la pretesa di essere una “Scienza assoluta, in quanto autocoscienza dell'assoluto nel suo processo di rigenerazione”⁹³.

La scienza, non assoluta, di per sé, obbedisce alla natura e, obbedendole, trasforma la natura, la riforma; invece la Scienza in senso forte ed assoluto si pone su un piano diverso, di rivoluzione e di rigenerazione totale: il materialismo scientifico si pone come scienza della salvezza, nemico della religione perché sostitutivo di essa⁹⁴.

“Una concezione ancora illuministica della scienza come salvezza è quella che troviamo, ad esempio, nell'ode del Monti *Al Signor di Montgolfier*: tanto più rivelativa quanto meno il Monti sapeva di scienza, di gnosi e di salvezza; quanto meno cioè era consapevole del significato profondo dei simboli che adoperava [...] Il signore di Montgolfier, grazie a un pallone gonfio d'aria calda, si era sollevato di qualche tesa da terra: ma il significato di questo fatto è il destino dell'uomo *di libare in cielo con gli dèi il nettare dell'immortalità*. L'applicazione scientifica, che ci solleva da terra, è il *segno* di una scienza che ci salva, in quanto consapevolezza di una nostra parentela con Dio. Questa scienza è nettare della vita, immortalità”⁹⁵.

Conviene dunque ribadire che le critiche di Del Noce alla civiltà tecnologica si riferiscono non alla scienza ed alla tecnica in quanto tali, bensì all'assolutizzazione che ne viene fatta dallo scientismo.

In questa prospettiva, i caratteri del neoilluminismo scienziata possono essere riassunti in un riduzionismo nei confronti dello spirituale, un disconoscimento di qualsiasi valore soprastorico cui seguono una nuova

⁹² A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, cit., pag. 113.

⁹³ V. MATHIEU, *La speranza...*, cit., pag. 179.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 180.

⁹⁵ *Ibid.*, pag. 181.

morale ed un nuovo modello sociale, ed infine un totalitarismo mascherato.

3.3.1 Il riduzionismo

Del Noce denuncia che una delle eredità delle negazioni operate dal marxismo è la negazione della spiritualità del pensiero, per cui anche la storia della filosofia e, più in generale, delle idee sarebbe ridotta ad un'analisi delle condizioni storiche materiali ed economiche dei popoli.

“Il sociologismo contemporaneo riduce le concezioni del mondo a ideologie, come espressioni della situazione storico-sociale di gruppi, come sovrastrutture spirituali di forze che non hanno niente di spirituale, quali interessi di classe, motivazioni collettive incoscienti, condizioni concrete dell'esistenza sociale”⁹⁶.

Pertanto, in una visione sociologista, vengono eliminate la filosofia, la metafisica e la religione quali espressioni della spiritualità umana per essere ridotte ad inutili sovrastrutture che hanno una causa di natura materiale; la tolleranza nei loro confronti è poi limitata a quelle che si configurano come espressioni soggettive e sentimentali senza pretendere di essere affermazioni di una verità soprasensibile ed universale.

Samek Lodovici, usando una terminologia un po' differente da quella di Del Noce, parla più genericamente di riduzionismo, anziché di sociologismo, ed illustra tre forme di riduzionismo al quale viene sottoposto il valore religioso o morale, classificandole in questo modo: la forma sociologista (che ritiene che ogni valore sia dovuto alla coercitività di un gruppo che impone uno *standard* di comportamento); quella convenzionale (che vede nel valore "una proiezione di conflitti di interesse e di soluzioni di conflitti attraverso la lotta o il compromesso"⁹⁷); quella psicologista (che vede nel valore l'interiorizzazione della pressione sociale). In generale, nel riduzionismo egli individua tre errori tipici: la riduzione del particolare al generale, del successivo al precedente e del tutto alla somma delle parti⁹⁸.

⁹⁶ A. DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, Unione Italiana per il Progresso della Cultura, Roma 1967, pag. 10.

⁹⁷ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 26.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 29-32.

Dopo un inquadramento generale del riduzionismo, l'autore di *Metamorfosi della gnosi* ne analizza due esempi: il primo è il riduzionismo sociologicistico di Francesco Alberoni⁹⁹, il secondo è la variante genetica del riduzionismo psicologicistico di Franco Cordero¹⁰⁰. Nel commento ai loro libri non si sofferma tanto sugli aspetti polemici, che sono presenti soprattutto in uno dei due libri citati di Cordero, quanto piuttosto sugli aspetti filosofici e teologici che gli interessa evidenziare.

Infine vedremo anche un altro tipo di riduzionismo riguardante più l'ambito filosofico, l'evoluzionismo neodarwiniano. Quest'ultimo si configura come un tentativo di attribuire alla scienza il dominio totale sulla natura.

3.3.1.1 Il riduzionismo sociologicistico

Alberoni si proponeva di rinvenire un modello che gli permettesse di spiegare i rapporti tra i fenomeni collettivi di gruppo e la struttura sociale; riteneva di averne individuato due caratteristiche fondamentali, che Samek Lodovici sintetizza così:

"La prima è che le relazioni tra i componenti sono mediate dal gruppo stesso che diventa il punto ultimo di riferimento, il valore ultimo che ad onta di tutto deve essere salvato; l'altra è che la società *statu nascenti*, per quanto piccola sia, nell'alto grado di fusione dei suoi membri sprigiona valori universali, e la creazione di questi valori è la prerogativa non di una classe, né di una religione, né di un partito, ma di *ogni* movimento collettivo allo stato nascente. Il corollario sociologicistico sembra evidente: se i valori universali non appartengono a quella religione, a quel partito, a quella coppia di persone *se non* come stato nascente del sociale, i valori apparterranno a quella religione e a quel movimento *solo fino a che essi saranno movimenti collettivi allo stato nascente*, essendo chiaro che appena essi

⁹⁹ Francesco Alberoni è professore ordinario di Sociologia all'università IULM di Milano e scrive sul «Corriere della Sera»; è considerato un celebre studioso di movimenti collettivi e dei sentimenti umani. Pare indubbio che il suo pensiero abbia subito negli ultimi anni una certa trasformazione.

¹⁰⁰ Franco Cordero è ordinario di Procedura Penale a Roma, Università della Sapienza, avendo insegnato all'università di Trieste (1958-60), alla Cattolica di Milano (1960-74) e a Torino (1974-76). I suoi editoriali e commenti appaiono regolarmente su «la Repubblica». A parte i lavori d'argomento tecnico, ha pubblicato due *pamphlet*, otto romanzi e dieci saggi.

Capitolo 3

si istituzionalizzeranno perderanno di vista i valori, e al massimo questi sopravviveranno attraverso la retorica del ricordo. In questo caso l'istituzione non potrà essere vista che come repressiva¹⁰¹.

Le conseguenze di questa impostazione sono evidentemente che bisogna evitare ogni processo di cristallizzazione in un'istituzione e che occorre combattere contro le strutture repressive attuali e, sotto questo punto di vista, qualsiasi struttura diventa per ciò stesso repressiva. La soluzione che si prospetta è quindi quella di mantenere tutto il più possibile allo stato nascente, riconoscendo che l'età dell'oro appartiene al presente, nel quale si realizza il cominciamento assoluto, l'annullamento del tempo¹⁰².

Con riferimento costante ai testi di Alberoni, Samek Lodovici presenta in questo modo la prospettiva utopistica gnosticheggiante del sociologo:

"Sono caratteristiche di questa coscienza utopica l'ottimismo circa l'autoreddenzione dell'uomo effettuabile per la prima volta nella storia dopo millenni di vita disumana¹⁰³, la fede nell'umanità, in una umanità nuova o meglio ancora avviata a diventare una super-umanità¹⁰⁴, la fede nella scienza e nel suo potere di delimitazione dei fini¹⁰⁵, l'abolizione della teologia e della filosofia come discorsi significanti sull'uomo e su Dio¹⁰⁶ sostituite da una neo-politica, una nuova forma di prassi che ponga contemporaneamente i valori; la fede nell'unità planetaria dell'umanità, unità che prima era un sogno e che adesso è vicina a realizzarsi purché si affronti il rischio di un'espansione illimitata della scienza e si combatta contro ogni giustificazione portata avanti dalle classi egemoni dei singoli paesi¹⁰⁷; e da ultimo, ma non ultimo, perché tutto questo processo fantastico prenda l'avvio, la necessità di una grave crisi economica che, favorendo il processo

¹⁰¹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 35.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pag. 38.

¹⁰³ Cfr. F. ALBERONI, *Consumi e società*, Il Mulino, Bologna 1967, pag. 397.

¹⁰⁴ Cfr. F. ALBERONI, *Statu nascenti*, Il Mulino, Bologna 1968, pag. 213.

¹⁰⁵ Cfr. F. ALBERONI, *Consumi e società*, cit., pagg. 393-395.

¹⁰⁶ Cfr. F. ALBERONI, *Statu nascenti*, cit., pagg. 214-215.

¹⁰⁷ Cfr. F. ALBERONI, *Consumi e società*, cit., pag. 405.

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI

rivoluzionario, scuota le masse assuefatte al gioco della società del benessere"¹⁰⁸.

Secondo l'interpretazione che veniva offerta da Alberoni, quindi, i valori su cui fondare l'etica e le leggi sarebbero frutto di una costante creazione da parte delle giovani generazioni: in tal modo sarebbe superata la negatività del peccato, che sorge come conseguenza di una legge repressiva. Ma, dopo aver definito allucinante la prospettiva "di un mondo sociale in continuo movimento, che non è altro che l'utopia aggiornata di chi crede all'accelerazione della storia e fa di tutto per correre con essa"¹⁰⁹, Samek Lodovici osserva come, in tal modo, si arriverebbe all'assurdo che, se gli stessi valori venissero invece presi dal passato, avrebbero un peso minore. Inoltre, il superamento della legge, per un cristiano, ha ben altra profondità di ragioni:

"L'assunto che la legge deve essere superata è esatto, ma l'equivoco sorge dal supporre che il comandamento della legge sia la matrice del peccato, quando è invece il peccato che è presupposto dalla legge. Illusorio, quindi, il proposito di disfarsi della legge superando comandi e divieti, di cui il peccato non è l'effetto ma la condizione. Da un punto di vista teologico è solo nello spirito di adozione e non più in quello di timore, che la legge viene superata, e con essa ogni suo limite, pur rimanendo questa tale e quale; lo spirito di adozione di chi sa di essere figlio di Dio [...]"¹¹⁰.

3.3.1.2 Il riduzionismo genetico

Cordero ritiene invece di trovare una spiegazione dei dogmi e delle realtà spirituali a partire da necessità pratiche, da situazioni emotive particolari o dalla necessità di soddisfare determinati bisogni: in tal modo,

¹⁰⁸ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 38-39.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pag. 39.

¹¹⁰ *Ibid.*, pag. 41.

egli pensa di avere dimostrato le «vere» origini dell'Incarnazione¹¹¹, della Trinità¹¹², dell'Eucarestia¹¹³, dei sacramenti¹¹⁴, del peccato originale¹¹⁵.

Il metodo seguito da Cordero, e che lo porta a tali affermazioni, si compone di tre criteri, applicati in successione: con il primo, si ritiene vero solo ciò che è sperimentabile empiricamente, il secondo stabilisce che sia comprensibile o significativo solo ciò che è sperimentabile ed infine si giudica comprensibile solo ciò che soddisfa un bisogno¹¹⁶. Samek Lodovici risponde punto per punto a questi tre passi del metodo, confutandoli¹¹⁷; in particolare, per l'ultimo punto, osserva che Cordero confonde il

¹¹¹ "Il Salvatore [...] in origine non è un Dio: lo diventa dopo essere morto e risorto e avere così incardinato una storia di salvezza" (F. CORDERO, *Gli Osservanti*, Giuffrè, Milano 1967, pag. 211).

¹¹² "Un fatto emotivo (il culto di Gesù come personaggio divino), un precedente religioso (il monoteismo ebraico), un problema logico (come accordare la divinità di Gesù con la premessa monoteistica)" (F. CORDERO, *Risposta a monsignore*, De Donato, Bari 1970, pagg. 59-60).

¹¹³ "Come sia nata si capisce dal rito conviviale della prima comunità palestinese: mentre i fedeli commemorano l'ultima cena, sopravviene una metamorfosi mistica; l'aria è satura di attesa, il Signore viene, finché il desiderio moltiplicato dal crogiolo del gruppo genera la sensazione di una presenza efficace: il Signore è già venuto, sta con loro" (*Ibid.*, pag. 68).

¹¹⁴ "La loro sperimentata utilità come rimedi consolatori e terapeutici di sofferenze psichiche, [...] l'immenso potere che garantiscono a chi li detiene in esclusiva. *Extra ecclesiam nulla salus*" (F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., pag. 495).

¹¹⁵ "L'idea di un peccato originale ha radici emotive e non logiche. L'ha suggerita l'esperienza del dolore. Così stentata e penosa la vita, fin dai primi giorni, che, a meno di postulare un principio maligno, dobbiamo considerarla la pena di un misfatto di cui il genere umano risponde solidalmente..." (*Ibid.*, pag. 486).

¹¹⁶ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 45-50.

¹¹⁷ Riguardo al primo punto l'autore osserva che, se fosse vero solo ciò che è sperimentabile, questa stessa affermazione dovrebbe essere sperimentabile, mentre non lo è. Anche il secondo punto, per Samek Lodovici, da un punto di vista strettamente logico, cade in contraddizione: affermare che «ha significato solo ciò che è sperimentabile» sarebbe una frase significante solo se si ammettesse che il «solo ciò che è sperimentabile» avesse significato; ma questo implica precisamente che, per aver senso il «solo», devono esistere anche fatti non sperimentabili ed anche questi devono avere significato, cosa che Cordero vorrebbe negare.

fondamento logico, la verità, di determinate osservazioni con la loro genesi empirica e, per spiegarsi, cita un esempio di Mircea Eliade: "Non si vede bene come il fatto della scoperta delle prime leggi geometriche, dovute alle necessità empiriche dell'irrigazione, possa avere un'importanza qualunque nella validazione o invalidazione di queste leggi"¹¹⁸. E Samek Lodovici aggiunge ancora al riguardo:

"Se qualcuno mi dice che l'idea di Dio ha assunto le vesti della figura del padre, mi può svelare la genesi psicologica della mia immagine di Dio, ma non dimostra in nessun modo che Dio è una mia invenzione"¹¹⁹.

L'ultimo attacco riduzionistico operato da Cordero nei confronti dell'uomo religioso, per Samek Lodovici consiste nell'analisi del fondamento della morale: Cordero ritiene che "i giudizi morali esprimono lo stato emotivo dell'autore, non rimandano a un giusto in sé, ad una giustizia che ci permetta il rilevamento concreto del bene e del male"¹²⁰.

Se si accettasse questa impostazione, non si potrebbe non cadere nel solipsismo. Infatti, se il contenuto di un giudizio morale consistesse solo nell'emozione provata di fronte ad un fatto, si potrebbero avere per la stessa azione e contemporaneamente giudizi opposti, ma entrambi veri, in quanto formulati da soggetti diversi. Quindi sarebbe impossibile asserire contemporaneamente la razionalità ed universalità delle norme morali, cosa alla quale Cordero non vorrebbe rinunciare, e la loro riduzione a giudizio emotivo.

"Ma, a parte questa assurdità, osserva Moore: quale che sia il sentimento che io nutro nei confronti di un'azione, quando in concreto formulo un giudizio (rubare è ingiusto) non intendo asserire di nutrire un sentimento di ripugnanza, anche se *di fatto* lo nutro. Quello che intendo dire è «la cosa» non che «provo un sentimento intorno a quella cosa». Se dico che un'azione è sbagliata non intendo fare un'affermazione intorno ai miei sentimenti circa quella cosa, ma intorno alla cosa stessa"¹²¹.

¹¹⁸ M. ELIADE, *Témoignages*, cit. in E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 50.

¹¹⁹ *Ibid.*, pag. 52.

¹²⁰ *Ibid.*, pag. 54.

¹²¹ *Ibid.*, pag. 55. Per il riferimento a Moore, cfr. G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964 e G.E. MOORE, *Ethics*, F. Angeli, Milano 1982.

Per concludere, nei due attacchi riduzionistici, operati da Alberoni e Cordero, nei confronti dei dogmi e della morale cristiana, si nota come in entrambi i casi venga messa in cattiva luce la chiesa istituzionale, vista come repressiva o manipolatrice, mentre venga possibilmente tollerata una chiesa ingenua e spiritualista, disponibile ad essere adeguatamente educata, per giungere ad una piena maturità, al passo con i tempi, purificata da tutto il vecchiume tradizionalista e superstizioso¹²². Se è vero, quindi, che nessuno dei due autori faccia mai un esplicito riferimento alla gnosi moderna, né per riconoscersi in essa, né per rinnegarla, Samek Lodovici ritiene, sulla base delle considerazioni fatte sopra, che le loro posizioni possano ben accordarsi con la mentalità gnostica.

3.3.1.3 Il riduzionismo neodarwiniano

Nell'articolo *La gnosi e la genesi delle forme*¹²³, pubblicato sulla *Rivista di Biologia*, Samek Lodovici accosta la posizione neodarwinista, per la quale l'innovazione ed il successo di una mutazione genetica evolutiva sono dovuti al caso, all'antica posizione gnostica, per la quale non esiste alcun altro tipo di produzione al di fuori della *praxis*, cioè la fabbricazione ("una giustapposizione di elementi estrinseci chiamati a concorrere per dare esistenza ad una realtà diversa dalle precedenti"¹²⁴). La posizione gnostica dell'antichità, viceversa, viene superata da Plotino, il quale riconosce, oltre alla *praxis*, anche un altro tipo di processo produttivo che egli chiama

"*poiesis* ovvero sia creazione, un'azione capace di far emergere da un'assenza di struttura una presenza di struttura; un'azione che, per il suo carattere non totalmente percorribile e conoscibile da parte dell'intelletto umano (neppure da chi la compie), viene chiamata appunto *creazione*"¹²⁵.

¹²² Come dicevamo in una nota precedente, il pensiero di Alberoni in questi ultimi anni ha subito un'evoluzione in senso più moderato. Infatti, recentemente, in un articolo sul Corriere della Sera del 28.2.2005, pur mantenendo ancora la distinzione sociologica, con il conseguente conflitto, tra la Chiesa come «Potenza Istituzionale» e la Chiesa come «movimento carismatico», concludeva osservando che la prima era costantemente rivitalizzata dalla seconda.

¹²³ L'articolo è in appendice alla seconda edizione del 1991 di *Metamorfosi della gnosi*, cit., pagg. 255-275.

¹²⁴ *Ibid.*, pag. 255.

¹²⁵ *Ibid.*, pag. 256.

Plotino rifiuta, come inadeguati, i modelli gnostici di produzione del mondo, che Samek Lodovici espone in dettaglio¹²⁶, e che presuppongono, come il riduzionismo, una *totalitas post partes*; ad essi oppone invece un tipo di agire che presuppone una *totalitas ante partes*, un agire che sappiamo che c'è (la creazione), ma che non possiamo ripercorrere analiticamente con l'intelletto. Tale tipo di agire, che può essere attribuito analogicamente a Dio, per Plotino è anche quello della natura e dell'arte.

"Se l'uomo potesse cogliere sino in fondo quel processo, potrebbe ripeterlo quando lo vuole. E questo è quanto esattamente esclude Plotino, con l'analogia della produzione naturale: che non si sappia dire *come* l'oggetto viene prodotto tanto per l'arte come per la natura come, di conseguenza, per la produzione compiuta dall'Archetipo, che non si sappia ripetere passo passo quel processo produttivo, questo vuol dire che si è scelta, da parte del filosofo greco, la strada del richiamo al *limite umano*"¹²⁷.

La mentalità gnostica invece non ammette nessun limite. Ha l'ambizione di conoscere, per dominare completamente la natura; quindi anche il neodarwinismo¹²⁸, che concepisce l'evoluzione come il risultato di un processo casuale, si presenta come una nuova forma di gnosi che pensa di aver trovato in tal modo la strada più semplice per portare a compimento il suo desiderio di onnipotenza: "l'uomo può fare tutto purché il caso abbia

¹²⁶ I tre modelli gnostici di produzione del mondo sono: quello artigianale, secondo cui il prodotto è il risultato di un'azione di un principio formante su un oggetto già esistente da formare; quello casuale, che non darebbe ragione dell'ordine della natura; quello intenzionale, che pur non prevedendo nulla di già esistente, presupporrebbe parti componenti il tutto, viste in modo retrospettivo. Samek Lodovici cita in proposito, per il primo modo di produzione, i passi delle *Enneadi*, II, 9, 8, 1-5 e III, 8, 2, 1-9 da integrarsi con V, 9, 6, 20-24; per il secondo modo, il passo di *Enneadi*, III, 1, 3, 1-13; e per l'ultimo modo, il passo di *Enneadi*, V, 8, 7, 1-40 (Cfr. *ibid.*, pagg. 257-259). Riguardo ai rapporti tra Plotino e lo gnosticismo, si veda quanto abbiamo scritto ai paragrafi 1.2.2, 1.2.5 e nella nota 83 del primo capitolo.

¹²⁷ *Ibid.*, pagg. 264-265.

¹²⁸ "Il neodarwinismo afferma che i problemi basilari dell'evoluzione sono spiegabili mediante la combinazione tra le mutazioni genetiche casuali e la selezione naturale. Attualmente si sollevano voci autorevoli che considerano ciò poco serio e che rimarcano che la biologia è alla ricerca di leggi fondamentali che potrebbero cambiare notevolmente la nostra comprensione degli esseri viventi" (M. ARTIGAS, *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Ares, Milano 1993, pag. 159).

fatto tutto"¹²⁹. Se così fosse, lo scienziato avrebbe finalmente "la conoscenza assoluta tipica degli esseri divini che fanno le cose che conoscono, la conoscenza radicale che è in grado di operare ciò che sa"¹³⁰.

3.3.2 La nuova morale

Il pensiero libertario-radicalo, fautore dell'esaltazione della società tecnologica, opulenta e permissiva, si pone sulla linea gnostica di ribellione prometeica e di esaltazione assoluta dell'io come origine di pulsioni e di desideri da soddisfare a qualunque costo. Si propone quindi come promotore dei cosiddetti diritti civili, che distingue accuratamente dai diritti naturali o dalle leggi di natura, poiché per esso la natura è nelle mani della scienza, quindi del potere arbitrario dell'uomo che può manipolarla a piacimento.

Per il pensiero radicale l'uomo nuovo è quello che si sta formando grazie ai progressi della scienza; è un padrone sempre più assoluto della propria vita, sulla quale dichiara di avere tutti i diritti: di vita, di morte, di salute, di malattia, di sesso, di riproduzione, ecc...: una pura volontà aperta ad infinite possibilità, nell'illusione che la continua apertura di esse dia finalmente un senso a quella che Sartre definiva "una passione inutile".

L'esito nichilista, di ossessione maniacale e di depravazione, oppure di disperazione e di pazzia, a cui conduce questa posizione, se portata con lucidità alle sue estreme conseguenze, è sotto gli occhi di tutti; eppure

¹²⁹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 268.

¹³⁰ *Ibid.*, pag. 268. Evidentemente, Samek Lodovici non si riferisce alla teoria strettamente scientifica, ma alla sua generalizzazione materialista, riguardo alla quale anche Artigas scrive: "La scienza moderna è già stata fonte ispiratrice di molti messianismi che hanno preteso di indicare da dove viene la «salvezza» dell'uomo. [...] La scienza sperimentale migliora enormemente la nostra conoscenza e il nostro dominio sulla natura e sulle condizioni della vita umana. Ma non arriva - non è compito suo - alle dimensioni spirituali. [...] La riflessione profonda sulla natura e sulla scienza conduce a superare una visione miope basata su forze cieche: il caso, la mera necessità interna, le cause fisico-chimiche, i meccanismi. Oltre a questi fattori, che hanno potere esplicativo a livelli ben precisi, si trova uno *spirito* che svela, per mezzo della riflessione intelligente, il *sensu* dei fenomeni naturali, risalendo fino a Dio" (M. ARTIGAS, *op. cit.*, pagg. 182-183).

questa stessa posizione continua non solo ad essere sostenuta, ma anche fomentata e diffusa con una pervicacia che può dirsi demoniaca.

Del Noce osserva come nel permissivismo si dia questa contraddizione: esso pronuncia una condanna, a suo modo *morale*, contro il pudore considerandolo *anormale*, o, al più, come qualcosa di cui scusarsi.

“Oggi è il pudore che viene al più tollerato in persone inibite o legate a pregiudizi ancestrali [...] Chi dirà: «sono rimasto attaccato a una certa forma di morale tradizionale», potrà pensare di venir scusato perché si limita a constatare un fatto; ma guai se pretende elevare questo a valore!”¹³¹

Secondo Del Noce, i comportamenti propagandati e poi permessi in molti paesi occidentali non sono altro che la *piena attuazione* delle idee contenute nella *Rivoluzione sessuale* di Reich e molti scritti e lavori letterari di tanti autori recenti ne costituiscono una semplice *illustrazione*¹³².

La società permissiva di Reich si presenta come libera e democratica, contraria allo «stato etico» e fautrice di un libero sviluppo e di una libera espressione della personalità di ognuno, prospettando anche, con la fine dell'aggressività, la fine delle guerre di religione; ma Del Noce sottolinea come questa professione di liberalità non sia che una menzogna *obbligata*¹³³.

Infatti è lo stesso Reich a precisare che possono essere tollerate solo quelle idee che non comprometteranno la felicità sessuale ed il processo di disgregazione della forma tradizionale di famiglia, inoltre la religione può essere tollerata solo nella sfera privata e se non contrasta il modello di immanentismo etico¹³⁴.

Ma, a parte tutto, sono i fatti stessi a smentire l'attesa gnostica di un mondo pacificato dal pieno soddisfacimento di tutte le passioni.

¹³¹ A. DEL NOCE, *L'erotismo...*, cit., pag. 25.

¹³² Cfr. *ibid.*, pag. 13. Dopo aver citato Alberto Moravia ed Enzo Siciliano, Del Noce aggiunge: “La lettura del libro di Reich *costringe* infatti a situare gli scritti [...] di questi autori e dei tanti altri che è superfluo nominare, come lavori letterari [...], o come illustrazioni [...] Chi correda di illustrazioni e di esempi le opere altrui, non discute, e perciò non merita di essere discusso” (*Ibid.*, pag. 13-14).

¹³³ Cfr. A. DEL NOCE, *Alle radici...*, cit., pag. 120.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 122-124.

Capitolo 3

“Si provi a togliere alla persona umana ogni «sacralità»; al limite avremo il mondo di Sade, scrittore non a caso iscritto oggi, dai permissivisti, tra i «liberatori», laddove il suo pensiero è la precisa confutazione di quel nesso tra desacralizzazione e scomparsa dell'aggressività [...] Né è facile pensare una società in cui tutte le brame di ognuno siano soddisfatte, o dove sia scomparsa per tutti l'afflizione per un certo numero di rifiuti (in una società permissiva deve anche essere permesso rifiutare), che il principio da cui una tale comunità è retta non può che acuire sino allo spasimo”¹³⁵.

La stessa opposizione tra repressione e permissività è valida solo all'interno di una concezione nella quale i valori hanno perso il loro carattere trascendente, per diventare un prodotto delle condizioni storiche. Quindi, è all'interno di questa concezione che non si coglie la positività della lotta di purificazione contro le passioni disordinate, considerandola invece come un dominio arbitrario su una natura aggredita, vinta e sfruttata, al servizio dei bisogni umani.

Negando il concetto di verità come adeguamento dell'intelletto ad una realtà esistente indipendentemente dal soggetto ed attaccando anche l'idea stessa di logica e di non contraddizione, considerate come pura convenzione,

"questa cultura ha finito per affidare la conoscenza al meno sicuro degli strumenti di apprensione della realtà: all'esperienza. Ma l'esperienza, una volta che sia separata dal *logos*, non ha nulla da spartire neppure con l'esperienza del metodo scientifico; è ridotta al suo significato primario di *sensazione*, sensazione individuale e istantanea di piacere o di dolore con cui diventa impossibile costruire un mondo sociale comune, un mondo che non sia onirico. La destrutturazione integrale della realtà operata dall'eroe supremamente giocondo, se da un lato abolisce la terra degli schemi spettrali, non costruisce per questo, dall'altro, la nuova morale”¹³⁶.

La critica di Samek Lodovici consiste proprio nel mostrare come la nuova moralità proclamata dai radicali, che si illudono di creare l'uomo emancipato e libero, libererà l'uomo dalla legge, ma per farlo schiavo delle proprie passioni passeggiere:

"L'esperienza del vuoto normativo a cui vuol portare il superuomo pensato dall'antropologia radicale, nel momento stesso in cui manda il

¹³⁵ *Ibid.*, pagg. 125-126.

¹³⁶ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 132.

mondo in frantumi manca il proprio obiettivo: al posto di una soggettività libera e vitalistica si è regrediti al di qua del soggetto. Al posto del fanciullo divino, libero fruitore di tutti i piaceri al colmo di ogni tripudio, abbiamo la goffaggine dello schiavo del sesso e dei suoi miti, tanto poco claunesco reinventore della propria vita quanto può esserlo quel tipo di vecchio che per ringiovanire tira palle di neve ai bambini davanti alle scuole¹³⁷.

Sono passati oltre vent'anni da quando Del Noce e Samek Lodovici mettevano in guardia da questa nuova morale e negli anni successivi la situazione non è cambiata. Nella politica familiare si protrae un continuo e costante attacco al matrimonio cristiano, qualificato come istituzione obsoleta e fuori moda, mentre si promuovono leggi a favore di altre unioni libere, anche tra omosessuali, equiparate al matrimonio. Su un piano parallelo che mina non solo l'amore coniugale, ma anche la stessa convivenza sociale, si assiste ad una diffusione sempre più massiccia di ogni tipo di anticoncezionali, anche abortivi, accompagnata dalla campagna, su tutti i tipi di *media*, a favore di una sessualità svincolata da qualsiasi norma morale.

Camuffandosi dietro al cosiddetto sviluppo scientifico, abbiamo poi l'esaltazione della procreazione come diritto del singolo, con la sperimentazione di sempre nuove tecniche di fecondazione *in vitro*, le sperimentazioni genetiche su embrioni umani, il tentativo di arrivare alla clonazione umana, il diritto all'eutanasia ed al cosiddetto aborto terapeutico.

3.3.3 Un modello gnostico per il femminismo

Vedevamo anche nel capitolo precedente, come, secondo Samek Lodovici, la tattica dello gnosticismo rivoluzionario consisteva nell'attaccare i principi ed i portatori dei principi: in ambito familiare e sociale un ruolo importantissimo è svolto dalla donna.

"Si colpisce colei che è per essenza educatrice e che fa come da collo di bottiglia attraverso cui passano le generazioni, e colpendola si distrugge il tessuto sociale, perché una donna che non sarà più legata ad alcun destino, trasmetterà da quel momento solo la volontà del proprio io di essere il centro di tutto. Con una metafora (affinché non si prenda alla leggera questa strategia di de-responsabilizzazione della donna affermata dal femminismo

¹³⁷ *Ibid.*, pag. 133.

Capitolo 3

e utilizzata dal progetto rivoluzionario), possiamo dire che l'attacco ai principi, alle idee, per quanto serio, corrisponde all'inquinamento dell'acqua contenuta in un vaso, ma l'attacco al trasmettitore corrisponde alla rottura di esso"¹³⁸.

Una tesi analoga a quella esposta da Samek Lodovici si trova anche in Del Noce, che riporta al riguardo un'affermazione che era già di J. De Maistre, dal quale evince alcuni elementi di verità tralasciando invece gli altri aspetti per i quali questo autore è considerato reazionario.

“«Basta spegnere, o anche solo indebolire in una certa misura in un paese cristiano l'influsso della legge divina, lasciando sussistere la libertà che ne è derivata alla donna, e si vedrà presto degenerare quella libertà in sé stessa nobile e commovente, in svergognata licenza. Le donne diventerebbero i funesti strumenti di una generale decadenza, che intaccherebbe in breve tempo le parti vitali dello stato. Questo andrebbe in cancrena e spargerebbe, nella sua dissoluzione, ignominia e terrore»¹³⁹. Nell'aspetto in cui sembra sancire l'inferiorità della donna è certamente urtante. Ma se l'emancipazione della donna viene fatta coincidere con l'assoluta libertà sessuale, come oggi, è invece pieno di verità. La potenza della campagna di scristianizzazione attraverso l'erotismo, è dunque tanto maggiore in quanto fa leva sull'irreligione femminile ed è il mezzo più atto a provocarla”¹⁴⁰.

Alla base del femminismo radicale c'è l'idea gnostica che all'origine tutto era uno ed indistinto, che la specificità, la singolarità e le leggi sono frutto di una caduta, che in realtà non esiste bene o male, ma tutto nel mondo è sperimentabile. Si deve quindi tornare all'unità e all'indistinzione originaria, annullando ogni differenza sessuale.

"Lasciamo da parte i motivi esteriori di somiglianza, per esempio il comune invasamento isterico e il ruolo profetico che le donne finiscono per giocare su entrambi i fronti, quello gnostico-libertario e quello femminista. Guardiamo alla somiglianza radicale: questa consiste in una dichiarazione di uguaglianza uomo=donna portata sino alle sue estreme conseguenze, sino al

¹³⁸ *Ibid.*, pagg. 170-171.

¹³⁹ J. DE MAISTRE, *Éclaircissement sur les Sacrifices*, in *Oeuvres*, Lione 1892, t. V, pagg. 322-323.

¹⁴⁰ A. DEL NOCE, *L'erotismo...*, cit., pagg. 39-40.

punto cioè di negare l'esistenza di una natura non solo in generale, ma di una natura specifica differenziante la donna dall'uomo"¹⁴¹.

Samek Lodovici mostra come l'ideologia femminista si poggi sulle tesi radicali di individualismo possessivo, di affermazione del piacere come unico criterio di scelta e di disprezzo per la tradizione e la ragione analitica. A queste, il femminismo aggiunge l'ideale di totale uguaglianza uomo-donna, tanto da negare la specificità biologica femminile ed assumere anche inconsciamente comportamenti maschili nei modi, nel vestito, nel tipo di ruolo assunto nel rapporto sessuale¹⁴².

Per esemplificare la tendenza a voler disconoscere e superare la specificità biologica della donna Samek Lodovici cita uno dei nomi più rappresentativi in ambito femminista, E. Sullerot¹⁴³.

"La Sullerot elenca un crescendo di interventi e di successi medici che sembrano rivelativi di un'epoca nuova, poiché libererebbero a suo dire la donna dalla fatalità della condizione di madre: la sostituzione dell'allattamento naturale con quello artificiale, la possibilità di ottenere il parto indolore a tutti i livelli, l'introduzione e l'estensione dei metodi anticoncezionali che rendono la donna padrona della sua fecondità, la sospensione artificiale del ritmo mensile (l'ovulazione), la fecondazione artificiale attraverso banche dello sperma, e infine, *summa summarum*, il trapianto dell'ovulo fecondato dal grembo materno al laboratorio perché se ne continui lo sviluppo in vitro"¹⁴⁴.

La prospettiva del rinnegamento della maternità o, più in generale, della propria natura, non ha niente a che vedere con la giusta rivalutazione

¹⁴¹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 162-163.

¹⁴² Cfr. *ibid.*, pagg. 164-165.

¹⁴³ Evelyne Sullerot si è dedicata attivamente allo studio della problematica femminile ed ha fondato in Francia i centri *Retravailler* e *Planning Familial*; è incaricata della difesa dell'uguaglianza e delle pari opportunità nel seno della Comunità Economica Europea ed ha pubblicato vari saggi sul ruolo della donna nella società attuale tra cui: E. SULLEROT (a cura di), *Il fenomeno donna*, Sansoni, Firenze 1978.

¹⁴⁴ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 165.

del ruolo della donna nella società e la valorizzazione delle sue capacità a tutti i livelli, sia familiari che sociali, di un femminismo anche cristiano¹⁴⁵.

"Una donna liberata dalla biologia è una donna che ha spezzato le tre K, come direbbero i tedeschi, che la legano al reale: *Kirche*, il legame di culto a Dio, *Küche*, il rapporto con quella istituzione che è la famiglia e in particolare il marito, *Kinder*, la maternità e la responsabilità costituita dai figli. Come pura possibilità senza legami, la donna diventa un soggetto assoluto, *absolutus*, un io, secondo la definizione anarchico-libertaria, che si è fatto Dio"¹⁴⁶.

L'aspetto nuovo di questo gnosticismo moderno è che, al posto dei miti, si usa la scienza in modo strumentale per poter giustificare la tendenza all'indistinzione ed all'uguaglianza totale negando una natura data, ed arrogandosi il diritto di qualsiasi manipolazione sulla persona umana¹⁴⁷.

3.3.4 Una cultura di morte

Un'altra conseguenza del processo di progressiva disumanizzazione a cui conduce la cosiddetta società tecnologica e permissiva è l'esorcizzazione del dolore e della morte.

Samek Lodovici individua due metodi di esorcizzazione: il primo è la riduzione della nascita e della morte a semplice evento statistico:

"non c'è nulla che in linea di principio non possa essere scambiato, permutato, mediato, come ben dimostra il sorgere seicentesco-settecentesco delle organizzazioni assicurative, per le quali anche l'incatalogabile è catalogato, [per esse la vita e la morte del singolo, che sono fatti irripetibili]

¹⁴⁵ Sono molti i documenti del Magistero della Chiesa che sottolineano l'importanza della rivalutazione dei valori femminili nella vita della società e della Chiesa, l'ultimo dei quali è: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

¹⁴⁶ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 168.

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 169-170.

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI

svolgono soltanto il ruolo di casi perfettamente contemplati dagli obblighi delle compagnie¹⁴⁸.

Il secondo è il rifiuto a considerare il dolore come qualcosa di significativo per la vita di un uomo e la riduzione di esso a mero campanello d'allarme di un guasto:

"il dolore e la sofferenza, al posto di essere significativi per l'intelletto di chi soffre, diventano il segnale di un'avaria [...] e l'unica operazione da fare sarà quella di sopprimerlo attraverso l'uso intenso di farmaci"¹⁴⁹.

La riduzione della morte a semplice evento più o meno probabile e più o meno conveniente ai fini dell'economia sociale, porta all'aberrazione dell'aborto, mascherato con l'eufemismo gnostico di *interruzione volontaria della gravidanza* (IVG), e dell'eutanasia; entrambe le pratiche, introdotte dapprima come rimedio estremo per risolvere casi pietosi, sono presto sbandierate come diritto e portate dalla pratica e dall'assuefazione ad essere attuate con crescente cinismo e calcolo utilitaristico¹⁵⁰.

Riguardo al riduzionismo fisiologico del significato del dolore, Samek Lodovici segnala come questo porti sia alla perdita dell'arte di soffrire da parte del paziente, che alla perdita dell'arte di curare, che non consiste solo nella fredda somministrazione di tecniche farmacologiche, ma comprende parole di incoraggiamento, cure anche affettive alla persona e, per un cristiano, ricerca del senso dell'espiazione e l'identificazione con le sofferenze di Gesù Cristo¹⁵¹.

"Né vale dimenticare che quell'antica *ars patiendi*, se è vero che abbassando la soglia del dolore, lo rendeva percepibile, nello stesso momento rendeva anche possibile l'esperienza della gioia. È noto, infatti, come l'incapacità di sopportare qualunque dolore renda di fatto irraggiungibile, all'altro estremo, la gioia"¹⁵².

¹⁴⁸ *Ibid.*, pag. 236.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pag. 250.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 238.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, pag. 252.

¹⁵² *Ibid.*, pag. 252.

3.3.5 Il carattere totalitario dello scientismo

Il carattere totalitario dello scientismo comincia già col suo modo contraddittorio di presentarsi come pienamente razionale nascondendo la sua origine di scelta volontaria.

“Lo scientismo non può presentarsi, alla coscienza stessa di chi lo propone, come verità razionale, ossia come oggetto di una dimostrazione incontrovertibile. È alla lettera, *una risoluzione della volontà*: la risoluzione di non ammettere come reale che quel che è verificabile sperimentalmente da tutti. D'altra parte non può *venir presentato* ad altri che come espressione dell'età adulta della ragione, del tempo in cui i miti sono caduti”¹⁵³.

Questo significa per Del Noce che lo scientismo è un'*ideologia mistificatoria*, poiché “l'estensione illegittima per cui si ravvisa nella scienza l'unica forma valida di conoscenza è mediata in realtà da un *fattore irrazionale*”¹⁵⁴. Nel caso dello scientismo non c'è solo il mancato riconoscimento di una scelta irrazionale, come abbiamo già visto nel primo capitolo, ma anche un rifiuto volontario ed a priori della trascendenza divina senza preoccuparsi della formulazione con cui ciò avvenga purchè lo si consideri come qualcosa di irrefutabile¹⁵⁵.

“In assenza di prove, diventa necessario il ricorso alla promessa fallace che caratterizza ogni totalitarismo, la felicità futura. Quando saranno sparite le classi...; quando saranno spariti gli ebrei... La promessa permissivista inoltre parla degli idoli trascendenti che hanno dato origine allo spirito di repressività, ma la sostanza non cambia”¹⁵⁶.

A parte il fatto che per ora, invece che aver diminuito, il permissivismo ha aumentato l'aggressività e la violenza, la sua promessa utilizza le solite tecniche immunizzanti per le quali è costantemente rinviata la verifica empirica e vengono squalificate le posizioni avverse.

“I regimi totalitari chiudono la bocca ai loro avversari attraverso l'affermazione che i loro argomenti, quale che sia la consapevolezza che ne

¹⁵³ A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, cit., pag. 133.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pag. 134.

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 134-135.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pag. 135.

LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI

abbiano, non esprimono istanze razionali, ma la «classe» o la «razza» [...] gli argomenti «conservatori» o «reazionari» nient'altro rifletterebbero che una psicologia «repressa» e, in quanto questa «struttura caratteriale» è l'unico ostacolo alla felicità universale, sembra sia giusto che coloro che ne sono i portatori vengano isolati e inibiti¹⁵⁷.

La scienza studia la realtà come sistema di forze, senza occuparsi dei valori spirituali, poiché questi esulano dal suo campo d'indagine; lo scientismo pretende invece di affermare la dissoluzione dei valori spirituali, elevando la scienza a filosofia e la forza a valore.

Lo scientismo della civiltà tecnologica, anche se formalmente rispetta la democrazia, diventa una posizione totalitaria nella misura in cui ritiene di poter disprezzare, denigrare e cercare di eliminare la posizione di chi difende i valori spirituali.

“Apparentemente la civiltà tecnologica lascia aperto un posto alla religione, nel senso che distingue tra il verificabile e l'inverificabile. Da una parte la zona del profano, dall'altra quella del sacro [...] Ma attenzione!, di fatto nella comune coscienza della civiltà tecnologica il verificabile sarà il reale, l'inverificabile, illusione soggettiva. Supponendo anche una posizione più temperata, la religione sarà ridotta alla sua funzione vitalizzante. Con ciò sarà posta sullo stesso piano delle droghe; e non è affatto certo che considerata sotto questo aspetto sia la più efficace [...] La radicale opposizione, senza mediazione possibile, distrugge ogni comunicazione tra coloro che ancora si troveranno nei vecchi valori e gli assertori del «nuovo». I fedeli ai primi saranno socialmente gli esclusi, nei limiti in cui vorranno modellare rigorosamente le proprie valutazioni e la propria vita sulle verità in cui credono¹⁵⁸.”

L'indole totalitaria del neoilluminismo scienziato evidenziato da Del Noce, non si manifesta nei metodi violenti dei regimi autoritari, bensì nel metodo gramsciano dell'egemonia culturale, che punta quindi ad influenzare i canali di trasmissione della cultura, non solo a livello di circoli intellettuali, ma soprattutto a livello di *mass media*.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pag. 137.

¹⁵⁸ A. DEL NOCE, *L'epoca...*, cit. pag. 95.

L'esame attento di molti mezzi di comunicazione condusse Samek Lodovici ad individuare "alcune idee-guida inesprese, ma cionondimeno trainanti"¹⁵⁹ in un cumulo di informazioni prive di una gerarchia di ordine.

La visione scienista "che si costruisce un modello del mondo per poter operare su di esso [e che assume quel modello] come l'unico modello possibile, come *tutto il mondo*"¹⁶⁰ ha provocato, secondo Samek Lodovici, due conseguenze. La prima è che "la natura, e l'uomo come natura, vengono interpretati dalla *ratio* [...] solo nel loro aspetto quantitativo e misurabile; l'uomo, da essere spirituale, diventa una macchina in grado di dare certi risultati, una dislocazione di muscoli, e la natura, da luogo simbolico, diventa il luogo delle operazioni, la pura estensione"¹⁶¹; la seconda è che all'antica unità del sapere che aveva per centro l'uomo, "si sostituisce la moderna *encyclopédie* [...] al centro del cui cerchio non sta più l'uomo, ma l'infinito cumulo di un sapere non più unificabile"¹⁶².

In questo panorama, nel quale la verità sarebbe costituita dalla semplice somma di informazioni accumulate, Samek Lodovici intravede dunque, nei *media*, otto idee-guida che fanno transitare tacitamente il lettore, dal disorientamento attuale, verso una sempre più esplicita promessa di un futuro radioso libero dalle costrizioni del vecchio mondo¹⁶³.

Gli otto messaggi inespressi, elencati in successione, sono i seguenti: a) il culto dell'opinione; b) l'oblio del mondo reale, nascosto dal mondo delle notizie; c) il mito della descrizione sociologica; d) il giusto mezzo inteso come mediocrità tra vizio e virtù; e) la realtà rappresentata come campo di forze in conflitto con esclusione di valori morali o spirituali; f) la felicità anteposta alla verità; g) il presupposto che si scriva per far piacere al lettore; h) il convincimento che tutto può essere notizia, senza responsabilità per chi scrive¹⁶⁴.

¹⁵⁹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 126.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pag. 123.

¹⁶¹ *Ibid.*, pag. 123.

¹⁶² *Ibid.*, pag. 125.

¹⁶³ Come abbiamo scritto all'inizio del capitolo, di fatto esiste una continuità sia storica che ideologica tra scientismo, marxismo rivoluzionario e radicalismo libertario.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 126-131.

Penso che non ci sia bisogno di sottolineare ulteriormente l'ambiguità dei mezzi di comunicazione ed il loro potere di influenza, poiché sono cose risapute. Ad esempio, J. B. Thompson, pur riconoscendo che la ricezione ed appropriazione dei prodotti dei *media* sia un processo sociale complesso, afferma che il loro sviluppo ha accresciuto "enormemente la capacità sia di trasmettere messaggi potenzialmente ideologici [...] sia di riimmerli in una molteplicità di luoghi particolari"¹⁶⁵. Thompson illustra, a tal proposito, alcune tecniche di influenza, non visibili esplicitamente, che si attuano nelle interviste, nei *talk show*, nella simulazione di eventi quotidiani, nelle *situation-comedy*, ecc...¹⁶⁶

Quello che Samek Lodovici evidenzia è invece l'egemonia, sotto un'apparenza di libertà e di pluralismo, di una linea culturale che si presenta sempre più esplicitamente come anticristiana e lo fa dichiarandosi allo stesso tempo superiore, in quanto moderna e scientifica. Questa tecnica manipolatoria evidentemente può essere utilizzata per diversi scopi, e la prima cosa contro la quale Samek Lodovici mette in guardia è proprio il fatto che "una civiltà è finita quando non esercita più l'arte della diffidenza verso i mezzi di informazione che la percorrono"¹⁶⁷.

Nel ruolo importante che hanno i media ideologicizzati nella diffusione delle idee radicali, Samek Lodovici denuncia l'appiattimento a livello di opinione, che essi fanno per ogni affermazione. Ne deriva che "l'opinione che ci si è costruiti attraverso la fatica del concetto, la differenziazione dei casi, la lettura dei classici, viene soppiantata dall'opinione semplificatrice, stolidità, brandita come arma da taglio dal giovanotto «politicizzato»"¹⁶⁸.

L'unica soluzione possibile che egli intravede è molto semplice: considerare un dovere sociale il dire la verità, rifiutando l'inganno di cercare o di offrire solo ciò che uno voglia sentirsi dire. A questo scopo presenta egli stesso due autori critici che, con "aforismi improvvisi", "sprezzature pungenti" e "argomentazioni paradossali", rappresentano un correttivo per "le teologie cronolatriche, adoratrici cioè di un futuro

¹⁶⁵ J. B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998, pag. 297.

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.*, pgg. 144-168.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pag. 122.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pag. 126.

necessariamente roseo ed immancabilmente gioioso¹⁶⁹. Il primo dei due autori è T. W. Adorno, del quale, pur criticandolo per tanti altri aspetti, cita, dalla *Dialettica dell'illuminismo*¹⁷⁰, che il proposito dell'illuminismo di liberare l'uomo ha prodotto il suo profondo asservimento e «la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura». Il secondo è K. Kraus¹⁷¹ del quale, tra gli altri, cita questi aforismi: "«Il pensiero è ciò che manca alla banalità per essere un pensiero» [...] «Lo storico non è sempre un profeta rivolto all'indietro, ma il giornalista è sempre uno che dopo sapeva tutto prima» [...] «In un'epoca senza Dio la stampa è la provvidenza, ed essa ha persino elevato a convinzione la fede nell'onniscienza e nell'onnipresenza» [...] «Il segreto dell'agitatore è di rendersi stupido quanto i suoi ascoltatori, in modo che questi credano di essere intelligenti come lui»"¹⁷².

Anche Voegelin sottolinea come la mentalità gnostica, attraverso la tattica della corruzione del linguaggio, abbia modificato il significato di coscienza in quello di opinione: "Si è sempre pronti, anche oggi, a invocare la coscienza, specialmente quando si pretende 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

¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 18.

¹⁷⁰ Cfr. T. W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

¹⁷¹ Karl Kraus (1874-1936), di una agiata famiglia ebrea, visse a Vienna, svolgendo un'intensa attività giornalistica. Nel 1899 fondò «Die Fackel» (La Fiaccola) che fu subito popolarissimo e a cui nei primi anni collaborarono, tra i tanti, Wedekind, Liliencron, Altenberg, Strindberg. Dal 1912 ne fu direttore unico. Famose le sue letture pubbliche durante le quali presentava scritti suoi e di altri. Kraus divenne coscienza e giudice del suo tempo, temuto, odiato e venerato. Memorabili le sue battaglie contro il giornalismo corrotto e la repressione poliziesca dei movimenti operai. Ha scritto volumi di aforismi e saggi sul linguaggio. La sua tendenza è verso il satirico, con una raffinata tecnica della citazione e una scrittura rapida e incisiva, incline al paradosso. Tutte le citazioni di Samek Lodovici sono tratte dal libro *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972.

¹⁷² Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pagg. 187-205.

contrario, il rifiuto dei dibattiti razionali e la pervicace, demoniaca perseveranza in azioni che sono dettate dalla passione¹⁷³.

Le considerazioni di Samek Lodovici sul comportamento manipolatorio dei mezzi di comunicazione sociale, sulla corruzione del linguaggio, sul tentativo di cancellare la memoria storica, sul progressivo dissolvimento della famiglia, sul progetto edonista di superuomo libero da qualsiasi limite naturale o morale, sono rimaste di grande attualità e purtroppo, in questi anni, si sono arricchite di ulteriori conferme.

In ambito storico, ad esempio, si incontra ancora una forte resistenza a riconoscere la rilevanza di nuovi documenti storici ai fini di possibili revisioni delle interpretazioni storiche *ufficiali*, per il timore di rompere gli attuali equilibri politici.

Nell'ambito delle comunicazioni sociali c'è un raffinamento dell'uso fazioso dei *media* per manipolare l'opinione pubblica (proliferazione di *talk show*, *reality show*, *telenovelas*, ecc..., che diffondono "tipi di comportamento" costruiti ad arte e tendono a far apparire come normali e diffuse abitudini che non lo sono)¹⁷⁴. Riguardo all'utilizzo della corruzione del linguaggio

¹⁷³ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, cit., pag. 41.

¹⁷⁴ Il tema è molto complesso e si possono trovare diversi spunti in proposito nel libro: G. BETTINI - A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 1998. Ci sembra comunque opportuno riportare queste due citazioni: "Sia rappresentando casi-limite, sia sollecitando e presentando opinioni-limite, l'effetto è quello di allargare i confini dei comportamenti socialmente accettati: se lo fanno in tanti, vuol dire che è un'azione buona, o almeno indifferente, accettabile. Si ha qui quel passaggio indebito dalla «normalità» intesa in senso sociologico - cioè come frequenza di un determinato comportamento in una società - alla «normalità» intesa in senso etico, che invece di per sé non ha nulla a che vedere con le statistiche: normale, in etica, fa riferimento a una razionalità intrinseca dell'atto, che ne fa, appunto, norma di comportamento" (*Ibid.*, pagg. 69-70). "Come sanno gli addetti ai lavori, assai spesso le storie «forti», di devianze sessuali o altro, presentate nei programmi della cosiddetta tv-verità sono frutto di invenzioni [...] operate da scrittori e sceneggiatori che lavorano a queste trasmissioni [...]; partendo da alcune idee, opinioni, o tematiche considerate «calde» le si proietta sulla realtà, fingendo di attingerle da essa, ma in questo modo in qualche misura diffondendole; la televisione quindi, anche in questo caso, molto più che rispecchiare la realtà, la fa, la costruisce" (*Ibid.*, pagg. 71-72).

per le manipolazioni culturali e politiche soprattutto in tema di aborto ed eutanasia, si può vedere ad esempio il *Dizionario dell'Antilingua*¹⁷⁵.

Di fronte alla manipolazione della verità e di fronte al pericolo di un relativismo assoluto nel quale diventa impossibile la condivisione di valori sui quali costruire una società, Del Noce si esprimeva in termini senz'altro piuttosto pessimistici, ma non privi di ragioni che si sono rivelate in un certo senso anche profetiche:

“Né di libertà né di democrazia si potrà veramente parlare: nel loro riguardo, la «mistificazione», usiamo pure il termine marxista, giungerà veramente al punto ultimo. Perché, se non ci sarà alcuna comunicazione ideale tra gli individui, e se ogni individuo sarà visto dall'altro unicamente come strumento della propria realizzazione, di quale ordine si potrà parlare se non di quello della reciproca schiavitù, o della schiavitù resa veramente universale? Che gli schiavi godano materialmente del benessere ha poca importanza. Fine della religione, della libertà e della democrazia, che sarà pure la fine dell'Europa: perché il principio su cui è sorta la civiltà europea è quello di un mondo di verità universali ed eterne, a cui tutti gli uomini partecipano”¹⁷⁶.

Certamente non si può dire che nelle società occidentali si stia vivendo attualmente sotto regimi totalitari dispotici, però esistono in molti paesi gruppi di potere che, avendo molti mezzi finanziari, detengono praticamente il monopolio delle agenzie di stampa e delle televisioni¹⁷⁷.

¹⁷⁵ "L'Antilingua, ha detto Italo Calvino, è un gergo in cui i significati sono costantemente allontanati, relegati in fondo a una prospettiva di vocaboli che di per sé stessi non vogliono dire niente o vogliono dire qualcosa di vago e sfuggente: gergo caro a quella parte della cultura italiana che del significato vero delle parole ha paura" (P. G. LIVERANI, *Dizionario dell'Antilingua*, Ares, Milano 1993, quarta di copertina).

¹⁷⁶ A. DEL NOCE, *L'epoca...*, cit., pag. 96.

¹⁷⁷ “La storia sociale ed economica dell'industria mediale del ventesimo secolo è ben documentata [...] I processi di crescita e consolidamento hanno condotto a una crescente concentrazione di risorse in molti settori: un numero sempre minore di imprese controlla quote di mercato sempre più ampie [...] per esempio, all'inizio degli anni '90 di questo secolo, quattro grandi gruppi mediali controllavano, in Gran Bretagna, circa il 92 per cento della tiratura dei quotidiani nazionali” (J. B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione...*, cit., pag. 115). “Dalla Seconda guerra mondiale, le quattro agenzie principali – Reuter, Ap, Upi e Afp – mantengono le loro posizioni di dominio nel sistema internazionale [...]

La concentrazione in poche mani della gran maggioranza dei mezzi di comunicazione ha portato alcuni studiosi a parlare di un «imperialismo culturale», divenuto poi «dominio culturale di aziende transnazionali»¹⁷⁸.

Essendo indubbio che i poteri economici e politici utilizzano i mezzi di comunicazione secondo una logica di efficienza e di profitto, si pone il problema di come difendere gli ideali morali e politici, secondo forme di partecipazione democratica che devono tener conto di questi nuovi rapporti di comunicazione. Non sarebbe infatti difficile manipolare l'opinione pubblica con campagne di stampa costruite ad arte oppure ostacolando la diffusione di notizie indesiderate¹⁷⁹.

Molti giornali ed emittenti radiotelevisive di tutto il mondo dipendono pesantemente da esse non solo per le notizie internazionali, ma anche per quelle relative alla loro stessa regione geopolitica, e molte delle agenzie più piccole sono loro affiliate" (*Ibid.*, pag. 220).

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 232-244. Thompson si riferisce in particolare agli studi di Herbert Schiller, nella nuova edizione del suo H. SCHILLER, *Mass Communications and American Empire*, Boulder, Colo., Westview Press, 1992.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 359-367.

3.4 ALTRE CRITICHE ALLA SOCIETÀ TECNOLOGICA

Nei confronti sia della società borghese opulenta che del marxismo rivoluzionario si sono manifestate alcune posizioni critiche che meritano la nostra considerazione. Esse, pur essendo più moderate, rimangono però all'interno dello schema progressista e quindi risultano inefficaci come tentare di sollevarsi tirandosi per i capelli.

Le tre posizioni sono lo scientismo «aperto» di Ugo Spirito, la critica alla società tecnologica della Scuola di Francoforte ed il revisionismo positivista del marxismo socialdemocratico. Infine pensiamo di concludere il paragrafo facendo riferimento ad alcune delle indicazioni critiche date dai nostri due autori per uscire dalla crisi presente.

3.4.1 “Il tramonto degli ideali tradizionali” di Ugo Spirito

Una posizione particolare, critica verso il marxismo e distinta dallo scientismo dogmatico, è quella di Ugo Spirito¹⁸⁰. Del Noce, pur comprendendo alcune sue affermazioni e prendendo atto dell'estrema coerenza del suo discorso filosofico, ne contesta i risultati.

Esposta sinteticamente, la tesi di Spirito è che “la crisi del nostro tempo è caratterizzata dalla fine della fede nei valori tradizionali”¹⁸¹, mentre c'è “un'attività che non è mai stata così intensa e così dominante in tutta la storia della civiltà: vale a dire l'attività scientifica e tecnica, che va trasformando il mondo con un ritmo rapidissimo in maniera sempre più

¹⁸⁰ Nato ad Arezzo nel 1896, Ugo Spirito è morto a Roma nel 1979, dove insegnava da molti anni filosofia teoretica. Dopo aver aderito assai giovane all'attualismo gentiliano, di cui fu uno dei più brillanti interpreti, se ne distaccò gradualmente negli anni '30, pur senza rinnegarne alcuni principi di fondo. Le sue opere principali, *Scienza e filosofia* (1933), *La vita come ricerca* (1937), *La vita come arte* (1941), *Il problematicismo* (1948), *La vita come amore* (1953), *Significato del nostro tempo* (1955), *Inizio di una nuova epoca* (1961), *Nuovo umanesimo* (1964), *Dal mito alla scienza* (1966), offrono la testimonianza di un pensiero sempre assai vivace e aperto.

¹⁸¹ U. SPIRITO - A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 15. Il libro si compone di due saggi di cui il primo, *Ideali che tramontano e ideali che sorgono*, pagg. 15-58, è scritto da Ugo Spirito; il secondo, con lo stesso titolo del libro, pagg. 59-294, è scritto da Augusto Del Noce.

organica¹⁸². A seguito di mutamenti spaziali (facilità di comunicazioni e di trasporti in ambito continentale e mondiale) e temporali (istantaneità delle comunicazioni ed accelerazione del progresso), si assiste al sorgere di valori universali ed alla scomparsa dei valori particolari: i valori particolari che tramontano, per Spirito, sono la patria, la religione, la filosofia e l'ideologia politica, che sono caratterizzati tutti dalla pretesa di *possedere* una verità chiusa e circoscritta, mentre i valori universali che sorgono sono quelli scientifici, caratterizzati dall'apertura e dalla *ricerca* della verità¹⁸³.

“La crisi [...] è dovuta al passaggio da una vita dominata da criteri e da valori non scientifici a un'altra informata da principi di carattere scientifico e tecnico”¹⁸⁴.

Secondo Spirito dunque la soluzione della crisi consiste nel “concepire la scienza in modo tale da non aver più bisogno di affiancarla ad altre forme di sapere. Se finora sembrava del tutto legittima la coesistenza di religione, ideologia politica e scienza, occorre ora convincersi che le tre forme di sapere sono reciprocamente inconciliabili e che [...] non vi può essere altro criterio orientativo della conoscenza che quello della ricerca scientifica”¹⁸⁵.

Del Noce, prima di rispondere alle affermazioni fatte da Spirito, ritiene opportuno situare il pensiero del suo interlocutore nell'ambito della filosofia italiana. Egli quindi riconosce che “il pensiero di Ugo Spirito rappresenta la *coerenza ultima* a cui *deve* giungere la cultura neohegeliana italiana” e descrive sinteticamente il processo per il quale, dall'idealismo, attraverso il marxismo ed il neoidealismo italiano, e continuando l'attualismo di Gentile, Spirito ritrovi il positivismo di Comte, constatando una serie di parallelismi con quest'ultimo¹⁸⁶.

“Per Spirito [...] l'attualismo si definisce come positivismo diventato assoluto perché separato radicalmente dall'intellettualismo [...] Se l'attualismo si affermò come filosofia dell'assoluta immanenza, il modo con cui egli lo continua e lo ripresenta è un immanentismo che raggiunge la radicalità ultima, perché sopprime quel residuo di sopra-mondo che è il

¹⁸² U. SPIRITO, *Ideali...*, cit., pag. 38.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, pagg. 17-27.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pag. 39.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pag. 40.

¹⁸⁶ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pagg. 62-85.

Capitolo 3

mondo dei valori [...] Il suo è l'attualismo dopo i progressi delle scienze dell'uomo"¹⁸⁷.

Per Spirito, in questa "epoca nuova, caratterizzata dalla egemonia della scienza", non si ha una progressiva sostituzione della scienza alla filosofia, bensì "una filosofia che è scienza e una scienza che è metafisica"¹⁸⁸; non si tratta quindi di negare religione, filosofia o politica in nome della scienza, ma di assorbirle su un piano di universalità¹⁸⁹.

Solo con la rinuncia della religione al soprannaturale ad alla rivelazione è possibile fermarsi ad un ambito di aspirazione comune in una ricerca verso l'ignoto, ma questa prospettiva equivarrebbe a quella rivoluzione religiosa orizzontalista e gnostica verso la quale Del Noce metteva in guardia:

"Come adeguazione allo «spirito moderno», di cui riconoscerebbe l'irreversibilità del processo, la teologia della secolarizzazione significherebbe al limite la resa della religione alla scienza, considerata come l'unica forma di sapere veramente valida e capace di portare a un consenso generale"¹⁹⁰.

Oltre a questa debole concessione nei confronti di una religiosità solo naturale, Del Noce osserva che, nonostante la posizione di Spirito sia contraria al marxismo ed allo scientismo dogmatico, di fatto il suo ideale scientifico si trova bloccato dal successo di quest'ultimo tipo di scientismo,

¹⁸⁷ *Ibid.*, pag. 79.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.* pagg. 62-65.

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 71. Lo stesso Spirito vedeva già avviata l'unificazione di scienza e religione: "Il processo di demitizzazione si accentua di giorno in giorno e l'interpretazione storicistica dei testi sacri contribuisce a determinare un ecumenismo religioso in cui finiscono col convenire individui e popoli delle più diverse fedi. Ormai è divenuto quasi generale l'abito mentale di chi si rifiuta di mantener fede alla massima parte delle convinzioni estrinseche tradizionali, per affermare semplicemente una vaga coscienza del soprannaturale come problema più che come soluzione. E, in questo, fede e scienza non soltanto non si escludono, ma si incontrano esplicitamente in funzione di una comune ricerca verso l'ignoto" (U. SPIRITO, *Ideali...*, cit., pag. 22).

¹⁹⁰ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 85.

legato necessariamente alla dissoluzione del marxismo, attraverso il riduzionismo, di cui abbiamo già parlato¹⁹¹.

Del resto le affermazioni di Spirito riguardanti il nuovo ordine¹⁹², la nuova moralità¹⁹³ e le prospettive future della scienza¹⁹⁴ prestano il fianco ad una critica radicale, che mette a nudo la contraddizione tra l'esito finale e le buone intenzioni iniziali.

Per Spirito la caduta degli ideali tradizionali è assunta come un fatto irrefutabile, non problematizzata, ma questo, per Del Noce, è valido solo

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pag. 245.

¹⁹² "Quando l'uomo ha cominciato a diventare oggetto di scienza e sono sorte la psicologia sperimentale, l'antropologia e la sociologia criminale, la psicanalisi e tutte le altre scienze umane, si è venuto a poco a poco dimostrando che l'individuo è espressione di una realtà che in esso si incontra e si concreta [...] E come ogni sua manifestazione fisica si spiega in funzione della realtà fisica di cui è parte, così ogni sua attività psichica è espressione della realtà sociale che la rende possibile, e non può essere compresa e giudicata fuori di tale realtà. Il che implica necessariamente che mutano in modo essenziale così il concetto di libertà come quello di responsabilità" (U. SPIRITO, *Ideali...*, cit., pag. 48).

¹⁹³ "La scienza in generale e quella storica in particolare sono giunte a chiarire in modo inconfutabile l'interdipendenza di tutti i fenomeni storici e la loro riduzione a un'essenziale unità organica di cui sono necessaria espressione. La nuova morale scientifica dà luogo, in tal modo, a una nuova concezione della storia come scienza, per cui esulano dal giudizio storico tutti i giudizi di valore per cedere il posto ai soli giudizi di fatto" (*Ibid.*, pag. 51).
"Fine della morale scientifica, quindi, diventa quello di collaborare con ogni individuo operando nella sua realtà fisica e psichica, fino a condurlo all'altezza dell'ideale sociale raggiunto a volta a volta dal processo della scienza" (*Ibid.*, pag. 52).

¹⁹⁴ "Gli studi di genetica e di embriologia sono già giunti a risultati tali da autorizzare la previsione della possibilità di modificare essenzialmente la vita umana così nella sua dimensione fisica come in quella psichica [...] Il mito del superuomo può diventare una realtà effettiva, con conseguenze inimmaginabili [...] Se volessimo tradurre l'ideale della scienza in un concetto ben definito potremmo dire che il massimo valore al quale si tende è quello della inventività creatrice in cui si raccoglie lo sforzo delle nuove generazioni, tutte protese in un'opera collettiva, diretta verso l'ignoto e sostenuta dalla volontà di ricercare quell'assoluto, che l'umanità non è riuscita ad attingere attraverso le religioni, le filosofie e le ideologie (*Ibid.*, pagg. 56-58)".

all'interno dell'idealismo, dove questi valori sussistevano privati delle loro fondamenta¹⁹⁵.

Per Del Noce, Spirito dimentica la critica insuperabile che muove Nietzsche "all'altruismo, considerato nel suo aspetto di succedaneo laico della carità"¹⁹⁶. Del Noce fa propria anche la critica di Horkheimer, in *Eclisse della ragione*, che considera la scienza nella sua concezione meramente strumentale, come mezzo per dominare gli uomini e la natura¹⁹⁷; l'amore e la concordia vagheggiati da Spirito si riducono all'accettazione di una situazione di fatto¹⁹⁸, nella quale l'umanità è divisa da interessi politico-sociali opposti ed è governata da politici, non da uomini di scienza¹⁹⁹.

"La scienza, o almeno la scienza moderna, ha considerato la realtà come un sistema di forze [...] E, del resto, che altro promette la scienza se non poteri imprevedibili e sopraumani? C'è poi da stupirsi se un mondo in cui rimanga la sola dimensione scientifica abbia, come segno pratico esteriore della sua mentalità, l'estrema accentuazione della lotta per il potere, di individui e di gruppi, dal momento che ogni idea non può esser pensata se non come strumento di affermazione pratica?"²⁰⁰.

Anche in riferimento alla superiore «moralità della scienza» che non deve giudicare secondo il bene o il male, per poi condannare, ma comprendere l'uomo per adeguarlo all'armonia dell'organismo sociale, Del Noce mette in evidenza che questa «comprensione» è fatta a scapito di un bene molto superiore.

¹⁹⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 87.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pag. 99.

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 103.

¹⁹⁸ "[Secondo Spirito] bisogna espungere il giudizio di valore, come giudizio di parte; o elevare il giudizio di fatto a giudizio di valore; visto nella luce della totalità ogni fenomeno è razionale e divino. Quel che chiamiamo male o negativo si trasfigura, nella comprensione, in bene e in positivo [...] Ma da questa filosofia della giustificazione universale, come si può passare a una filosofia dell'azione, rivolta a cambiare il mondo?" (*Ibid.*, pag. 257).

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 110.

²⁰⁰ *Ibid.*, pag. 101.

“Non so più dove, Scheler ha scritto che la frase: «Comprendere è perdonare» dovrebbe essere completata con l’aggiunta «e disprezzare». Il puro comprendere può significare la reificazione dell’altro; disconoscere in lui il principio di iniziativa e di libertà, per ridurlo a mera espressione del corpo sociale”²⁰¹.

Infine, Spirito critica il modello delle democrazie occidentali, che si fondano su un concetto di rappresentanza da lui definito come un istituto “composto da incompetenti scelti da incompetenti”, e giudica la contestazione come “sorgere di nuove esigenze”, lodando “l’autogestione dei centri produttivi con la partecipazione di tutte le componenti” e le “assemblee come mezzo di discussione e di maturazione dei problemi”; anche se riconosce che l’atteggiamento è prevalentemente deplorabile, negativo e distruttore, lo ritiene “non del tutto sterile”, se visto in funzione di preparare “un futuro di liberazione progressiva” da una tradizione conformista²⁰². Riguardo perciò alla sua ipotesi di un governo mondiale guidato da grandi scienziati e tecnici²⁰³, Del Noce pensa che probabilmente questo si risolverebbe in una mostruosa macchina nella quale l’unico compito di tutti gli altri sarebbe solamente quello di servire senza scampo, “per la potenza senza pari che sarà concentrata in poche mani, quelle dei custodi della religione tecnologica”²⁰⁴.

In conclusione, secondo Del Noce, “non è stata affatto la scienza, *per sé*, a mettere in crisi definitiva lo spirito tradizionale”, ma, al contrario, l’eclissi dei valori tradizionali è stata originata dal mito millenarista negativistico, secondo il processo che abbiamo descritto nei capitoli precedenti.

²⁰¹ *Ibid.*, pag. 258.

²⁰² Cfr. U. SPIRITO, *Ideali...*, cit., pagg. 31-35.

²⁰³ “Si tratta di concepire il potere in modo che ognuno lo eserciti effettivamente attraverso un istituto che determini il suo posto nell’organismo sociale. L’istituto che risponde a tale finalità è quello del *piano*, concepito come piano risultante dai piani di tutti i centri produttivi: Ogni centro produttivo formula il suo programma con la partecipazione di tutti i suoi componenti, sì che ognuno collabora in forza della propria capacità e specializzazione all’opera comune. Con il principio dell’autogestione dei centri produttivi si instaura il nuovo regime sociale, che rifiuta ogni residuo del potere ideologico-politico, e fa proprio il frutto migliore della rivoluzione scientifica” (*Ibid.*, pag. 47).

²⁰⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 259.

“[All’uomo] nulla gli è consegnato («tradizione», da *tradere*), nulla ha da consegnare, e deve soltanto prender posto in un processo irreversibile, in cui il salto di qualità viene sostituito e falsificato dall’accelerazione del movimento [...] ne consegue il *divertissement* elevato a principio nel processo di liberazione dell’uomo, attraverso la continua novità come liberazione dalla noia, novità che non impegna perché ha per contenuto la semplice negazione [...] Di qui, l’enorme importanza che assume nella società presente lo *spettacolo*”²⁰⁵.

Si tratta dell’ultima forma assunta da un mito che vuole separare l’uomo dal passato e protenderlo verso un futuro di novità, senza bisogno di alcuno sforzo di cambiamento interiore, ma contando solo sulla promessa di una salvezza ottenuta attraverso la tecnica scientifica.

3.4.2 La Scuola di Francoforte

Secondo Del Noce, il pensiero della Scuola di Francoforte, nonostante le differenze di posizioni all’interno di essa, a motivo della non esplicita apertura alla trascendenza, non può essere considerato come un primo passo verso il ritrovamento degli ideali tradizionali, mentre certamente “rappresenta la disgregazione del marxismo teorico”²⁰⁶, specialmente nel pensiero di Marcuse.

Se è vero che i pensatori francofortesi criticano la società tecnologica, cadono però nell’equivoco di considerare come fasi dello stesso processo sia il platonismo, e più in generale lo spirito tradizionale, che l’idea moderna del dominio scientifico-tecnico sulla natura. In tal modo tradizione e società tecnocratica, pur essendo due opposti, vengono assimilati senza mediazione dalla contestazione giovanile degli anni settanta²⁰⁷.

In estrema sintesi possiamo dire che la critica francofortese all’illuminismo non è una critica dell’illuminismo storico, ma una critica del pensiero tradizionale nel quale include l’illuminismo (accusato di mantenere un residuo metafisico-religioso). Essa, accettando tutte le critiche pronunziate contro il pensiero tradizionale dal marxismo teorico, si

²⁰⁵ *Ibid.*, pagg. 208-209.

²⁰⁶ *Ibid.*, pag. 122.

²⁰⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *L’epoca...*, cit., pagg. 116-117.

appropria anche delle critiche del pensiero controrivoluzionario e quindi combatte l'illuminismo in quanto «dominio» del «positivismo»²⁰⁸.

L'illuminismo, contro la tradizione, si appellava ad una natura idealizzata, mentre i controrivoluzionari combattevano contro l'astrattezza di una natura *che non c'è* in nome di un passato concreto; ora, il marxismo dava ragione ai controrivoluzionari per il primo aspetto, ma torto per il secondo, per cui la «rivoluzione nel senso della storia» deve combattere l'astrattezza metafisica in nome del futuro e non del passato. Il risultato però è una rivoluzione solo negativa che diventa mera distruzione, non passando mai a realizzare alcun «ordine nuovo»²⁰⁹.

Del Noce quindi, pur coincidendo con la Scuola di Francoforte nell'affermare che la società occidentale manifesta lo spirito borghese allo stato puro, materialista e positivista, rinfaccia ai pensatori tedeschi un volontario rifiuto della trascendenza, senza la quale la loro critica rimane sterile e negativa²¹⁰.

“Lo stesso stile di Adorno, esoterico, criptico, allusivo e non predicativo, «in cifra», [...] è richiesto espressamente dalla filosofia adorniana come *pensiero negativo*, vale a dire da quanto di più lontano dal pensiero teologico si possa immaginare”²¹¹.

Anche Samek Lodovici, se da una parte loda Adorno per la sua capacità argomentativa, dall'altra critica “il carattere parassitario del suo metodo”²¹², la cui forza «sta nel non concedersi mai punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell'avversario»²¹³. Come anticipato brevemente, Samek Lodovici riassume, condividendole, le critiche di Adorno all'illuminismo.

“L'illuminismo ha affermato la libertà politica da ogni autorità spirituale, finendo per favorire il potere dell'uomo sull'uomo; ha affermato la libertà del corpo dall'anima, per considerarlo mero strumento di lavoro e di

²⁰⁸ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pagg. 124-125.

²⁰⁹ *Ibid.*, pagg. 126-127.

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 130-131.

²¹¹ *Ibid.*, pag. 122.

²¹² E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 176.

²¹³ E. ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, aprile 1964, pag. 45.

Capitolo 3

affermazione del proprio dominio; ha affermato la libertà economica dal legame delle antiche corporazioni, per rendere schiavi della proprietà; ha affermato la libertà dell'amore dalla morale, per vanificarlo nel sesso (l'amore è diventato un rapporto di scambio); ha affermato di lottare contro ogni religione in quanto superstizione, per prepararne una più esiziale, quella della scienza o del successo"²¹⁴.

Ma ciò che Samek Lodovici rimprovera ad Adorno è la sua estensione delle caratteristiche dell'illuminismo al mito ed alla religione, interpretando la preghiera ed il sacrificio secondo una logica di scambio. Adorno, eliminando arbitrariamente il peccato e la colpa, rende il sacrificio un puro simbolo di potere; ma "spezzato il circolo peccato-colpa-sacrificio, all'uomo non rimane che espiare la sua condizione [di sofferenza], senza significato"²¹⁵.

Adorno pensa che, eliminati i riferimenti alla trascendenza, "l'accentuazione dell'elemento di naturalità nell'umano verrebbe a coincidere con il massimo di filantropia tra gli uomini".

"In realtà le cose vanno esattamente in senso contrario a quello indicato da Adorno perché anche in De Sade vi è esaltazione della natura, ma senza alcun esito filantropico"²¹⁶.

L'esaltazione della natura che consegue al rifiuto di Dio, porta a considerare il mondo come un campo per la propria realizzazione in vista della quale gli altri uomini possono esser visti come semplici ostacoli; risulta allora sterile vagheggiare un giorno in cui l'uomo possa godere della natura senza conflitti.

"A voler essere radicali, non c'è che un'alternativa: o la natura è un dato materiale, e allora ad Adorno non rimane più il diritto di elevare una protesta contro De Sade e la dialettica dell'illuminismo che a furia di voler dominare la natura ci consegnano come uomini alla dominazione pura, e così Adorno perde il diritto di opporsi al totalitarismo che è il risultato del soggiogamento della natura; oppure accetta che essa sia speculare di una realtà più profonda, partecipazione e manifestazione dell'Essere [...] Solo un

²¹⁴ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 179.

²¹⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 180-181.

²¹⁶ *Ibid.*, pag. 184.

esito religioso avrebbe potuto sbloccare la sua dialettica, che qui veramente assume la figura orientale del serpente che si morde la coda”²¹⁷.

3.4.3 Il revisionismo marxista

Per illustrare la posizione moderata di certo positivismo che però non vuole rinunciare a Marx, pensiamo che siano molto appropriate le seguenti affermazioni di Pellicani:

“A ben guardare, proprio nella teoria sociologica di Marx si possono trovare gli elementi essenziali per giudicare illusorio e persino insensato l’esperienza bolscevica. Tale teoria sociologica, una volta che sia stata depurata dalla fraseologia rivoluzionaria, insegna che la storia è dominata dal principio di continuità, che progressive non sono le rivoluzioni violente, bensì la scienza, la tecnologia, l’industria e il mercato mondiale, che l’umanità può affrontare con successo solo quei problemi che le condizioni materiali rendono solubili; insomma che la storia non procede per rotture e rovesciamenti, bensì per incrementi cumulativi”²¹⁸.

Pellicani analizza il caso della rivoluzione francese e, dopo averne mostrato gli esiti catastrofici e drammatici sul piano sociale e politico – anarchia, terrore, violazione dei diritti, ecc... –, conclude:

“Certo, a rigore, nessuno volle l’«impazzimento» della rivoluzione: esso si compì in modo spontaneo, attraverso una serie di azioni e reazioni non programmate, le cui conseguenze non potevano essere percepite dai protagonisti, i quali furono tutti, in un qualche modo, vittime delle circostanze. Sicché non ha molto senso instaurare contro di essi un tribunale speciale per accertar le loro colpe. Questo comunque non può essere il compito della storiografia e della sociologia. Ciò che alla storiografia e alla sociologia dobbiamo chiedere è una lettura non mitologica dei fenomeni rivoluzionari, una lettura che liberi quegli eventi dalle incrostazioni ideologiche che su di essi si sono depositate e che impediscono di vedere ciò che essi furono effettivamente: più manifestazioni convulse della crisi generale connessa all’espansione del modo di produzione capitalistico che risoluzioni della medesima. E, per quanto la cosa possa suonare paradossale, proprio il marxismo – cui, per

²¹⁷ *Ibid.*, pagg. 185-186.

²¹⁸ L. PELLICANI, *Rivoluzione...*, cit., pag. 164.

altro, si deve la legittimazione «scientifica» del mito della rottura rivoluzionaria – è la teoria sociologica che, nella misura in cui attira la nostra attenzione sul ruolo determinante dello sviluppo delle forze produttive, meglio ci aiuta a capire questo”²¹⁹.

Queste considerazioni, che certamente negli anni settanta sarebbero state giudicate eretiche e tacciate di *revisionismo*, al giorno d’oggi sono diventate, se non dominanti, almeno molto diffuse nella cultura che continua a definirsi progressista.

In realtà, da un punto di vista strettamente filosofico, abbiamo già visto come Del Noce le consideri responsabili della dissoluzione del marxismo stesso nella forma di separazione e sviluppo del materialismo storico, con il conseguente abbandono della dialettica.

Anche Vittorio Mathieu, nella stessa epoca di Del Noce, ne aveva messo in luce il carattere corrosivo: “Da che cosa nasce il revisionismo? dalla consuetudine di pensare i problemi in termini tecnico-scientifici, e dal credere che questo *basti* a dare alla prassi una vera efficacia. Il modo di pensare tecnico-scientifico, anziché assoggettarsi come strumento, pretende di giudicare perfino la validità di quella Scienza in senso forte che dovrebbe adoperarlo: di classificarne alcuni contenuti come miti, utili a tutta prima per scopi psicologici, ma poi non più indispensabili, per chi abbia raggiunto il punto di vista positivo. Il revisionismo, insomma, è la componente positivistica che riemerge, autonoma, dall’interno della sintesi marxiana, e la corrode”²²⁰.

Per Mathieu, i vari tentativi di riscoprire un Marx genuino, privo di incrostazioni dialettiche, sono comunque segno di una *crisi* di quel movimento storico che, nato da un certo impulso, tende in ogni caso a rivelarne la natura, molto più che a falsarla. Per questo, il revisionismo era semplicemente il sintomo di una malattia che il marxismo già portava in sé: lo storicismo ha fatto della dialettica una fase della storia; caduta la dialettica, si perde la scienza come momento del processo rivoluzionario. “Il rifiuto della dialettica [...] finisce con lo svuotare di forza rivoluzionaria il movimento, col «mondanizzarlo» [...], conservando il pretesto

²¹⁹ *Ibid.*, pagg 165-166.

²²⁰ V. MATHIEU, *La speranza...*, cit., pag. 183.

rivoluzionario come uno strumento di potenza, in luogo di utilizzare la potenza come strumento di rivoluzione"²²¹.

Ma questo esito, l'abbiamo già visto, non ha significato il trionfo di una società più giusta, bensì l'ascesa di una borghesia materialista allo stato puro e, da un punto di vista politico, Del Noce faceva riflettere sulla concomitanza tra l'ascesa della socialdemocrazia e il diffondersi della società permissiva nei paesi scandinavi, in Inghilterra ed in Germania.

Del Noce suppone che la relazione sia dovuta alla compresenza nella socialdemocrazia del positivismo scienziato con la forma moralistica kantiana. Ora, questa morale autonoma, priva di fondamenti metafisici, non poteva che declinare e quindi il positivismo ad essa associato favorire il diffondersi del permissivismo²²².

3.4.4 Prospettive di uscita dalla gnosi

Dopo tutte le considerazioni fatte, possiamo riprendere il "filo rosso" che lega l'evolversi della nuova gnosi mettendo a fuoco, in un'ultima prospettiva, il profilo psicologico dello gnostico moderno²²³. Questo è caratterizzato da un rifiuto a riconoscersi parte di un disegno e di un ordine ricevuti come dono, per esaltare se stesso come creatore di un proprio mondo completamente dominabile: un'autoesaltazione che può assumere forme anche molto spirituali, ma che per continuare ad affermarsi deve ricorrere prima o poi alla menzogna e all'inganno²²⁴. Crediamo di essere giunti al nucleo del problema, dramma della condizione umana: il *non serviam* rivolto al disegno di Dio, che si ripete nella storia, perché l'uomo stesso vuol farsi *sicut Deus*.

La forma moderna che ha assunto questa ribellione si esprime nella chiusura immanentista, disconoscendo una realtà oggettiva ordinata alla quale sottomettersi e non tollerando che altri ritengano di farlo: chi dovesse farlo è proprio accusato di intolleranza! Inoltre, chi si definisce moderno è,

²²¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 186-187.

²²² Cfr. A. DEL NOCE, *L'eroticismo...*, cit., pagg. 35-36.

²²³ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, cit., pagg. 74-83.

²²⁴ Una descrizione psicologica di questa ostinazione si può trovare in S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Tascabili Economici Newton, Roma 1995, pagg. 54-59.

per principio, nuovo e quindi non ammetterà mai alcuna relazione con il passato, da qui il rifiuto ad essere paragonato con gli gnostici antichi.

Dietro allo scontro apparente tra destra e sinistra, capitalismo e socialismo, dittatura e democrazia, rigorismo e permissivismo, scientismo ed ecologismo si cela in realtà lo scontro più fondamentale tra la gnosi moderna, di cui tutte le forme sopra menzionate possono essere espressione, ed una visione umile e contemplativa della realtà, aperta al mondo ed alla vita come dono gratuito di Dio²²⁵.

"Solo una cultura che afferma il carattere prima di tutto gratuito del mondo, del valore che esso è in sé, solo per il fatto che c'è, indipendentemente da ogni possibile fruizione, solo quella cultura può aiutare l'uomo a liberarsi dalla schiavitù delle cose, dalla servitù di fare o intrattenere solo rapporti utili, di costruire solo cose che un giorno potranno servire"²²⁶.

Accanto alla riscoperta della realtà come dono, Samek Lodovici faceva anche riflettere su un'altra distorsione radical-illuminista: la pretesa di considerare la felicità come un diritto che l'individuo si senta in obbligo di esigere alla società²²⁷.

Dopo aver notato che in molti ambiti la formulazione del diritto (al lavoro, all'istruzione, alla salute, ecc...) è passata progressivamente a significare una prestazione dovuta da esigere passivamente, più che un'attività propositiva che non deve essere ostacolata arbitrariamente, Samek Lodovici evidenzia come invece per Aristotele, la felicità era

²²⁵ Riguardo alla conlittualità apparente tra Fascismo e Comunismo, Idealismo e Materialismo, Liberalismo e Socialismo e la loro riduzione all'unità di senso nel «prassismo», Sergio Cotta commenta: "Entro il dominio della prassi, e non fuori di essa, le coppie tornano ad essere antagoniste, ma al modo di figli che si combattono per strapparsi il patrimonio del padre, di cui condividono la natura, nella quale è immanente la ragion d'essere del loro conflitto. [...] Fuor di metafora occorre ripristinare la principalità della verità su quella della prassi" (S. COTTA, *Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione filosofica della crisi odierna*, cit., pag. 46).

²²⁶ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 248.

²²⁷ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuministica*, in AA. VV., *La crisi della coscienza politica contemporanea e il pensiero personalista*, Atti del Seminario Internazionale di Studi di Montebelluna, a cura di G. Pietrobelli e C. Rossitto, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, pagg. 27-38.

conseguenza di una conquista fatta attraverso l'impegno della virtù ed infatti Aristotele distingueva la semplice fortuna dalla felicità (essendo la prima dovuta a motivi diversi dalla virtù).

“Come si vede in questa prospettiva la risposta che Aristotele dà al problema tutto moderno del «diritto alla felicità» è una sola: diritto alla felicità può solo significare diritto che io esigo da me stesso, diritto la cui soddisfazione dipende tutta da me e che da me solo può cominciare [...] La nozione attiva del diritto come diritto a fare, diritto a darsi, nozione oscurata dall'accezione passivistica nata con l'illuminismo, torna a farsi luce e con essa si fa strada un primo grande apporto al superamento della crisi della cultura radical-borghese”²²⁸.

Altri due aspetti che lo stesso Aristotele considera sono, il primo, che la felicità è conseguenza di uno sforzo personale ed il secondo, che gli uomini possono essere felici solo in modo imperfetto, così «come possono esserlo gli uomini»²²⁹. Questo apre un'ultima prospettiva, già evidenziata da San Tommaso: la felicità umana è imperfetta, non perché non raggiunta, ma perché, pur raggiunta, non appaga pienamente e questo è un indizio che la felicità conforme al livello spirituale dell'uomo è un'altra, che la felicità ultima dell'uomo non appartiene a questa vita²³⁰.

Per Del Noce, dall'autoconfutazione dell'ateismo positivo emerge intatto lo «spirito tradizionale». È innegabile che nel mondo attuale ci sia un'eclissi e che l'eclissi sia destinata a durare, ma per condurre un'analisi rigorosa della situazione morale contemporanea, sono inadeguate le categorie marxiste e sociologiche, e bisogna ricorrere a quelle religiose.

Un certo cristianesimo progressista intende in senso metaforico la frase della Genesi su «l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio», “così che la fraternità dei figli di Dio sarebbe una metafora significativa un amore semplicemente umano”²³¹. Del Noce ricorda invece la “stupenda frase di Kierkegaard: «il genere umano ha la proprietà, perché ogni singolo è fatto a somiglianza di Dio, che il singolo è più alto del genere»”²³²: è la somiglianza

²²⁸ *Ibid.*, pag. 35.

²²⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 36.

²³⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 37-38.

²³¹ A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pag. 215.

²³² *Ibid.*, pag. 215. Del Noce, come in altri casi, non cita la fonte precisa da cui ha

Capitolo 3

con Dio, con il riconoscimento dell'unicità di ogni persona, il fondamento della fraternità umana, e non viceversa.

Il compito del cristiano è quello di testimoniare questa convinzione e non quello di ridurre la propria fede a categorie che escludono la trascendenza. Un malinteso spirito di adeguamento al mondo, di cui parleremo anche nel prossimo capitolo, ha generato invece un equivoco fatale.

“Per ora [la Chiesa cattolica] appare ancora prigioniera di una frase, l'«ascolto del mondo», che può avere un significato giusto, ma che generalmente è intesa nel senso di commisurazione all'uomo moderno [...] La prima condizione perché l'eclissi abbia termine è che la Chiesa riprenda la sua funzione che non è di adeguarsi al mondo, ma di contestarlo”²³³.

tratto la frase, comunque si possono trovare frasi molto simili in: S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., pag. 88, nota 14 e S. KIERKEGAARD, *Diario XI¹ A485, Diario 1854-1855, Vol. 11*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1982, pag.86.

²³³ A. DEL NOCE, *Tramonto...*, cit., pag. 266.

Capitolo 4

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

Dopo aver analizzato le manifestazioni gnostiche nella storia (Capitolo 1), la gnosi rivoluzionaria marxista (Capitolo 2) ed il suo processo di dissoluzione, che ha permesso il trionfo della gnosi scienziata nella società tecnologica e permissiva (Capitolo 3), ci restano da vedere, seguendo le analisi dei due filosofi prescelti, quali siano state le reazioni dei cattolici di fronte a queste manifestazioni e se ci siano stati cedimenti pericolosi.

È noto che il Magistero della Chiesa, negli ultimi due secoli, ha ripetutamente condannato alcune proposizioni moderne di carattere filosofico e sociale, considerate in chiaro contrasto o pericolose per la fede cattolica¹. Ha cercato allo stesso tempo di mantenere un dialogo con la cultura contemporanea, sia per realizzare riforme ecclesiali prudenti e graduali, che per dare orientamenti dottrinali per l'azione politica e sociale².

Conviene a questo punto distinguere due ambiti: c'è un ambito di carattere dottrinale di critica di quegli orientamenti del pensiero, più o meno nuovi, che possono corrompere o svuotare l'autentico messaggio

¹ Ad esempio: GREGORIO XVI, *Mirari vos* (1832), enciclica contro l'indifferentismo religioso; PIO IX, *Il Sillabo* (1864), compendio contro il liberalismo, il comunismo, il nazionalismo; PIO X, *Pascendi* (1907), enciclica contro il modernismo; PIO XI, *Mit brennender Sorge* e *Divini redemptoris* (1937) encicliche contro il nazismo ed il comunismo; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (1979), enciclica in cui, tra l'altro, si difendono la dignità dell'uomo e la libertà religiosa e *Fides et ratio* (1998) contro il fideismo ed il razionalismo, per l'armonia tra fede e ragione.

² Le encicliche sulla questione sociale sono iniziate con LEONE XIII, *Rerum novarum* (1891), seguita da PIO XI, *Quadragesimo anno* (1931); poi GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra* (1961); PAOLO VI, *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesima adveniens* (1971); GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991). Recentemente è stato pubblicato un compendio sulla dottrina sociale della Chiesa: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

cristiano e c'è un ambito politico che consiste nel difendere e garantire ai cattolici un'adeguata partecipazione alla società politica contemporanea.

Samek Lodovici si è soffermato su alcuni elementi di pericolosità relativi al primo aspetto, mentre Del Noce ha svolto la sua critica soprattutto sul secondo, ma non senza aver messo in evidenza chiaramente che l'obiettivo dichiarato della gnosi rivoluzionaria - obiettivo che era allo stesso tempo la condizione previa necessaria per la realizzazione della nuova società - era la distruzione del cristianesimo e di qualsiasi forma di religione.

Questo stesso pericolo era stato visto chiaramente dal Magistero della Chiesa, ma un certo numero di pensatori e di politici cattolici avevano mantenuto un atteggiamento più aperto e, condividendo alcune istanze del marxismo, pensavano di poter trovare punti di accordo con esso, attraverso una riforma della Chiesa e della teologia.

Riguardo dunque alla difesa del contenuto della Rivelazione, prenderemo in esame le critiche che Samek Lodovici ha mosso ad alcune idee di Hans Küng che avrebbero voluto presentarsi come adeguamento necessario della fede alla cultura moderna. Riguardo all'azione politica, vedremo invece come Del Noce rilevi che il tentativo di conciliazione politica del cattolicesimo con il marxismo porti anch'esso o a ritrovare subito il modernismo³, oppure a ritrovarlo successivamente, dopo aver dovuto cedere sui contenuti della fede cristiana: sono le due posizioni del cattolico progressista e del cattolico comunista, che, inizialmente distinte, alla fine si ritrovano.

³ Per modernismo si intende, più che un sistema di dottrine, un'atteggiamento che porta, in ambito teologico, gli stessi errori che si erano dati sul piano filosofico e culturale laico: superiorità della ragione sulla Rivelazione, religiosità vissuta a partire dall'esperienza personale e dal bisogno sentimentale, tendenza al relativismo storicista ed all'evoluzionismo. Come fenomeno, il modernismo inizia verso la fine del XIX secolo e viene condannato da S. Pio X con l'enciclica *Pascendi* (1907).

4.1 IL PROGRESSISMO NEOMODERNISTA

4.1.1 Tendenze gnostiche della teologia

Nel paragrafo 1.4.12 del primo capitolo, riguardante i caratteri gnostici dell'Idealismo, avevamo ricordato brevemente l'influenza del pensiero di Hegel e del pensiero di Gioachino da Fiore sulla teologia del XIX e XX secolo.

Un teologo protestante del XX secolo che ha avuto grande influenza anche in ambiente cattolico, per la sua visione dell'escatologia che conteneva molti riferimenti gioachimiti, è J. Moltmann. Egli riprese i temi delle tre età, associando a ciascuna di esse una libertà (dei servi, dei figli e degli amici di Dio) e ponendo l'accento sul futuro e sull'impegno nel mondo a scapito di categorie dogmatiche come la Trinità e l'Incarnazione⁴.

Parallelamente, in ambito cristologico, le influenze della concezione hegeliana si fecero molto sentire particolarmente in Hans Küng, il quale affermava esplicitamente la necessità di superare la metafisica di origine greca con una concezione più moderna e riteneva che Hegel potesse essere il filosofo di riferimento. A questo scopo Küng dedicò un intero libro, intitolato *Menschwerdung Gottes*⁵.

In esso Küng riteneva che, utilizzando la dialettica hegeliana, fosse possibile una comprensione più moderna del mistero dell'Incarnazione. In tal modo verrebbe superata la fissità della formulazione del Concilio di Calcedonia di una persona in due nature, poiché quest'ultima faceva riferimento a termini ellenistici quali «natura», «ipostasi», «unione», «persona» che, secondo Küng, fanno parte di un mondo concettuale corrispondente ad una verità scientifica superata da venti secoli⁶.

⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *La posterità...II*, cit., pagg. 493-495.

⁵ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg in Breisgau 1970, tr. it.: *Incarnazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972.

⁶ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 95.

Capitolo 4

Come dicevamo, Samek Lodovici ha criticato le idee di Küng mostrando seri dubbi, in accordo con altri autori⁷, sulla convenienza ed adeguatezza di tale obiettivo, che il libro si poneva come tesi di fondo.

Samek Lodovici sottolineava la pericolosità di trascurare il problema ontologico per spostare l'attenzione dal fatto in sé, l'Incarnazione di Dio, al *significato* che questo ha per il credente.

"Qual è il senso ortodosso dell'Incarnazione? Questo senza dubbio: Dio si incarna, ovvero un uomo preciso è Dio e uomo. Qual è invece il senso hegeliano della *Menschwerdung* [si osservi che il termine tedesco, usato anche da Küng, contiene con il *werden* quell'idea di diventar altro, di *feri*, che la parola latina *incarnatio* non ha]? Questo: Dio lascia la propria condizione di *altro* dal mondo in quanto si incarna (passa ad essere l'umanità, la storia con il suo continuo processo di manifestazioni, figure, fatti). Dio smette di essere Dio per diventare da quel momento la Storia, la Storia dell'Umanità. La persona storica del *mediatore*, è volatilizzata; al suo posto, nel concetto di Incarnazione è rimasta la *mediazione*. L'incarnazione è la mediazione attraverso la quale Dio è diventato l'Umanità. Come si vede ci troviamo di fronte ad una tipica gnosi cristologica che volatilizza il fatto storico dell'Incarnazione e gli sostituisce un'interpretazione"⁸.

In quest'analisi Samek Lodovici concordava con quanto scriveva Cottier⁹ sul concetto hegeliano di Incarnazione, ripreso anche da G. B. Sala¹⁰, e dunque riassumeva questa posizione gnostica con la frase sintetica: "tradurre in *significati* quelli che il Nuovo Testamento presenta come *fatti*"¹¹. A tale impostazione si riferiva recentemente anche Massimo Borghesi, confermando, quindi, i rilievi di Samek Lodovici:

"Nell'interpretazione idealistica del cristianesimo le realtà del contenuto cristiano, la sua presenza sensibile nell'ambito spazio-temporale, il suo essere un avvenimento che si manifesta eminentemente tramite il volto

⁷ Samek Lodovici cita, ad esempio, A. Grillmeier, A. Eggenpieler, R. Cantalamessa, H. Schlier (Cfr. *ibid.*, pagg. 96-97).

⁸ *Ibid.*, pagg. 100-101.

⁹ Cfr. G.M.M. COTTIER, *L'ateismo del giovane Marx*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pagg. 23-43.

¹⁰ Cfr. G.B. SALA, *Essere cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Alba 1975.

¹¹ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 102.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

concreto della Chiesa, viene così negata e risolta nell'universale religioso. [...] In questa obliterazione viene meno tanto il cristianesimo come evento, quanto, corrispondentemente, la possibilità di sperimentare, a partire dalle esigenze oggettive dell'umana natura, la verità di tale fatto. Ciò che rimane è una sorta di sublimazione religiosa dell'io che risolve, gnosticamente e simbolicamente, il contenuto concreto della fede quale cifra della propria autoesperienza interna sia essa mistica o sentimentale. In questo vuoto, per cui viene meno l'elemento proprio del cattolicesimo - il suo manifestare la presenza sensibile e attuale del Mistero divino - prende corpo la dialettica tra cristianesimo «pneumatico», gnostico, e radicalismo escatologico¹².

Un'altra concezione che si era fatta strada negli ultimi decenni in un ambiente di crescente relativismo, era quella di pensare che le formule e le verità di fede avessero solo una certa utilità pratica, guardando con sospetto una teologia organizzata secondo un rigido sistema concettuale. L'unico criterio di verità non sarebbe stato altro che l'esperienza soggettiva di fede del credente.¹³

Dopo aver ricordato e riassunto i principali elementi che qualificavano un dogma di fede¹⁴, Samek Lodovici riproponeva dunque la necessità degli asserti dogmatici proprio per il loro carattere di *prova* sulla quale il credente rischia la propria vita.

Opponendosi alla riduzione relativistica dei dogmi, Samek Lodovici prendeva in esame, come esempio, un altro libro di Hans Küng¹⁵ e la disputa con Karl Rahner che ne era seguita¹⁶.

¹² M. BORGHESI, *Hegel, maestro di tutti*, in «30 Giorni», gennaio 1996, pag. 47.

¹³ Riguardo all'influenza della gnosi moderna sulla teologia dogmatica attuale, cfr. M. J. LE GUILLOU, *Il mistero del padre*, Jaca Book, Milano 1979.

¹⁴ "Il dogma è, *primo*, quanto al contenuto, una verità della Rivelazione; *secondo*, quanto al suo aspetto formale, una verità proposizionale; *terzo*, quanto al valore, una dichiarazione infallibile; *quarto*, quanto al tenore della sua esigenza, vincolante per ogni credente; *quinto*, quanto alla modalità del suo sviluppo, una dichiarazione effettuata nella storia e dunque suscettibile di successivi approfondimenti" (E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 59).

¹⁵ H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970; tr. it.: *Infalibile?: una domanda*, Anteò, Bologna 1970.

¹⁶ Cfr. K. RAHNER, *Kritik an Hans Küng*, in «*Stimmer der Zeit*», Dicembre 1970; H. KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, in «*Stimmer der Zeit*», Gennaio 1971.

Capitolo 4

"Küng afferma che di infallibilità, *ut sic* non si potrà più parlare nella Chiesa, ma solo di indefettibilità nella verità, in quanto *a priori*, cioè per principio, né al Papa, né ai concili, né alla Scrittura stessa va attribuita un'inerranza circa proposizioni particolari. O più precisamente: *nonostante* la Chiesa nella persona del Papa e del collegio episcopale possa continuamente errare in definizioni concernenti la fede (non importa se *ex cathedra* o no), e anzi *de facto* abbia continuato e continui ad errare, Cristo non le verrà mai meno, lo Spirito Santo non cesserà di animarla anche se il modo, appunto, di mantenerla nella verità deve escludere che la fede della Chiesa abbia come oggetto un messaggio dottrinalmente determinato e intellettualmente assimilabile, una *verità* appunto."¹⁷

Con queste tesi, Küng riteneva di aver portato alle estreme conseguenze il pensiero di Rahner, per il quale era necessario tener conto del contesto storico nello studio della formulazione dei dogmi; ma lo stesso Rahner lo sconfessò. Samek Lodovici, nella sua critica puntuale, mostrava come Küng, influenzato da Hegel, avesse perso il senso originario del principio di non contraddizione¹⁸ e quindi non riuscisse ad ammettere un approfondimento storico del dogma. Per Küng solo Dio era infallibile, e solo Lui possedeva la verità, perciò nell'Incarnazione egli introduceva una sorta di dualità tra Gesù Cristo e la Chiesa, in quanto da una parte, in Gesù Cristo, c'è la Verità dello Spirito e dall'altra, nella Chiesa, l'errore della materialità, che accompagna sempre la condizione umana. Con questa impostazione, oltre alle conseguenze cristologiche che abbiamo già visto, veniva però negata una progressiva comprensione di una medesima verità di fede da parte della Chiesa, mentre si intendeva la storicità del dogma come la formulazione di un significato da parte della comunità che lo enuncia, senza alcuna continuità con le formulazioni passate¹⁹.

Se si affermasse che l'unico fondamento stabile ed immutabile sia l'esperienza di fede, mentre tutti i contenuti potrebbero cambiare, saremmo di fronte ad un asserto di tipo ideologico e chiaramente inconfutabile, poiché non sottoponibile alla prova dei fatti. Invece, la verità di fede deve precedere ed essere il contenuto dell'esperienza di fede; non può venire dopo quest'ultima.

¹⁷ E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 66.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 77-81.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 81-91.

In ambito teologico, quindi, il progressismo di tendenza gnostica progredisce con un'infiltrazione interna al cattolicesimo, spesso mascherata di ecumenismo, che non riconosce il fatto dell'Incarnazione, Passione, Morte e Resurrezione del Figlio di Dio, ma ne cerca un'interpretazione più spirituale, più spendibile per la mentalità moderna: rifiuta l'efficacia dei sacramenti, e non accetta la concretezza di una Chiesa istituzionale, troppo umana per potersi definire Corpo Mistico di Cristo²⁰.

Parallelamente a questo, si osserva inoltre il tentativo di creare una religione indipendente, sincretista e universalista, di cui è espressione il fenomeno della New Age²¹, sfruttando anche la concezione tendente a dissociare una chiesa spirituale e carismatica dalla chiesa istituzionale.

4.1.2 Progressismo e modernismo

A differenza di Samek Lodovici, Del Noce tende a non entrare in problematiche teologiche, ma giudica la posizione del cattolico progressista come un tentativo inadeguato di affrontare il cosiddetto mondo moderno.

Del Noce distingueva quattro posizioni, a suo giudizio inadeguate, dei cattolici nei confronti della politica²². La prima era quella dei cattolici tradizionalisti che, vedendo la società moderna in irrimediabile conflitto con i valori cristiani, avrebbero voluto che l'autorità politica imponesse il loro rispetto, almeno esteriore, in quanto valori assoluti. La seconda era quella di coloro che rifiutavano l'appello a qualsiasi autorità politica, guardando alla purificazione interiore e all'opera di apostolato come unica soluzione possibile. La terza era quella di coloro che affermavano una netta

²⁰ "Nel sacramento, infatti, si dà adesso (dunque non nel futuro o nell'aldilà ma nella condizione presente), un ponte tra il divino e l'umano; [...] il sacramento, come segno che è la realtà che significa, non è il simbolo putativo di una salvezza possibile, ma l'anticipo concreto di una redenzione reale. La condizione umana pertanto è una condizione in cui bene e male si intrecciano in una maniera inestricabile" (*Ibid.*, pag. 11).

²¹ Sulle origini del New Age ed i suoi legami con lo gnosticismo si può vedere il cap. 2 di un recente studio: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo Portatore dell'Acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, Città del Vaticano 2003.

²² Cfr. A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo Editore, Milano 1994, pag. 125-127. Il libro, pubblicato postumo, è una raccolta di saggi scritti e già pubblicati, in varie circostanze, tra il 1964 e il 1967.

distinzione tra il piano politico ed il piano spirituale, liberando la chiesa dai compromessi e dai pericoli di qualsiasi commistione col potere temporale. Infine c'erano i cattolici progressisti, per i quali "il passaggio all'era tecnologica imporrebbe una presentazione del tutto nuova delle verità cristiane e della stessa immagine dell'uomo, il cristianesimo facendo propri i dati della scienza moderna, come nel passato aveva fatto propri quelli del pensiero antico"²³.

Secondo Del Noce, il progressismo cattolico era di origine francese, avendo la sua radice in un'interpretazione riduttiva di Maritain, passando poi per Mounier e giungendo infine, con Teilhard de Chardin, ad accettare una visione evuzionista della scienza che, combinata con il comunismo, arrivava anche ad assumere "un quietistico rispetto degli orrori della storia, giustificati dalle leggi dell'evoluzione"²⁴.

Sul fronte laico, dopo un iniziale legame con la cultura idealistica di Gentile e di Croce, l'antifascismo si era invece aperto a quelle forme di pensiero che l'idealismo aveva trattato con diffidenza: la sociologia marxista, in quanto relativismo storico, la psicanalisi, l'etnologia, l'analisi del linguaggio, ecc... ed accanto a queste, il mito dell'unità popolare ritrovata nella Resistenza contro il fascismo, espressione, quest'ultimo, della reazione conservatrice e tradizionalista²⁵.

In Italia quindi, progressismo cattolico e progressismo laico avevano avuto origini diverse, ma condividevano l'aspirazione ad una nuova sintesi, su cui fondare la società democratica dopo i fascismi. Perciò, nell'aspirazione ad una società moderna, che si muovesse nel senso del progresso, contro il comune nemico rappresentato dal fascismo e dai vecchi valori della tradizione, ormai inadeguati, i progressismi si trovavano uniti anche nella comune sottovalutazione della potenza filosofica del marxismo.

Se da parte laica si mostrava attenzione al revisionismo marxista che accettava il materialismo storico, dissociandolo dal materialismo dialettico, da parte cattolica si tendeva ugualmente ad un superamento del marxismo, considerando possibile un suo processo evolutivo.

²³ *Ibid.*, pag. 127.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 110.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 108-109.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

Buttiglione osserva che “la linea dominante del pensiero politico italiano aveva cercato di vedere il senso della nostra vicenda nazionale nella liberazione di una sintesi ulteriore a quella marxista, che però riprendesse in sé il marxismo. Questa posizione implicava naturalmente la sottovalutazione del potenziale totalitario del comunismo, nella cui evoluzione democratica diventava imperativo credere”²⁶.

Del Noce però non si era mai fatto illusioni al riguardo: egli riteneva che i comunisti usassero i progressisti, sia cattolici che laici, come strumento per ottenere il loro successo in Occidente, mentre reciprocamente i progressisti giudicavano il comunismo una forza utile per lo sviluppo di popolazioni arretrate ed ignoranti, bisognose di miti; e pensavano che, per neutralizzarne il totalitarismo, sarebbe stato sufficiente elevarlo ad una migliore consapevolezza culturale²⁷.

“[La posizione progressista] si caratterizza per quattro stati d’animo, piuttosto che per quattro tesi, ed è per questo particolarmente pericolosa perché il progressista cattolico, sentendosi arrivato attraverso un assai facile cammino, e non certo attraverso i travagli di una coscienza infelice, alla situazione di anima eletta capace di intendere le «certezze difficili» – perciò generalmente, come tutte le anime che si sentono elette, in diritto di scartare tutti i sacrifici e di chiedere tutti i privilegi –, rifiuta la discussione”²⁸.

Questa prima caratterizzazione del progressismo cattolico fatta da Del Noce, come si vede, pur non facendo alcun riferimento all’atteggiamento gnostico, ne richiama chiaramente il tratto tipico della presunzione di sentirsi portatore di salvezza tramite un’elezione.

“Il primo stato d’animo che caratterizza il progressista cattolico è il rifiuto aprioristico di attenzione a qualunque discorso sull’ateismo marxista [...] Il secondo è l’affermazione dell’irreversibilità dell’alleanza col partito socialista [...] Affermazione di irreversibilità che significa conferimento di iniziativa al socialismo [...] Il terzo è la speranza, spesso dichiarata, di un eventuale inserimento del comunismo evoluto e demitizzato nella maggioranza. Il quarto, infine, è l’idea di una riforma della chiesa che differenzi il nuovo cattolicesimo, conciliato con l’evoluzionismo e con l’idea dell’*homo faber* (cioè dell’uomo come animale che si serve di un particolare

²⁶ R. BUTTIGLIONE, *Prefazione* a A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo Editore, Milano 1994, pag. 19.

²⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *I cattolici...*, cit., pag. 107.

²⁸ *Ibid.*, pag. 101.

Capitolo 4

sistema di segni, il linguaggio, per dar luogo a una tecnica che trasforma la natura) dal cattolicesimo tradizionale, conciliato invece con l'idea greca dell'*homo sapiens*, dell'uomo come partecipe della natura divina"²⁹.

Questi quattro stati d'animo, i più interessanti dei quali, per il nostro discorso, sono il primo ed il quarto, portano, secondo Del Noce, alle seguenti conseguenze di carattere filosofico-teologico e sociale-politico:

"1) Il Dio che il comunismo combatte è quello di cui si servono i cattivi cristiani e l'ateismo comunista è in realtà un ateismo inconsapevole, guidato dalla vera idea di Dio che porta a distruggere il Dio mitico, e travagliato dall'idea di un Dio che non sia soltanto il Signore che comanda dall'alto, ma colui che guida verso l'avvenire. [...] A un cristianesimo demitizzato corrisponderà un comunismo demitizzato [...]

2) [Si chiede] una generale demitizzazione della politica, nel senso di una politica scientifica e non più ideologica. La politica si ridurrebbe ad una pura tecnica del benessere, ognuno essendo poi libero di affermare in sede non politica il suo credo morale e religioso [...]

3) Gli anticomunisti opporrebbero, alla maniera manichea, la civiltà occidentale al mondo comunista come il bene al male [...]

4) [Dopo aver «digerito il pensiero liberale] il pensiero politico cattolico dovrebbe ora digerire il socialismo (o il comunismo?), nonostante le possibili resistenze dei custodi della lettera dell'ortodossia, svuotandolo del suo contenuto economico-sociale, o accelerando il processo naturale di

²⁹ *Ibid.*, pagg. 101-102. Secondo la terminologia usata da Max Scheler, per *homo sapiens* si intende che "l'uomo possiede in sé un agente di essenza divina [...] In quanto *logos* e in quanto ragione umana questo agente può, senza il concorso delle tendenze e delle sensazioni comuni all'uomo e all'animale, far prova di potenza e realizzare i suoi contenuti ideali; c'è cioè nella storia stessa una priorità della causalità ideale. [Per *homo faber* si intende invece la concezione] strumentalistica, propria al positivismo, al pragmatismo, al marxismo, all'evoluzionismo in genere nella sua estensione filosofica, [per la quale] non c'è nulla nello spirito e nella ragione che possieda un'origine metafisica indipendente e quel che chiamiamo coscienza altro non è che un insieme di segni spontanei delle cose o di nessi convenzionali tra questi segni. Nessi che chiamiamo veri e falsi se conducono o meno alle reazioni biologicamente vantaggiose, qualificando per la stessa ragione buone e cattive le azioni che ne dipendono" (*Ibid.*, pag. 122).

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

allontanamento dalle ideologie positivistiche e atee con cui si è accompagnato”³⁰.

La prima conseguenza è quindi la giustificazione dell’ateismo marxista come di un ateismo la cui causa sarebbe proprio il comportamento dei cattivi cristiani; in realtà, quand’anche questa fosse l’opinione dei cristiani di fronte alle proprie colpe, bisognerebbe vedere se i marxisti si ritengono atei a causa del cattivo esempio dei cristiani, piuttosto che per altri motivi. Del Noce richiama, in proposito, uno dei principali fautori del dialogo tra cristianesimo e marxismo, Roger Garaudy.

Per Garaudy il cristianesimo che voglia confrontarsi con il mondo moderno, non potrebbe far altro che procedere ad un inveramento del marxismo, senza separare i problemi politici e sociali da quelli filosofici.

“Posto questo [...] al progressista cattolico non rimane che una via possibile, quella di richiamarsi alla celebre frase di Teilhard: «la sintesi del Dio dell’Alto e del Dio dell’Avanti (marxista): ecco il solo Dio che noi possiamo adottare in spirito e verità»”³¹.

Si deve quindi liberare il cristianesimo dall’idea arcaica del mondo per concordarlo con quella moderna della scienza evoluzionista; ed in questa prospettiva si devono eliminare tutti quei temi che evocano l’idea di dipendenza ed anzitutto l’idea del peccato originale. Lo scopo della vita sarà posto, nell’era tecnologica, in una completa umanizzazione della natura e la funzione della religione sarà essenzialmente vitalistica, per favorire la conciliazione tra uomo e natura. Arrivati a questo punto, invece dell’inveramento del marxismo nel cristianesimo, si avrebbe l’inveramento del cristianesimo nel marxismo, la riduzione della fede a ideologia vitalizzante e la riduzione della moralità a conformità con il senso della storia i cui valori sono misurati dal risultato³².

La seconda richiesta dei cattolici progressisti, quella di ridurre la politica ad una semplice tecnica del benessere, secondo Del Noce, non potrebbe

³⁰ *Ibid.*, pagg. 111-114.

³¹ *Ibid.* pagg. 142-143. Del Noce non indica la fonte da cui prende la frase di Teilhard de Chardin.

³² Cfr. *ibid.*, pagg. 143-145.

avere che un esito altrettanto nefasto a motivo del contesto filosofico nel quale la ricerca del benessere si trova imprigionata.

“L’idea del benessere, nella concezione strumentalistica, altro non è che la trasposizione della beatitudine agostiniana dalla dimensione verticale a quella orizzontale. All’ascesa a Dio si sostituisce l’idea della conquista del mondo, ovvero l’affermazione del diritto che il singolo soggetto ha sul mondo. Diritto che non ha limiti, perché, chiamato al mondo senza il suo volere, egli sente di aver diritto, quasi a compenso di questa chiamata, a una soddisfazione infinita nel mondo stesso. Ma, naturalmente, l’uomo singolo non può arrivare all’integralità di questa conquista. Può fare gli altri suoi strumenti, ma facendosi a sua volta loro strumento, e questa reciproca strumentalizzazione, cioè questa collaborazione senza finalità ideali, è quel che oggi si definisce socialità”³³.

Del Noce mette in guardia anche da un atteggiamento di conciliazione e di tolleranza che risulta essere solo una maschera opportunistica per la sua mancanza di fondamento. Infatti, anche se si usa un linguaggio umanitario e filantropico con l’obiettivo di estendere il benessere a tutti, questa retorica non necessariamente potrebbe essere seguita da una pratica umanitaria, poiché “abbiamo conosciuto un’altra retorica fatta in nome della nazione e della patria, ma che non significava affatto servizio della nazione e della patria”: dato che il pensiero sociologizzante riduce la metafisica ad ideologia, cioè ad espressione della volontà di potenza di individui o di gruppi, anche le affermazioni morali hanno solo un carattere strumentale: “quando nell’idea non si vede altro che lo strumento dell’amore di sé, quando il sé, gli altri e la natura in genere vengono contrapposti, le affermazioni morali cessano di essere affermazioni «per» e diventano affermazioni «contro»”³⁴.

In un certo senso, si può provare la tesi precedente considerando anche l’importanza che il marxismo assegna ai conflitti in generale ed alla lotta di classe in particolare. Nel marxismo c’è un rovesciamento della veduta biblica ebraica e cristiana: i conflitti non sono conseguenza o effetto del peccato, ma la condizione del progresso; e ciò è perfettamente compatibile anche con la negazione marxista della concezione del peccato originale come colpa che ha lasciato una ferita nella natura, considerando invece il peccato come una situazione storica eliminabile.

³³ *Ibid.*, pag. 129.

³⁴ *Ibid.*, pag. 131.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

“Sotto un certo riguardo si può dire che spiegare la storia dell’umanità come riflettente essenzialmente la storia delle lotte di classe è ricondurla a una storia generale dell’odio, anche se la moltiplicazione dei conflitti abbia l’effetto di portare l’umanità alla sua redenzione”³⁵.

La terza e la quarta tesi dell’impostazione progressista riguardano infine l’idea, ormai tante volte ripetuta, che l’anima del marxismo sia un principio etico di liberazione umana, fondato su una scienza economico-sociale, mentre la sua cornice ideologica non sia che una sovrastruttura mitica, utile per paesi arretrati che scomparirebbe nei paesi democratici.

Abbiamo già visto, anche nel capitolo precedente, come quest’idea della sovrastruttura mitica e gnostica del marxismo, sia un’idea del progressismo di stampo positivista che vorrebbe in tal modo purificare la parte scientifica del marxismo.

A queste tesi però Del Noce oppone che la politica marxista include una filosofia e una religione: una religione che si fonda sull’asserto «scientifico» del primato del momento economico-sociale a cui consegue l’idea della politica come lotta tra reazionari e progressisti.

“Le parole intoccabili di libertà, di democrazia e di giustizia e le continue dichiarazioni di diritti non tolgono che la realtà effettuale vada verso la sintesi di tutti i dispotismi che siano mai apparsi nella storia. Se poi si considera il processo necessario per cui il marxismo cede alla cosiddetta civiltà tecnologica, si ha il tratto paradossale per cui il processo che esso ha iniziato porta per una coerenza necessaria al tipo, finalmente realizzato, del borghese puro, negatore e dissacratore di tutti i valori [...] Il processo dal marxismo alla società tecnologica è quello dall’ateismo alla perdita del sacro, cioè della stessa dimensione religiosa, a cui pure il marxismo originario intendeva, a suo modo, soddisfare. Questo punto è di particolare importanza perché permette di cogliere alla sua radice l’errore del progressismo cattolico, secondo cui il marxismo, liberato dall’ateismo e dal metafisicismo del materialismo dialettico, sarebbe conciliabile col cristianesimo. Invece, dopo questa liberazione, il marxismo arriva a una forma di irreligiosità estremamente più profonda della negazione atea e si allea in questa figura allo spirito laico borghese portato al suo punto estremo”³⁶.

³⁵ *Ibid.*, pag. 151.

³⁶ *Ibid.*, pagg. 133-155.

Pertanto, secondo Del Noce, il progressismo cattolico, in questo ambito, non potrebbe far altro che favorire l'allontanamento del fedele dagli insegnamenti delle autorità della Chiesa, come passaggio obbligato verso un mondo moderno, nel quale la religione, in senso trascendente, sarebbe scomparsa o, al più, trattata con critico, scettico e tollerante distacco³⁷.

“Da dove viene [...] la persistenza dell'illusione sulla possibilità di un inveramento cristiano del marxismo, anche se tutti i tentativi per formularlo sono sinora falliti [...] per la sua perfetta organicità?

Da nient'altro che da questo: dalla persuasione, purtroppo diffusissima nel mondo cattolico, che il nucleo di verità contenuto nel socialismo sia superiore a quello contenuto nel liberalismo, persuasione da cui necessariamente deriva l'idea dei due aspetti, uno dei quali positivo e continuabile, del comunismo”³⁸.

Per Del Noce comunque esiste anche un modo adeguato di intendere liberalismo e socialismo, il primo “inteso nel senso del primato della coscienza e, sul piano giuridico ed economico, come riconoscimento delle garanzie esteriori attraverso cui questa autorità interna possa affermarsi (cioè il riconoscimento della sfera del privato, della legittimità della proprietà, ecc.), e il socialismo, visto nella legittima esistenza di uno stato in cui ognuno possa considerare se stesso come fine dell'ordinamento sociale [...] e in cui sia riconosciuto a tutti il diritto di essere persone”³⁹.

Intesi in tal modo, liberalismo e socialismo possono e debbono identificarsi, ma questa identificazione può avvenire solo sulla base di una filosofia aperta alla trascendenza, in un processo che porti al riconoscimento della caratterizzazione cristiana della persona, della comunità sociale e della libertà.

4.1.3 L'interpretazione di Maritain

È noto che Del Noce ne *Il problema dell'ateismo* aveva mostrato qualche riserva su alcuni aspetti della filosofia di Maritain, nella quale aveva ravvisato

³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 110.

³⁸ *Ibid.*, pag. 61.

³⁹ *Ibid.*, pag. 118.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

“la presenza di un germe perfettistico [...] non più di un germe, che si introduce in una maniera involontaria, e quasi direi inconsapevole, ma che intanto è destinato a fruttificare nelle stesse formulazioni teoriche successive a *Humanisme intégral* (1934), e più nelle opere e negli orientamenti ideali e pratici dei suoi continuatori”⁴⁰.

Questa critica, per Del Noce, era importante per dare ragione di una linea di minore resistenza del neotomismo nei confronti di una ripresa di un nuovo modernismo; linea che rifiuta il soggettivismo del primo modernismo, ma che, assegnando un ruolo eccessivo alla superiorità del socialismo e della democrazia, si trova ad accettare la visione marxista della storia moderna, con tutte le conseguenze che questo comporta⁴¹.

Prima di analizzare questa critica a Maritain, diciamo subito che Del Noce comunque, già nel 1967, scriveva al riguardo:

“La mia posizione è estremamente simile a quella di Maritain, quando essa sia correttamente interpretata. *Humanisme intégral* è un libro notissimo, ma che è stato generalmente letto in una chiave errata, portando l'accento, nella formula del «personalismo comunitario», sul comunitarismo, mentre la priorità toccava al motivo personalista. [...] *Le Paysan de la Garonne* non è perciò il segno di un'involuzione del suo autore, ma il complemento indispensabile perché il senso di *Humanisme intégral* possa apparire nella sua vera luce. Dopo il rifiuto dell'integrismo, due posizioni sono possibili, quella di dare priorità al momento personalista (o liberale nel senso migliore) o al momento comunitario; la prima è la posizione di Maritain, ed è anche la mia; la seconda è quella del progressismo neomodernista”⁴².

Ci sembra quindi che non ci siano i presupposti per pensare ad un dissidio tra i due pensatori; lo stesso Del Noce, anche se nell'edizione del 1970 de *Il problema dell'ateismo* mantenne quanto aveva scritto su Maritain, lo fece per confermare la coincidenza tra l'intenzione autentica del pensiero del filosofo francese con la veduta esposta nel suo libro.

Vittorio Possenti, in un libro recente, riassumeva in questi due elementi le critiche di Del Noce a Maritain, ritenendole infondate: “a) la non piena comprensione del significato dell'ateismo marxista; b) la parziale adesione

⁴⁰ A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pag. 526.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 530-531.

⁴² A. DEL NOCE, *I cattolici...*, cit., pag. 202.

all'analisi marxista, il che introdurrebbe un germe di perfettismo nella posizione maritainiana, obbligandolo a riscrivere entro il tomismo la visione marxista della storia moderna"⁴³.

Possenti difende le buone intenzioni di Maritain, ma pensiamo che non affronti fino in fondo la critica di Del Noce, che si riferisce a questa possibile interpretazione deviata del pensiero di Maritain, e non al pensiero autentico di Maritain alla luce di *Le Paysan de la Garonne* (1966).

Innanzitutto Del Noce ammette che Maritain "ha riconosciuto l'essenzialità dell'ateismo al marxismo"⁴⁴ e che il filosofo francese "afferma che l'ateismo è la premessa prima fondamentale dell'intero marxismo, dunque anche della tesi classista"⁴⁵. Però afferma anche che "Maritain ha ammesso non soltanto la nozione di classe, ma anche il dualismo esclusivo del proletariato e della borghesia, l'unità del proletariato, l'accordo del cristiano e del marxista nel riguardo dell'esistenza delle classi e del loro conflitto; insomma delle nozioni che hanno significato solo all'interno del materialismo storico"⁴⁶.

Secondo Del Noce, Maritain aveva sentito questa contraddizione senza poterne realmente uscire: per risolverla aveva enunciato la sua tesi sulla natura dell'ateismo marxista come lotta contro «il principe dei falsi dei»; l'ateismo marxista sarebbe allora uno pseudo-ateismo avendo confuso Dio con il Dio di Hegel ed essendo l'ateo un «santo mancato»⁴⁷.

⁴³ V. POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità*. Balbo, Del Noce, Rodano, Edizioni Ares, Milano 1995, pag. 88.

⁴⁴ A. DEL NOCE, *Il problema...*, cit., pag. 526.

⁴⁵ *Ibid.*, pag. 532.

⁴⁶ *Ibid.*, pag. 526. In questa pagina Del Noce non indica alcun riferimento diretto alle opere di Maritain dalle quali deduce questo giudizio, ma pensiamo che potrebbe essersi riferito alle seguenti affermazioni contenute in *Umanesimo integrale*: "Marx ha veduto l'importanza essenziale del regime di produzione [...] il carattere usuraio che lo spirito capitalistico ha impresso all'economia moderna [...]; ha visto che la lotta di classe è la conseguenza effettiva del sistema capitalistico e che il grande compito storico dei tempi moderni sarà l'emancipazione sociale del proletariato; ma ha bloccato questa intuizione con un messianesimo di guerra sociale inespugnabile e una falsa filosofia dell'uomo e del lavoro, la quale conduce a socializzare l'essere umano tutto intero" (J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1963, pagg. 126-127).

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 533. Sono significative al riguardo queste affermazioni di Maritain:

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

In realtà lo stesso Del Noce riconosce di aver subito un influsso in tal senso dalla lettura di *Umanesimo integrale*, tanto da farlo avvicinare, alla fine degli anni '30, alla posizione cattolico-comunista:

“Partivo in fondo dall’idea che il comunismo fosse contrario non alla religione in quanto tale ma al cristianesimo borghese. Questo giudizio nasceva, più che da una riflessione approfondita, da un clima umano comune a molti giovani intellettuali della mia generazione. Un clima alla cui diffusione contribuiva indubbiamente lo stesso Maritain [...] in *Umanesimo integrale* [...] c’è l’idea che il marxismo combatta un falso Dio di cui il mondo borghese e anche un certo mondo cattolico si servirebbe a fini di potere. Negli anni dal '36 al '40 io fui sensibile a questo motivo maritainiano”⁴⁸.

Ma presto Del Noce si accorse della pericolosità di questa posizione che si scontrava con l’evidenza della politica totalmente spregiudicata attuata dai comunisti che risolvevano l’etica nella politica. Per questo Del Noce rimprovera a Maritain “di non intendere affatto [...] quel punto essenziale dell’ateismo che sta nel totale cangiamento della nozione di morale”⁴⁹ e quindi rifiuta completamente l’idea che il carattere religioso del pensiero

“Il pensiero comunista quale si è costituito nella seconda metà del XIX secolo e quale esiste oggi, ha ingaggiato queste energie d’origine cristiana in un’ideologia atea, la struttura intelligibile della quale è volta contro la fede cristiana. Perché è avvenuto questo? Perché, crediamo, all’origine e anzitutto per colpa di un mondo cristiano infedele ai principi, si ha un profondo risentimento contro il mondo cristiano” (J. MARITAIN, *Umanesimo...*, cit., pag. 94).

⁴⁸ A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, Intervista su «30 giorni», n. 4, aprile 1984, pagg. 63-67. Ripubblicata in AA. VV., *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993, pagg. 223-233.

⁴⁹ *Ibid.*, pag. 563 in nota. “È curioso come già per Maritain e assai più per i tanti che lo seguono e ne esagerano gli asserti, la qualificazione del marxismo come «ultima filosofia cristiana» non significhi «condanna» ma «recuperabilità» in quanto l’eretico «conserva». In realtà nel marxismo c’è «conservazione» del messianesimo, motivata da ciò che esso è storicismo, dunque posizione che intende conservare quanto nel passato c’è di valido; ma nel processo per cui arriva alla «religione atea» non c’è proprio alcun *residuo* o *fermento* della tradizione giudaico-cristiana: l’ateismo servendo di mediazione tra due concezioni che negano questa tradizione nella sua prima asserzione stessa – l’idea della dialettica, legata alla mortalità del finito e al rovesciamento hegeliano dell’interpretazione del peccato, e l’idea di Rivoluzione –” (*Ibid.*, pagg. 63-64). Si veda in proposito anche quanto abbiamo scritto nei paragrafi 2.1.3 e 2.1.4.

marxista sia dovuto alla permanenza inconsapevole di originarie idee cristiane e che la fede atea del marxismo non sia che l'ultima eresia cristiana.

Per Del Noce, la rivolta dell'ateo "trasforma la verità, la giustizia, il bene e il male in forze originate dal processo della storia. Alla sottomissione a Dio l'ateo sostituisce l'immolazione di sé alla «voracità sacra del divenire», un «puro amore mistico» per la nuova figura del falso Dio, la Storia"⁵⁰. In tal modo si cade nel "«perfettismo», definito esattamente da Rosmini come «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica il bene presente alla immaginata futura perfezione», con le sue conseguenze: la soppressione della libertà, perché altrimenti, l'«ideale raggiunto sarebbe uno stato di perfezione instabile esposto a tutti gli attentati degli individui [...]»; la svalutazione della storia passata e la deificazione della storia futura; la necessità di considerare il peccato originale come un residuo eliminabile; la riduzione dell'individuo alle sue relazioni sociali"⁵¹.

Questi rimproveri Del Noce li rivolge direttamente a Maritain come possibile premessa di quella che sarà la posizione dei progressisti neomodernisti.

Bisogna comunque riconoscere che forse Del Noce ha un po' esagerato nell'attribuire al pensiero di Maritain questa pericolosità; è vero che nel filosofo francese si trovano alcune affermazioni sulla buona fede di molti giovani comunisti, e sul fatto che tra gli elementi originari del comunismo ci siano anche elementi cristiani quali alcune virtù cristiane «impazzite» e lo spirito di fede e di sacrificio⁵²; però contemporaneamente Maritain

⁵⁰ *Ibid.*, pag. 533

⁵¹ *Ibid.*, pag. 520 in nota.

⁵² Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo...*, cit., pagg. 92-93. Forse ancor meno felici, dal punto di vista di Del Noce, queste espressioni: "Per quanto gravi siano stati i suoi errori e le sue illusioni, il socialismo è stato nel XIX secolo una protesta della coscienza umana e dei suoi istinti più generosi contro mali che gridavano verso il cielo. Era certo una grande opera quella d'istituire il processo della civiltà capitalistica e di svegliare, contro potenze che davvero non perdonano, il senso della giustizia e il senso della dignità del lavoro; il socialismo ha avuto l'iniziativa di quest'opera. Ha condotto una lotta aspra e difficile, nella quale si sono profusi innumerevoli sacrifici e della più commovente qualità umana: i sacrifici dei poveri. Ha amato i poveri. Lo si può criticare efficacemente solo

afferma chiaramente che il comunismo è “un sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all’uomo il senso dell’esistenza, [...] manifesta una potenza ineguagliata di invilupamento totalitario” e in esso l’ateismo è presupposto come suo principio⁵³.

Però Del Noce stesso riconosce che la vera posizione di Maritain riguardo al comunismo è di condanna: il comunismo assegna un peso esagerato alla causalità materiale ed economica e presume contraddittoriamente di condurre l’uomo alla realizzazione del Regno di Dio nella storia, mentre non si avvede che la storia è invincibilmente mescolata di bene e di male⁵⁴.

Chiarito dunque che l’interpretazione errata, fatta più dai continuatori di Maritain, che da Maritain stesso, non era l’interpretazione autentica del filosofo francese, ne *Il cattolico comunista*, Del Noce così riassume il pensiero di Maritain sul comunismo:

“Maritain [...ha sempre insistito...] sul carattere di «religione atea» del comunismo, ineliminabile in ragione della genesi prima filosofica che economica che ha in Marx; il totalitarismo politico comunista riflettendo esattamente la totalitarietà atea di una concezione filosofica che vede bene gli errori delle teodicee razionalistiche di Leibniz e di Hegel, ma che nondimeno si inchina a quel falso dio che è la storia, sino a fondare la rivoluzione sul senso del processo della storia, e a non riconoscere altra morale oltre quella della storia”⁵⁵.

Inoltre, come detto precedentemente, Del Noce si trova d’accordo con Maritain su molti punti, come, per esempio, la critica vivace che Maritain opera nei confronti del neomodernismo ne *Il contadino della Garonna*⁵⁶.

Maritain dichiara apertamente che si sta manifestando una specie di apostasia, preparata da molti anni, falsamente imputata ad uno «spirito del Concilio», che riduce la fede ad una specie di aspirazione sublimizzante⁵⁷.

rimanendogli su molti punti debitori” (*Ibid.*, pag. 132).

⁵³ Cfr. *ibid.*, pag. 90.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 103-109.

⁵⁵ A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, pag. 138.

⁵⁶ A. DEL NOCE, *I cattolici...*, cit., pag. 127.

⁵⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *I cattolici...*, cit., pagg. 143-144. Del Noce condivide pienamente le affermazioni di Maritain e ne riporta questi giudizi sulla

Nella critica al neomodernismo pensiamo di poter affermare che Maritain ha in qualche modo anticipato l'opinione dei nostri due autori sull'origine gnostica di molti movimenti moderni. Maritain vede nelle forme di gnosi un tentativo di fornire risposte globali, ma ingannevoli, al bisogno di verità non soddisfatto dalle scienze umane⁵⁸. Con qualche differenza rispetto ai nostri autori, riconosce agli autori gnostici una possibile originaria sincerità, un'alta potenza intellettuale e un'autentica devozione, ritiene però che essi abbiano commesso almeno un peccato contro l'intelletto: "il rifiuto di riconoscere l'ordine intrinseco dell'intelligenza umana, con la distinzione essenziale che esso richiede tra le forme tipiche del sapere di cui essa è capace; si mescola tutto fin dall'inizio: scienza, per quanto poco l'epoca ne comporti, filosofia della natura, metafisica, teologia, mistica naturale, nonché tocchi di mistica soprannaturale; si lascia che tutte queste cose si contaminino e si corrompano le une le altre in un potente volo contro natura; potente e falso, in quanto pseudoangelico"⁵⁹.

Oltre alla gnosi cristiana dei primi secoli, Maritain si riferisce alla gnosi araba, per passare a quella della filosofia idealista tedesca, fino a giungere ai nostri giorni, alla gnosi del teilhardismo. Egli salva senza riserve le buone intenzioni del padre gesuita, ma mette in relazione la sua opera e quella dei suoi continuatori con l'opera di Marx, facendone un quadro sintetico in linea con il pensiero di Del Noce⁶⁰.

corruzione della fede neomodernista: "Il contenuto obiettivo a cui la fede dei nostri padri si attaccava, tutto ciò non è che mito, come per esempio il peccato originale [...] e come il vangelo dell'infanzia, e come la resurrezione dei corpi, e come la creazione, e come il Cristo della storia [...] La distinzione della natura e della grazia è un'invenzione scolastica come la transustanziazione [...] L'inferno? Perché prendersi la pena di negarlo? Ed altresì che c'è di meglio da fare con l'Incarnazione e con la Trinità. Francamente la massa dei nostri cristiani pensa mai a queste cose o all'anima immortale, o alla vita futura? [...] La morte sarà allora vinta? La scienza troverà forse il mezzo di renderci immortali. Tuttavia non è questo che importa. Ciò che importa è la perennità del cosmo e l'immortalità dell'umanità glorificata in esso e con esso" (J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1973, pagg. 17-18).

⁵⁸ Cfr. J. MARITAIN, *Il contadino...*, cit., pagg. 169-174.

⁵⁹ *Ibid.*, pag. 174.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 177-192. Pensiamo utile riportare almeno questa sintesi: "Fu Marx a mettere in luce la missione che incombe all'uomo di trasformare il mondo temporalmente; ma lo fece male a causa del suo ateismo e della sua

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

Se si vuol trovare un punto debole, per chiamarlo così, nell'opera di Maritain, ma un punto che egli difese sempre con chiarezza, è quello che non pensò mai che i suoi interlocutori fossero per principio in malafede⁶¹.

filosofia (hegelismo capovolto) in cui ogni «natura» è riassorbita nel divenire e nel movimento dialettico, nonché a causa del suo faustianesimo (esistere è creare, l'esistenza precede l'essenza, l'uomo crea se stesso col suo lavoro). L'uomo è allora chiamato ad un'opera titanica (in piedi, titani della terra!) che gli darà una piena e intera padronanza del mondo e farà di lui una sorta di dio nel mondo. Mi sembra che uno degli aspetti dello sforzo di Teilhard de Chardin sia stato (senza che lui si fosse deliberatamente proposto un tale obiettivo) di tentare di raddrizzare questa nozione; ma l'ha raddrizzata *male*, a causa del suo evolucionismo, molto diverso da quello di Marx ma altrettanto e ancor più radicale, e della sua cosmizzazione del Cristo e del cristianesimo, contrattare messianico cosmo-cristico al materialismo dialettico. L'uomo è allora chiamato ad un'opera divinizzatrice, attraverso la quale porterà a compimento pieno e totale il destino del mondo, nella gloria del Risuscitato e che farà di lui come lo spirito del mondo, nel Cristo infine vincitore" (*Ibid.*, pag. 295).

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 121-123.

4.2 IL CATTOLICO COMUNISTA

4.2.1 Origine del movimento dei cattolici comunisti

Del Noce pone l'origine del movimento dei cattolici comunisti nella seconda metà degli anni trenta nell'ambito della comune reazione morale contro il fascismo. Si tratta di un'esperienza che, come abbiamo anticipato, egli stesso aveva vissuto in prima persona ai suoi esordi, ma dalla quale si era quasi subito distaccato.

"I giovani antifascisti con cui ero in rapporto congiungevano la loro posizione politica con una cultura storicistica e idealistica, o anche neopositivista (come Geymonat), né di un vero antifascismo giovanile cattolico si poteva allora parlare. Ora, il marxismo esercitava su di me una funzione liberatrice nei riguardi della cultura idealistica, senza incrinare le convinzioni religiose; perché Marx mi appariva come il pensatore che aveva portato più a fondo la critica del mondo borghese, così nella sua consacrazione idealistica come nella deformazione che necessariamente infliggeva alla religione. Non aveva criticato la religione, ma la religione borghese - dato che la sua ricerca riguardava il mondo borghese, visto nella sua globalità, includente come tale anche la religione -, anche se non aveva operato la distinzione che a me pareva necessaria; ma la sua critica muoveva da un punto di vista implicitamente religioso, perché il mondo borghese si definiva appunto per la deformazione della religione [...] Questa tesi che, più che pensare, *vivevo* allora è la stessa che in anni più recenti, e soprattutto dopo il Concilio, è stata sostenuta in un'infinità di scritti, che spesso hanno ricondotto l'ateismo marxiano a una sorta di teologia negativa"⁶².

In quel periodo si aveva in pratica un monopolio laicista dell'antifascismo che, di ispirazione ancora crociana, cercava una nuova posizione che conciliasse liberalismo e socialismo, ripudiando la Chiesa e la monarchia come forze che si erano compromesse con il fascismo⁶³.

Quello che era stato l'«afascismo»⁶⁴ di molti cattolici fino all'entrata in guerra, da parte di questo gruppo di giovani cattolici si convertì in una

⁶² A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 51-52.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pagg. 96-98.

⁶⁴ "[Afascismo significa] che *in ragione del suo carattere, la dissoluzione del fascismo*

chiara scelta antifascista, come risposta all'antifascismo laico. Si rifacevano al primo Croce, valutando positivamente il materialismo storico come guida per l'azione e rifiutando invece sia la dissociazione tra teoria e pratica, che il concetto crociano di borghesia: occorreva riprendere la critica che il pensiero cattolico aveva rivolto alla borghesia, rendendola «scientifica» attraverso il marxismo⁶⁵. L'aspirazione di questo gruppo si può riassumere quindi nella ricerca di un incontro tra la critica cattolica del mondo moderno e la critica marxista della borghesia.

“[Essa è fondata] sull'idea che il marxismo sia un processo di rinnovamento della metafisica biblica, arrestato nella sua consapevolezza dalla tradizionale confusione tra cristianesimo e platonismo, per cui il compito attuale della cultura cattolica sarebbe di elaborare una visione del mondo e della storia in cui il motivo personalistico ed escatologico ebraico sia del tutto liberato dalle incrostazioni gnostiche provenienti dal pensiero cosista greco, permettendo così di reintegrare la verità del marxismo (in ragione di ciò i suoi adepti si sentono continuatori dell'opera di san Tommaso cristianizzante quell'aristotelismo che ai suoi tempi sembrava, come oggi il marxismo, la macchina di guerra dei nemici della fede)”⁶⁶.

Come abbiamo anticipato, Del Noce se ne staccò ben presto, ma prima ancora di dar ragione di questo distacco, ne *Il cattolico comunista* ripercorse dettagliatamente le fasi attraversate dal movimento.

Il primo documento, pubblicato clandestinamente nel 1942 e redatto da Franco Rodano, Adriano Ossicini e don Paolo Pecoraro, è il *Manifesto del partito cooperativista sinarchico*⁶⁷. Esso fu redatto dopo l'entrata in guerra della Russia, che per i redattori segnò una svolta per considerare la guerra contro il fascismo ed il nazismo nel senso di una nuova rivoluzione mondiale anti-borghese ed anti-moderna. I redattori del manifesto provenivano da due gruppi cattolici diversi, che secondo Del Noce, si

sarebbe avvenuta naturalmente, senza crisi e senza causa esteriore che la provocasse; apparteneva infatti alla sua natura esaurirsi nella sua funzione negativa, che si esercitava contro gli stessi avversari secolari della Chiesa, liberalismo e socialismo” (Ibid., pag. 72).

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 100-103.

⁶⁶ A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, cit., pag. 40.

⁶⁷ Il manifesto è pubblicato ora in M. COCCHI - P. MONTESI, *Per una storia della sinistra cristiana*, Coines, Roma 1974, pagg. 16-51.

riconoscevano entrambi in questa comune intransigenza⁶⁸, ma che si sarebbero successivamente separati, a motivo della diversa visione del rapporto con il partito comunista⁶⁹.

“La sinistra cattolica muove dunque da un’intuizione prima secondo cui la critica del mondo moderno e la critica marxista della borghesia, portate al limite estremo di coerenza, non affievolite dai riformismi dei partiti socialdemocratici o dei partiti cattolici democratici, devono incontrarsi. Il marxismo viene fatto così rientrare nella filosofia cattolica della storia; è l’occasione perché il pensiero cattolico possa uscire dal ghetto, dalla posizione di condanna moralistica del mondo moderno a cui era stato sinora costretto”⁷⁰.

Un passo successivo viene realizzato con l’opuscolo *Il comunismo e i cattolici*, composto nell’inverno 1943-44 e comparso anonimo a Roma nel marzo 1944, la cui bella copia fu pubblicata nel 1948 da Felice Balbo con il titolo *Religione e ideologia religiosa*⁷¹. Per gli estensori dell’opuscolo, “la dottrina del materialismo storico, considerata in sé, indipendentemente dalla sua congiunzione col materialismo dialettico, non contiene alcuna negazione dei valori spirituali. Si limita alla constatazione sperimentale che «le forze spirituali non hanno, da sole, alcuna effettualità politica: sono profeti disarmati»”. E dopo aver considerato che il liberalismo non era che l’ideologia della classe borghese, concludevano che la giustizia politica non si sarebbe potuta realizzare che ad opera una forza di classe, il proletariato, che, come dice il marxismo, non era migliore delle altre, ma che non avrebbe potuto liberarsi senza liberare anche tutta la società⁷².

⁶⁸ I due gruppi di cui parla Del Noce, sono: l’uno, proveniente dal circolo della «Scaletta», diretto dai Gesuiti e formato per la maggior parte da allievi di una scuola statale, il Liceo Visconti, nel quale spiccava Rodano; l’altro, dal circolo «Dante e Leonardo», frequentato da allievi dell’istituto parificato pontificio Apollinare, figli di cattolici benestanti antifascisti, nel quale spiccavano Ossicini e don Pecoraro (Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 104).

⁶⁹ Cfr. *ibid.* pagg. 117-118.

⁷⁰ *Ibid.*, pag. 117.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 119-120. Lo scritto di Balbo è pubblicato ora in *Opere*, Boringhieri, Torino 1966, pagg. 223-249.

⁷² Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 124-125.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

In esso si afferma inoltre che, del marxismo, bisogna ritenere, come *scienza autonoma*, il materialismo storico, che però non è conciliabile con qualunque filosofia: è in contraddizione con l'idealismo assoluto, col razionalismo, col meccanicismo, con il pessimismo e con lo scetticismo; il materialismo dialettico non sarebbe che un surrogato di una filosofia conseguente ad una necessità politica e l'antimoralismo di Marx si rivolgerebbe in realtà contro la strumentalizzazione utilitaria della morale in favore dell'interesse di classe della borghesia. Avverrebbe a questo punto l'inserimento dello spirito cristiano nello sviluppo del marxismo, che favorirebbe la purificazione e la piena realizzazione di entrambi⁷³.

Ed allora la Chiesa non dovrebbe più inseguire il mondo moderno né farsi tentare da riforme modernistiche, perché sarà il mondo rinnovato a prestare attenzione al suo insegnamento non appena essa si sia liberata "da quell'errore intellettuale, dunque di ordine puramente naturale, che la portò in passato alla condanna di Galileo, e che oggi la porta alla condanna del galileismo morale marxiano"⁷⁴.

Fin qui, sinteticamente, le tesi esposte dal manifesto dei cattolici comunisti. Evidentemente Del Noce non condivideva queste posizioni e ricorda come invece l'estensione del materialismo storico, sopprimendo il momento filosofico, ha ridotto il marxismo ad ideologia, ha portato alla più completa relatività dei valori e al totalitarismo scienziato, secondo un processo di cui abbiamo già mostrato le fasi nei capitoli precedenti.

La sua critica ai cattolici comunisti consiste principalmente nel mostrare che questi non avevano compreso a pieno il marxismo con tutte le sue conseguenze; i rilievi critici possono essere riassunti nei punti seguenti: il disconoscimento del carattere della piena *potenza filosofica* del marxismo; la sottovalutazione dell'assunzione, da parte del marxismo, della *negazione del soprannaturale* che lo portava ad essere la conseguenza ultima del razionalismo; l'assunzione come normale, in contrasto con la dottrina cristiana, del destino di morte dell'essere finito e quindi l'affermazione della *negatività del finito*; il conseguente passaggio da filosofia speculativa a *filosofia pratica* e quindi la *necessità del momento rivoluzionario*; il *rovesciamento del rapporto tra etica e politica* sino alle conseguenze più

⁷³ Cfr. *ibid.*, pagg. 126-128.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 137-138.

estreme di violenza; il disconoscimento del carattere del fascismo italiano come primo tentativo di *inveramento del marxismo*⁷⁵.

Anche se Del Noce, su questo punto, non menziona esplicitamente la gnosi, pensiamo di poter dedurre agevolmente dall'insieme delle sue tesi che il processo storico del movimento dei cattolici comunisti può essere considerato come un tentativo fallito di opporsi alla gnosi idealista che, avendo assunto alcuni presupposti errati, ha subito un capovolgimento delle sue intenzioni originarie.

Coloro che, volendo mantenersi nella piena ortodossia e combattendo il modernismo, hanno accettato il materialismo storico come «scienza» – quando non ne era che un surrogato gnostico – e sono entrati nel partito comunista, sono stati portati progressivamente ad accettare le altre tesi connesse, ritrovandosi nel pieno di una gnosi scienziata con una fede ridotta a sentimento soggettivo.

4.2.2 I due momenti del pensiero di Felice Balbo

All'inizio degli anni '50, Felice Balbo⁷⁶, insieme ad altri, rese pubblica la sua uscita dal PCI, ritenendo che il programma di «inveramento del marxismo» dovesse avvenire al di fuori del partito comunista, poiché intrinsecamente ateo, mentre riteneva possibile una revisione filosofica del mondo cattolico⁷⁷.

Ma, prima di arrivare a commentare questo distacco, possiamo ripercorrere brevemente i principali elementi che, secondo Del Noce, costituiscono la filosofia di questo autore.

“Nel suo pensiero si intrecciano [...] due divergenti aspetti, che direi rappresentino il perfetto simbolo della parte positiva e della negativa della sinistra cattolica: un estremamente interessante – e *incontrato* piuttosto che prefissato – progetto di itinerario filosofico da Croce a San Tommaso

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 184-190.

⁷⁶ Felice Balbo (1913-1964) fu professore alla Facoltà di Magistero a Roma dal 1956 al 1963; tra i suoi libri: *L'Uomo senza miti*; *Il laboratorio dell'uomo*; *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*; *Essere e progresso* che rimase incompiuto.

⁷⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 25.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

attraverso Marx, a cui segue un tomismo che vuole assumere in sé il pensiero di Teilhard, e con ciò si annulla come tale⁷⁸.

La prima fase, da Croce a San Tommaso, attraverso Marx si compone dei seguenti elementi: l'accettazione della critica crociana al materialismo dialettico e quindi: esclusione del marxismo dalla storia della filosofia, ma accettazione del materialismo storico, visto come rivalutazione del ruolo della materia, della corporeità e quindi dell'economia nella spiegazione dei processi storici; alla rivalutazione della corporeità, segue per Balbo, una tendenza aristotelico-tomista, con una accentuazione dell'antiplatonismo e rifiuto del fissismo delle essenze; infine l'obbligo, da parte del marxismo, di abbandonare il suo momento ateistico (considerato una sovrastruttura non necessaria) per riconoscersi solo come scienza⁷⁹.

Dopo il '50 però Balbo "aveva ormai acquisito la convinzione che il marxismo è una concezione totale, in cui è impossibile distinguere il momento filosofico e il momento scientifico [...] D'altra parte non aveva però rinunciato alla tesi del suo inveramento"⁸⁰. Quindi pensa che proprio la filosofia tomista, in quanto «realista» e quindi aperta alla realtà di nuove esperienze e nuove scoperte scientifiche, possa compiere questo inveramento. Ma, secondo Del Noce, "è proprio in questa fase del suo pensiero che comincia a manifestarsi il momento modernistico"⁸¹. Il punto iniziale di questa evoluzione sta, per Del Noce, nella «completa dissociazione dell'antropologia di tipo cristiano dall'antropologia di tipo platonico», posizione non consentita dal tomismo che non accetta un rifiuto così radicale del platonismo⁸². Ciò porterebbe a considerare il platonismo come vero avversario del cristianesimo, dove il primo avrebbe la parte del conservatore-tradizionalista, mentre il secondo la parte del progressista aperto alla novità e alla speranza messianica: ora la *novità*

⁷⁸ *Ibid.*, pag. 192.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 193-200.

⁸⁰ *Ibid.*, pagg. 200-201.

⁸¹ *Ibid.*, pag. 204.

⁸² Cfr. *ibid.*, pagg. 204-205. La citazione tra virgolette è tratta da F. BALBO, *Comunismo e cristianesimo*, 1958, mentre per la complementarietà tra platonismo e aristotelismo nella sintesi tomista, Del Noce rimanda a C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963, pagg. 354 ss.

starebbe proprio nella rivalutazione del corpo, a tal punto che ogni rivalutazione successiva sarebbe implicitamente cristiana. Ma questa posizione avrebbe un nome preciso nella storia del pensiero, ovvero «nuovo cristianesimo sansimoniano» e sarebbe lo sfondo di molte elaborazioni dei nuovi teologi dell'«orizzontalismo» e dei «cristiani anonimi»⁸³.

Possenti ritiene che queste critiche di Del Noce a Balbo siano eccessive e ed infondate poiché costituirebbero un'extrapolazione del pensiero di Balbo, che invece rappresenta un coerente tentativo di continuazione del tomismo⁸⁴.

Possenti ritiene che per Balbo non si possa parlare di teilhardismo, poiché riferisce che Balbo stesso, in *Essere e progresso*, illustra con precisione i limiti del pensiero di Teilhard: l'esagerato ottimismo verso l'evoluzionismo, l'uso eccessivo dell'immaginazione - improprio in ambito filosofico e teologico -, il prestarsi facilmente ad equivoci⁸⁵.

Anche riguardo all'antiplatonismo di Balbo, che riconosce, Possenti ne sottolinea tuttavia i limiti precisi: in Balbo c'è un "rifiuto delle filosofie platonizzanti, criticate per la svalutazione della materialità e per la loro difficoltà a pensare il progresso e la storia. La sua critica non si rivolge però contro il platonismo naturale dell'intelligenza umana nella sua capacità di pensare verità eterne"⁸⁶.

Possenti riconosce però che Balbo chiedeva una completa dissociazione dell'antropologia cristiana dall'antropologia di tipo platonico, se questa dovesse chiudersi nel conservatorismo e nell'utopismo astorico, negando

⁸³ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 208-210.

⁸⁴ Questo il giudizio sintentico di Possenti sulla critica di Del Noce, che abbiamo riassunto: "Che dire di questa diagnosi? Essa sembra andare in senso opposto al significato ovvio ed immediato dei testi. Non si vede infatti dove sia possibile trovare in *Idee* e in *Essere e progresso* appigli per sostenere l'allontanamento di Balbo dalla metafisica dell'essere dell'Aquinate, le cui dottrine dell'*esse*, della metafisica della partecipazione, della distinzione reale *essentia-esse* continuano a rimanere per Balbo i punti di partenza del suo filosofare: né di conseguenza si vede il suo cedimento al modernismo e al teilhardismo" (V. POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pag. 78).

⁸⁵ *Ibid.*, pag. 80.

⁸⁶ *Ibid.*, pag. 46.

ogni idea di progresso; per Balbo invece l'idea di progresso, che comprende anche l'idea di pienezza, di crescita, di miglioramento, è conciliabile con la metafisica tomista dell'essere, aperta allo sviluppo nella storia⁸⁷.

Non spetta a noi dare un giudizio di merito su queste divergenze di opinione con Possenti, ma forse, come nel caso di Maritain, anche in questo caso Del Noce si riferiva più a possibili interpretazioni distorte di alcuni aspetti del pensiero di Balbo. Infatti, lo stesso Del Noce pone alcuni limiti alla sua critica, poiché afferma che la parte più negativa del suo pensiero è l'insistenza nella ricerca di inveramento del marxismo, ma che, a motivo della sua prematura scomparsa, la sua è "l'opera interrotta di uno spirito inquieto, eccezionalmente sensibile alla realtà storica, sempre pronto a correggersi"⁸⁸.

4.2.3 Franco Rodano e il compromesso storico

Sinteticamente, possiamo dire che Franco Rodano⁸⁹, che restò estraneo all'itinerario filosofico di Balbo, cercò il punto d'incontro tra cristianesimo e marxismo nella "comune critica dello sfruttamento"⁹⁰.

Secondo Rodano, il pensiero politico dei cattolici, dopo la rivoluzione francese, ha avuto un andamento paragonabile a quello di un fiume carsico: spesso sotterraneo, con alcuni momenti di ripresa rappresentati in

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 80-81. "Per Balbo, e ciò ha costituito per lui una difficile conquista, il creato ha un senso proprio, limitato ma reale, che tocca all'uomo compiere. Naturalmente da ciò nasce per il cristiano un impegno storico-sociale di tipo non perfettista né progressista, ma «perfettibilista», che mira alla realizzazione dell'uomo secondo la sua essenza" (*Ibid.*, pag. 82).

⁸⁸ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 210-211.

⁸⁹ Franco Rodano (1920-1983) fu ispiratore del crociano *Spettatore italiano* e direttore di *Dibattito politico*, rivista alla quale collaboravano i giovanissimi Giuseppe Chiarante e Lucio Magri e poi, negli anni '60, fondatore con Claudio Napoleoni della prestigiosa *Rivista trimestrale*. Ebbe una scomunica *ad personam*, poi ritirata ai tempi di Giovanni XXIII; era sodale di Raffaele Mattioli, l'illuminato presidente della Comit, ma ha sempre rifiutato la cosiddetta ascesa sociale: non fu mai parlamentare, né presidente di un qualche ente.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 324.

particolare da Lamennais, Sturzo, De Gasperi, mentre Leone XIII e Pio XII segnerebbero momenti di involuzione⁹¹.

Cominciando da Lamennais, Rodano valuta positivamente sia l'idea di democrazia come estensione di libertà per tutti, sia la sua critica a de Maistre, che accusa di conservatorismo per non saper distinguere il «bene comune» dall'«ordine». Tuttavia Rodano individua nel pensiero di Lamennais un limite nella sua concezione aclassista di popolo, fatto depositario di un'ispirazione cristiana per giustificarne la sovranità. In tale prospettiva, critica il moralismo come riduzione del messaggio cristiano a norma etico-sociale e difende la laicità come autonomia contro l'integralismo tradizionalista e modernista.

Di Sturzo, invece, Rodano loda l'«aconfessionalismo», ma ne indica un limite nella coincidenza tra «mondo moderno» e «mondo borghese», per cui l'ispirazione cristiana sarebbe stata chiamata a riformare il mondo borghese, senza trascenderlo e questo avrebbe significato nella pratica un adeguamento al suo assetto, mascherato da una critica solo retorica e sterile⁹².

Infine, nell'opera di De Gasperi, Rodano vede un aspetto positivo nel suo rifiuto dell'integralismo realizzatosi nella ricerca di collaborazione, sul piano delle istituzioni, tra cattolici e comunisti; ne riscontra invece un limite nella «progressiva estensione del quadro democratico da lui promosso [col rischio], senza un innervamento egemonico, di decomporsi anarchicamente in una serie di spinte corporative, sempre più difficili da controllare». Del Noce conclude che la proposta di Rodano è quella che i cattolico-democratici devono «dimostrare di avere qualcosa di *specifico* e quindi di *insostituibile* da dire affinché l'egemonia proletaria, da incipiente quale è oggi, raggiunga al più presto la sua *organica* compiutezza [...] ciò non significa accettazione di un condominio col comunismo, ma un aiuto alla sua evoluzione nel senso del passaggio da *ideologia* a *lezione*»⁹³.

Considerati questi passaggi, si intende, come si diceva sopra, che Rodano cerchi di trovare un punto comune tra cattolicesimo e marxismo non nei termini di alleanza, ma in quanto *entrambi veri*, ciascuno per la sua parte: «la laicità viene a essere la distinzione netta e attiva tra la sfera della

⁹¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 263-280.

⁹² Cfr. *ibid.*, pagg. 276-277.

⁹³ Cfr. *ibid.*, pag. 279.

costruzione *terrena* della vita umana nel socialismo e il piano delle fedi, di nuovo comprendente tra gli altri, per l'appunto, il sia pur improprio e rovesciato *credo* marxiano e marxista»⁹⁴. La concezione di Rodano costituirebbe l'unica continuazione possibile della politica laica di Gramsci e Togliatti, di una *egemonia* del proletariato staccata da una *concezione generale di vita*. Il punto di incontro con i cattolici può essere trovato nella comune avversione alla società opulenta nella quale avviene il massimo dello sfruttamento rivelandosi in esso pienamente la deficienza dell'indirizzo conservatore puro⁹⁵.

Del Noce ritiene che questo di Rodano sia "il tentativo più rigoroso e coerente di conciliazione cattolico-comunista che non soltanto sia stato compiuto, ma che sia possibile [...] tipicamente italiano, affatto indipendente dalle linee religiose progressiste"⁹⁶.

"[Nel programma di Rodano] si intende conservare la democrazia separandola dallo spirito radicale e giacobino; si intende conservare la religione trascendente, separandola da ogni funzione di supplenza politica; e si intende conservare la rivoluzione, separandola dalle contaminazioni messianiche e gnostiche"⁹⁷.

Ma questo tentativo ricade nel modernismo, poiché Rodano *si trova costretto a proporre* una riforma teologica compatibile con la sua «laicità senza laicismo», rovesciando il suo integralismo iniziale in una difesa rigorosa dell'autonomia della politica per la quale l'integralismo diventa proprio il principale avversario, cui segue anche l'attenuazione dell'importanza del momento religioso (compreso lo sfacciato ed assoluto silenzio sulle persecuzioni ai cattolici nei paesi comunisti)⁹⁸.

Rodano cerca di cambiare sia la concezione tradizionale del peccato che la concezione marxiana della rivoluzione (eliminandone gli aspetti gnostici di salto ad un nuovo eone di libertà): la nuova rivoluzione consiste nel combattere contro un *fatto determinato*, quello che ha generato la società

⁹⁴ F. RODANO, *Il pensiero di Lenin da «ideologia» a «lezione»*, Stampatori, Torino 1980, pag. 148.

⁹⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 339-340.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 14-15.

⁹⁷ *Ibid.*, pagg. 280-281.

⁹⁸ *Ibid.*, pagg. 284-285.

signorile e poi la società opulenta. Questo fatto è «il peccato spiritualista», che attraverso la dialettica del Signore e del Servo, avrebbe originato la concezione della «negatività del lavoro»; il torto di Hegel e di Marx sarebbe stato quello di aver inteso questa dialettica in senso metafisico invece che storico: «laicità» significa allora abbandonare i discorsi metafisici e fondare invece la politica sul riconoscimento di un determinato male storico e sull'obiettivo di costruire un ordinamento sociale che lo elimini⁹⁹.

“L'intera costruzione di Rodano riposa sull'idea dell'errore spiritualistico, per cui il lavoro è stato deprezzato, come diretto alla sola produzione di beni destinati alla sussistenza fisica dell'uomo, che troverebbe la sua sola nobiltà nel culto dei valori superiori contemplativi. Questo disprezzo del corpo, questo rifiuto della condizione finita dell'uomo è stato il peccato di Adamo; si è costantemente ripetuto nella storia dando origine allo sfruttamento. Si è trattato di un atto libero, all'inizio, di atti liberi successivi; in ogni momento della storia si sarebbe potuto, attraverso un'adeguata consapevolezza dell'errore, invertire la rotta. Invece il cristianesimo è stato sino ad oggi prigioniero della mentalità platonica; quanto al marxismo, è stato la verifica storica di questo errore, ma non ha saputo risalire sino all'origine, onde la sua rivalutazione del lavoro e del corpo ha preso la forma di metafisica materialista, come semplice rovescio della metafisica spiritualista”¹⁰⁰.

Dopo aver giudicato originale e coerente il tentativo di Rodano, Del Noce non gli risparmia profonde critiche: la prima è che questa interpretazione della storia umana come conseguenza di un peccato spiritualista, oltre ad essere priva di fondamento costringe Rodano ad alterare sia il marxismo che il cristianesimo, nel tentativo di recuperare Marx in analogia con quanto aveva fatto San Tommaso nei confronti di Aristotele.

La distorsione del marxismo porta Rodano ad equiparare la «negatività del finito» con la «negatività del lavoro» e cioè a considerare il lavoro in se stesso come un'alienazione dell'uomo, mentre la concezione *letterale* di Marx è un'altra: il lavoratore è alienato (negli scritti della maturità, Marx preferirà dire sfruttato) quando viene espropriato dei prodotti del proprio lavoro: “l'intero processo dell'evoluzione storica, quale è configurato da

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 358-362.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pag. 332.

Marx, viene così rovesciato”¹⁰¹. Rodano dunque pensa che il fine della sua nuova concezione di rivoluzione consista nel liberare tutti dal lavoro, mentre la società borghese realizza questo fine solo per pochi, gli sfruttatori.

Per quanto riguarda la distorsione del cristianesimo, in riferimento alla concezione del peccato vista sopra, Del Noce pensa che il modo più appropriato di definirla sia quello di «pelagianesimo secolarizzato».

“Secolarizzato, perché il pelagianesimo era, sì, rivendicazione della natura, ma sempre al fine della salvezza eterna. Curiosamente il pelagianesimo ha qui la funzione di separare «secolarizzazione» da «secolarismo», nel senso che impedisce quel rovesciamento dell’integralismo nell’immanentismo, che è proprio delle teologie della liberazione”¹⁰².

Inoltre evidenzia che, se giustamente Rodano nega un’interpretazione vitalistica che risolve la religione nell’attività mondana, allo stesso tempo nega il pensiero tradizionale come succube delle forme del pensiero greco¹⁰³.

Vittorio Possenti concorda con l’analisi fatta da Del Noce e ritiene anch’egli che il pensiero politico di Rodano si fondi “sull’equivoco che lo stato di natura pura sia uno stato storico, nel quale la natura umana sarebbe perfetta, compiuta e autosufficiente nel suo ordine proprio”¹⁰⁴.

Inoltre Del Noce sottolinea che l’insieme delle proposte di Rodano presuppone solo una ben precisa concezione della vita, quella di Rodano, che pochissimi cattolici e nessun marxista hanno accettato, per cui egli è

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 373-375.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pag. 8.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pagg. 378-379. “È impossibile [...] liberare il cattolicesimo tradizionale dalla filosofia antica senza aderire ad un’antropologia per cui le idee hanno un carattere tecnico e non contemplativo, sono strumento di produzione, di trasformazione del mondo. Senza, quindi, l’accettazione di quel che è il primo momento, filosofico, della rivoluzione marxiana, la sostituzione, come contrapposizione, dell’uomo definito come attività trasformatrice della natura attraverso il lavoro all’uomo definito per la partecipazione al divino” (*Ibid.*, pag. 399).

¹⁰⁴ V. POSSENTI, *Cattolicesimo...*, cit., pag. 128. Nel saggio di Possenti i due capitoli dedicati a Rodano sono alle pagg. 117-148.

costretto ad assumere una posizione demiurgica singolare, che è quella di colui che definisce i compiti per le diverse parti¹⁰⁵.

Sul piano pratico, Rodano arriva a coprire e giustificare qualsiasi misfatto di Lenin e di Stalin e, se pur non considera l'URSS come «modello di socialismo», la riconosce però «come l'autonoma base storica di partenza, e quindi, ancor oggi, come il retroterra non liquidabile della rivoluzione proletaria mondiale; anzi, come il suo imprescindibile punto d'appoggio o di forza, particolarmente sul piano dei rapporti internazionali»¹⁰⁶.

A questi elementi Possenti aggiunge un ulteriore esempio di debolezza del rodanismo sul piano morale: «Secondo Rodano, di fronte all'iniziativa referendaria promossa dai radicali e alla legge 194¹⁰⁷ [...] l'episcopato italiano doveva «chiamare il *popolo di Dio* a schierarsi in difesa della legge». Non averlo fatto e aver anzi appoggiato il referendum promosso dal «Movimento per la vita», dimostra in forme più o meno consapevoli indifferenza nei confronti dei poveri e sordità di classe da parte degli antiabortisti; indica una «arcaica deviazione filosofica e metodologica» consistente nella tensione ad incarnare i principi «in termini di rigida immediatezza»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 382. I compiti delle singole parti possono essere così riassunti: i cattolici devono liberarsi dell'integralismo, che è il massimo male sociale e questo primo passo sarebbe un dovere che corrisponde al «segno dei tempi»: la «lezione» marxista è stata voluta dalla Provvidenza perché i cristiani rimedino alla loro «stortura teologica»; il compito che spetta alla DC è quello ridimensionarsi, ed «eliminare da sé le proprie scorie» per «fornire un apporto prezioso affinché l'egemonia proletaria si affermi in modi organici e perciò compiutamente democratici»; infine l'ideologismo marxista potrà allora scomparire, ma solo in un secondo tempo, poiché per ora sarebbe giustificato come replica all'errore teologico integralista (Cfr. *ibid.*, pag. 388).

¹⁰⁶ F. RODANO, *Il pensiero...*, cit., pag. 92.

¹⁰⁷ Dopo l'approvazione della legge 194, che legalizzava l'aborto in Italia, nel maggio 1981 si svolsero contemporaneamente due referendum abrogativi: uno, promosso dai radicali, che voleva eliminare alcune restrizioni della legge, l'altro, promosso dal «Movimento per la vita», che intendeva rendere meno permissiva la legge.

¹⁰⁸ V. POSSENTI, *Cattolicesimo...*, cit., pagg. 138-139. I brani tra virgolette si riferiscono ad un articolo di Rodano dal titolo *Nella storia comune degli uomini*.

Anche per questi ultimi cedimenti, Possenti e Del Noce ritengono quindi che il rodanismo, privando il marxismo del suo momento radicalmente «religioso» dialettico-rivoluzionario, finisca per portarlo nelle braccia di quel nuovo capitalismo borghese di cui abbiamo ampiamente parlato nel terzo capitolo¹⁰⁹.

Per Del Noce questo tentativo è anche esemplare “dello scacco che i cattolici devono incontrare quando pensano di dover formulare i loro giudizi etico-politici nel presupposto che *il soggetto della storia della nostra epoca sia la rivoluzione anziché la sua catastrofe*”¹¹⁰.

Un’ultima osservazione che merita di essere fatta è relativa al metodo di azione attuato da Rodano nel promuovere il suo compromesso storico, l’amicizia personale con Togliatti e, successivamente, con Berlinguer: “Rodano ha la persuasione che la storia lavori per lui, e perciò non si è dato molta pena di battere la grancassa perché le sue idee fossero conosciute; l’importante è l’illuminazione di coloro che stanno ai vertici”¹¹¹.

Se uniamo dunque i giudizi globali sui contenuti a questi ultimi sulla forma, pensiamo di poter affermare che Del Noce individui anche in Rodano gli stessi stati d’animo dei progressisti¹¹², stati d’animo che Samek Lodovici qualificava come di nuova mentalità gnostica.

Identità cristiana e laicità politica, «Il Regno Attualità», n. 12, 1981, pagg. 279-283.

¹⁰⁹ “Nella prospettiva di Rodano verrebbero messi da parte i valori tradizionali così del cristianesimo come del marxismo, mentre non si vede la via per cui dopo il marxismo si potrebbe passare a un cristianesimo rinnovato. La «dimensione autonoma dell’uomo» non potrebbe dar luogo che a una civiltà misurata da un sapere tecnico indifferente, alla civiltà tecnocratica insomma [...] Perché questa laicità autosufficiente, anche se lascia un margine oggettivo per un «coronamento» religioso, di cui umanamente non si sente il bisogno, non è proprio il carattere della società tecnocratica come rovesciamento *agnostico* del marxismo?” (A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pagg. 405-406).

¹¹⁰ A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 281.

¹¹¹ *Ibid.*, pagg. 417-418.

¹¹² Cfr. il paragrafo 4.1.2.

4.3 CENNI SUL PROBLEMA POLITICO DEI CATTOLICI

Non volevamo concludere questa analisi degli errori, tentati o pienamente realizzati, senza cercare di evidenziare qualche elemento positivo sul quale Del Noce pensava di poter fondare l'impegno politico dei cattolici, avendo presente che egli stesso aveva fatto proprie queste parole di Maritain: «Mentre per secoli i problemi cruciali per il pensiero religioso sono state, innanzitutto, le grandi controversie teologiche sui dogmi della fede, questi problemi cruciali riguarderanno in primo luogo la teologia politica e la filosofia politica»¹¹³.

Non faremo comunque una trattazione sistematica, ma esporremo brevemente solo alcune idee ricavate dai suoi saggi, che meriterebbero un ulteriore approfondimento. Tali idee si possono riassumere, con le stesse parole di Del Noce, in questa sintesi in cui sono contrapposti gli errori alla proposta:

“All'affermazione del primato della causalità economica [...] stanno di fronte quella del primato della causalità ideale e la considerazione della moderna storia economica e politica come effetto di un'originaria presa di posizione per o contro Dio. Alla negazione dell'esistenza di una dottrina sociale cristiana sta di fronte la rivendicazione di un'antropologia cristiana. Alla pretesa, infine, di separare interamente natura da sovrannatura, in modo tale che fra di esse non sia possibile stabilire connessioni, sta di fronte la connessione tra natura e sovrannatura attraverso la tesi della originaria somiglianza che unisce fra loro l'uomo e Dio”¹¹⁴.

4.3.1 Primato della causalità ideale e interpretazione della modernità

Il primo elemento, messo spesso già in evidenza nelle pagine precedenti per via negativa, è l'importanza per i cattolici di avere un'adeguata interpretazione della storia contemporanea, poiché, oltre al rischio di cadere nell'eclittismo, secondo Del Noce, il più grave pericolo per i

¹¹³ Cfr. A. DEL NOCE, *I cattolici...*, cit., pag. 146. La frase di Maritain è presa da *Raison et Raisons*, senza indicarne la pagine. In un'edizione posteriore si trovano in: J. MARITAIN, *Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pag. 144.

¹¹⁴ A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 415.

cattolici di oggi è quello di recepire i quadri interpretativi dei problemi della nostra epoca da altre culture¹¹⁵.

Di fatto, nel dopoguerra, i cattolici avevano abbandonato la loro tradizionale posizione culturale per “abbracciare quella che accomuna così gli illuministi come i comunisti e schematizza, né può fare altrimenti, la lotta dei secoli dell’età moderna nei termini di progresso e reazione”¹¹⁶.

L’interpretazione progressista, forse assunta talvolta in modo acritico senza valutarne tutte le conseguenze, ha portato anche molti cattolici all’equivoco di attribuire al cattolicesimo «integralista» la volontà di pensare come inscindibili la sacralizzazione della politica e la religione, sacralizzando quindi l’ordine costituito; di conseguenza il compito di un partito che si denomini «democratico cristiano» dovrebbe essere quello di portare i cristiani alla democrazia, vincendo resistenze considerate secolari¹¹⁷.

Si capisce che questa interpretazione sia stata prevalente, poiché era l’unica autorizzata.

“Interpreti autorizzati [della storia contemporanea] sono stati per troppi anni intellettuali marxisti e neoilluministi. È stato il loro feudo ed è chiaro come non potessero sottoscrivere un’interpretazione che dovesse riconoscere il male di questo secolo nell’espansione dell’ateismo e nella volontà di autosufficienza umana. Ora la loro funzione è di custodi di un’interpretazione (ragione contro irrazionalismo, progresso contro reazione) che gli studi storici obiettivi sempre più contraddicono”¹¹⁸.

A tal proposito, anche Maritain rivendicava il diritto di non essere catalogato né «di destra», né «di sinistra», ma di voler custodire la propria ragione, non per trincerarsi dietro una sterile neutralità, ma per preparare la strada “a una politica che, pur ispirandosi allo spirito cristiano e a principi cristiani, non impegni che le iniziative e le responsabilità dei cittadini che la praticano”¹¹⁹. Per questo, rivendicava il suo diritto a sentirsi ugualmente distante dai due estremismi, a ciascuno dei quali aveva

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 418.

¹¹⁶ A. DEL NOCE, *Cristianità e laicità*, Giuffrè Editore, Milano 1998, pag. 138.

¹¹⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Cristianità...*, cit., pag. 118.

¹¹⁸ *Ibid.*, pag. 153.

¹¹⁹ J. MARITAIN, *Il contadino...*, cit., pag. 41.

assegnato un archetipo dal nome ironico: i Montoni di Panurgo per la sinistra e i Ruminanti della Santa Alleanza per la destra¹²⁰.

Invece, il fatto che i cattolici progressisti avessero rinunciato alla propria cultura li portava ad aderire strumentalmente ad una costruzione sociale che rendeva obsoleta la realtà cristiana¹²¹.

Come ha ben osservato Sergio Cotta, dietro la postulata conflittualità tra fascismo e comunismo, idealismo e materialismo, liberalismo e socialismo, nella quale ciascuno sarebbe obbligato a prendere parte, si cela l'affermazione di un primato della dinamicità come prassi pura, che svuota di significato la libertà e toglie la possibilità dei giudizi etici. Ma l'anomia di questo prassismo è insostenibile ed esige anche filosoficamente il ristabilimento del rapporto di priorità logica tra conoscere ed agire¹²².

“Per esprimerci con i termini di sant'Agostino, la *scientia* si sottrae al vincolo della sua dipendenza dalla *sapientia*, che sola può indicarle i fini umani ai quali deve appoggiarsi. In tal modo, nel momento in cui pensa di emanciparsi da Dio, l'uomo perde definitivamente se stesso”¹²³.

All'interno dell'opzione prassista sembrano opporsi comunismo e consumismo, ma la loro stessa opposizione sorge sul terreno di una comune dimenticanza, “la dimenticanza dei valori spirituali fondamentali che precedono e devono governare la sfera degli interessi materiali”¹²⁴.

4.3.2 Democrazia fondata sulla persona

F. Mercadante¹²⁵ segnala che il pensiero di Del Noce è stato talvolta criticato per aver mostrato scarsa attenzione, se non proprio vera e propria avversione, alla democrazia.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 46.

¹²¹ Cfr. M. BORGHESI, *Il problema politico dei cattolici in Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, cit., pag. 152.

¹²² Cfr. S. COTTA, *Dal primato...*, cit., pag. 52.

¹²³ A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 414.

¹²⁴ *Ibid.*, pag. 414.

¹²⁵ Cfr. F. MERCADANTE, *Democrazia e critica della democrazia nel pensiero di Augusto Del Noce* in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, cit., pagg. 253-

Sicuramente Del Noce considera pericolosa ed ambigua l'esaltazione di una società pluralista pura, con la perdita di un terreno comune di confronto razionale tra gli uomini e la riduzione della tolleranza ad indifferenza ed agnosticismo:

“Il termine società pluralista è altrettanto diffusamente usato che raramente definito. Nel senso più semplice significa: ci troviamo oggi davanti al fatto della coesistenza di una pluralità di concezioni della vita, con criteri morali conformi, che sono affatto inconciliabili: il politico democratico ne deve tener conto. Certamente, ma in che senso? Forse che questa pluralità deve essere considerata come un modello? Società pluralistica non significa altro che società «non idealmente unificata», cioè *società in crisi*. Dal fatto che non si può pensare di risolvere con la forza una crisi che è, anzitutto, etico-religiosa, sarebbe illegittimo trarne le conseguenze che la crisi è un ideale; è una situazione che, almeno nella speranza e nell'impegno, *dovrebbe* essere oltrepassata. Parlare dell'«ideale» della società pluralista, è peggio che parlare di un ferro di legno. Il pluralismo puro coinciderebbe con l'anarchismo nel senso peggiore, cioè nell'esercizio *garantito* del diritto del più forte. Ci siamo vicini, del resto, in quella realtà che è oggi l'egemonia dei gruppi di potere”¹²⁶.

Del Noce distingue quindi un pluralismo di fatto, costituito dalle diverse concezioni di vita presenti in una società, dall'ideale a cui tendono tutte le società, che è invece proprio quello di trovare un'unità sulla quale fondare un accordo. In modo analogo a Del Noce, più recentemente F. D'Agostino, mostrava come pluralismo e tolleranza, nelle loro diverse forme, non significano rinuncia o dispersione della verità, bensì ricchezza sinfonica del suo manifestarsi, che presuppone che dietro il rispetto delle diverse opinioni, sia possibile un dialogo tra di esse, proprio a causa del principio di verità¹²⁷. Per questo motivo Del Noce ritiene necessario che qualsiasi tipo di governo, compreso quello democratico, sia fondato sul rispetto della persona.

“La democrazia come valore si può giustificare unicamente a partire dall'affermazione della trascendente dignità dell'uomo che, nel singolo, sorpassa ontologicamente l'intera specie, perché il singolo è *capax Dei* e

268.

¹²⁶ A. DEL NOCE, *Cristianità...*, cit., pag. 9.

¹²⁷ Cfr. F. D'AGOSTINO, *La tolleranza difficile*, in «Acta Philosophica», 5 (1996), pagg. 21-29.

trascende quell'ordine di creature finite nel quale la specie umana è inserita"¹²⁸.

Non cogliere in profondità questi aspetti porta ad alcuni fraintendimenti. Ad esempio, Bobbio afferma che Del Noce aveva ragione ad affermare che la superiorità della democrazia sulle altre forme di governo stia nel presupporre il riconoscimento della persona umana, ma rimprovera ai cattolici di aver solo enunciato questo principio senza averlo attuato storicamente¹²⁹. Bobbio si riferisce al fatto che nella storia della Chiesa è stata sostenuta la legittimità anche di regimi assoluti, mentre, per lui, solo i regimi democratici garantirebbero il rispetto della persona. Ci sembra che potremmo rispondere per Del Noce che, ammessa anche la superiorità della democrazia sulle altre forme di governo, esistono anche democrazie semplicemente procedurali¹³⁰ che non necessariamente si coniugano con il rispetto della dignità della persona ed in esse l'esercizio dell'autorità viene visto solo come lotta per il potere, anziché come servizio.

“Si deve [affermare] l'evidenza che una «cattiva democrazia» può sussistere e che la degenerazione (permissivista, lassistica) della democrazia è estremamente facile [...] Il problema fondamentale della politica è quello del *potere*. C'è un potere che è a servizio dell'uomo, [...] e un potere che vuole invece governare i desideri dell'uomo [...] La politica, come pura politica, senza riferimento a qualcosa che la trascenda, è proprio ricerca di questo potere, come asservimento degli altri che può essere conseguito con la forza (ma è un asservimento che non dura) o con la frammentazione della personalità. Il capolavoro della *politica pura* è l'asservimento *consensuale* degli altri, la democrazia degli *eterodiretti*. Oggi gli strumenti di comunicazione di massa possono servire stupendamente a questo scopo”¹³¹.

Viceversa, anche una forma di governo non democratica quanto all'assegnazione del potere costituente ed elettivo potrebbe porsi, nell'esercizio del potere legislativo ed esecutivo, il limite del rispetto della

¹²⁸ A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit., pag. 410.

¹²⁹ Cfr. N. BOBBIO, *Postfazione* al libro: M. TRINGALI, *Augusto Del Noce, interprete del novecento*, Ed. Le Chateau, Aosta 1997, pag. 167.

¹³⁰ Cfr. L. CEDRONI, *Democrazia e filosofia politica in Augusto del Noce*, in AA. VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, cit., pagg. 109-139.

¹³¹ A. DEL NOCE, *Cristianità...*, cit., pagg 118-119.

dignità di ogni singola persona. Non che questa possibilità fosse auspicata da Del Noce, ma questo può giustificare la legittimazione del passato.

Un cristiano fonda la tolleranza ed il rispetto della persona sia sul fatto che ciascun uomo possiede o è comunque in grado di possedere almeno una parte di verità, e sia sul precetto dell'amore fraterno che, senza mascherare le eventuali differenze di ordine teorico, cerca un accordo almeno sul piano pratico dell'amicizia¹³².

In ogni caso, per Del Noce è importante riscoprire e rifondare una cultura che non abbandoni né l'idea della ricerca di una verità, né la convinzione di poter fondare un dialogo costruttivo sulla base di una coerenza razionale, con un'impostazione in consonanza con le belle pagine che Maritain dedica a questo argomento ne *Il contadino della Garonna*¹³³.

“Nessun sistema di governo può sfuggire all'alternativa di infiacchire o di temprare il carattere morale dei singoli. Anche se non c'è oggi nessuna concezione morale della vita e nessun principio morale universalmente accettato, lo Stato e la classe politica non possono sottrarsi a questo compito. Come possono farlo nelle presenti condizioni? C'è pur sempre qualcosa che possono e devono esigere, la *coerenza razionale*, che si traduce nella pratica come decisione responsabile”¹³⁴.

Per Del Noce, anche in democrazia, si deve cercare di coniugare la coerenza razionale con le diverse scelte etiche, che non possono essere giustificate arbitrariamente dall'appello alla propria coscienza, perché quelle che non cercano la coerenza razionale non sono altro che «mezze coscienze»¹³⁵.

“Senza questa specificazione, il principio puro e semplice del «rispetto della coscienza» impone di accettare tutte le aberrazioni che possono saltare

¹³² “Più liberamente affermo ciò che ritengo vero e più debbo amare colui che lo nega, - in verità ho verso il prossimo la tolleranza richiesta dalla carità fraterna soltanto se il suo diritto di *esistere*, di cercare la verità, di esprimerla secondo le luci di cui dispone e di non agire o parlare mai contro la sua coscienza, è riconosciuto e rispettato da me nel momento stesso in cui quell'ostinato prossimo, sempre degno d'amore, per quanto ottuso mi sembri, si mette contro le verità che più mi sono care” (J. MARITAIN, *Il contadino...*, cit., pag. 138).

¹³³ Cfr. J. MARITAIN, *Il contadino...*, cit., pagg. 25-48.

¹³⁴ A. DEL NOCE, *Cristianità...*, cit., pag. 9.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 24.

Capitolo 4

in mente ai cattolici progressisti estremi: il diritto all'aborto, la poligamia, la poliandria, le nozze tra omosessuali"¹³⁶.

Infatti l'accettazione del relativismo etico condurrebbe il cristiano verso una reale abdicazione dei suoi principi, che potrebbe esplicarsi in due modi. Il primo modo sarebbe quello di limitare l'azione politica solo nell'orizzonte di una «ragione strumentale», assumendo i valori sul piano politico solo per il loro carattere di utilità¹³⁷. In tal modo, si avrebbe semplicemente un nuovo tipo di clericalismo, nel quale la ricerca del potere sarebbe mascherata da una fraseologia religiosa, nella quale le opportunità politiche da sfruttare sono chiamate «aggiornamento» o adeguamento ai «segni dei tempi», in modo da mitigare o scusare l'abdicazione dei propri principi¹³⁸.

L'altro modo consiste nel non accorgersi che la cultura nichilista, alterando la morale, cambia il senso anche dei cosiddetti «valori morali comuni»: «è una cultura dissolutiva e distruttiva [...] è una cultura religiosa nella misura in cui non riconosce altro valore oltre quello dello scambio; la sua antireligione si esplica nel tollerare la religione purché non interferisca nel pubblico»¹³⁹. Infatti, intendendo la secolarizzazione come un processo necessario che produce non solo l'eclissi del sacro, ma anche quella dei valori morali, si ottiene che la società secolarizzata è tollerante verso tutti, tranne che verso coloro che non vogliono ridurre la loro fede ad un mero fatto privato¹⁴⁰.

4.3.3 Le conseguenze della fede nell'agire politico

Del Noce ritiene necessaria per il cristiano «la creazione di un'alternativa, che non è la formazione di un partito politico, ma di una cultura che potrà anche vivificare una forza politica»¹⁴¹. Di conseguenza, giustificò, per motivi contingenti, l'insistenza del Papa sull'unità dei

¹³⁶ *Ibid.*, pag. 24.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 144.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 25.

¹³⁹ Cfr. *ibid.* pag. 145.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 69.

¹⁴¹ *Ibid.*, pag. 146.

IL PROGRESSISMO CATTOLICO

cattolici; questa era dovuta all'offensiva culturale marxista che aveva creato, all'interno del mondo cattolico, la divisione tra integralisti e progressisti.

“È chiaro che se ci fosse un accordo sul piano morale fra le varie forze politiche non ci sarebbe alcun bisogno di un partito di cattolici e la fede religiosa in queste condizioni sarebbe rigorosamente distinta dalla politica. Il rapporto fede-politica non può essere visto in astratto secondo un modello assoluto (unità-divisione), deve essere visto in relazione a certe particolari situazioni”¹⁴².

Ma in ogni caso, prescindendo da qualsiasi particolare situazione, la fede cristiana può costituire un punto di partenza per fondare un'azione politica che miri alla promozione del bene comune sociale, infatti dalla consapevolezza che nell'uomo è presente un'immagine visibile del Dio invisibile discende la consapevolezza di appartenere ad una comune umanità.

“Perciò è dalla religione che si può andare alla politica, e non viceversa, il che esclude così l'assorbimento della religione nella politica, in qualunque senso, di destra o di sinistra, come il separatismo. Bisogna costruire un argine di valori spirituali perché la politica non abbia un'incontrastata supremazia e per impedire quindi che la dignità dell'uomo sia travolta nelle lotte economiche politiche e sociali. Queste hanno una grande importanza, ed è dovere del cristiano e di ogni uomo cercare su questo terreno la giustizia, ma non è lì la profondità più grande [...] Il livello più profondo è quello dei valori che alimentano la fondamentale visione del mondo secondo la quale il popolo giudica la vita: a questo livello l'immagine cristiana dell'uomo è ancora presente, e forma il substrato positivo su cui si appoggia la vita della città”¹⁴³.

L'impegno del cristiano nella vita politica ha un particolare valore non solo di testimonianza, ma anche di responsabilità poiché c'è un nesso tra l'immagine trascendente dell'uomo e l'idea di libertà, tra cristianesimo e democrazia; ed il programma culturale di Leone XIII consisteva proprio nel mostrare tale connessione¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibid.*, pagg. 88-89.

¹⁴³ A. DEL NOCE, *Il cattolico...*, cit, pagg. 413-414.

¹⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 411.

Ma questo impegno nella costruzione della città temporale rimane distinto dal sogno gnostico di realizzazione del regno di Dio sulla terra o del compimento di una perfetta felicità naturale del genere umano nella storia. Al riguardo ci sembra opportuno concludere con alcune parole ancora di Maritain, per fugare definitivamente quei sospetti che facevano ritenere a Del Noce che la sua opera potesse contenere un germe di perfettismo e per mostrare ancora una volta la consonanza tra i due.

“La missione temporale del cristiano, la sua missione di trasformare il mondo, ha [...] fini più modesti di quelli che assegnano all’uomo un Marx o un Teilhard, ma molto più importanti per l’uomo stesso, per il semplice fatto che non sono illusori (e anche questo ha il suo peso). Si tratta di rendere la città temporale più giusta e meno inumana, di assicurare a ciascuno i beni fondamentali per la vita del corpo e dello spirito e il rispetto, in ciascuno, dei diritti della persona umana, di condurre i popoli a un’organizzazione politica sovranazionale capace di garantire la pace del mondo, insomma di cooperare all’evoluzione del mondo in modo tale che la speranza terrena degli uomini nel Vangelo non sia frustrata e che lo spirito del Cristo e del suo regno vivifichi in qualche modo le cose stesse della terra”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ J. MARITAIN, *Il contadino...*, cit., pag. 300.

CONCLUSIONI

Ci eravamo posti l'obiettivo di verificare e dare fondamento all'ipotesi della continuità tra la gnosi antica e la gnosi moderna, cercando altresì le relazioni dello gnosticismo con il processo di secolarizzazione. Riteniamo che, sotto la guida del pensiero di Del Noce e di Samek Lodovici, l'obiettivo sia stato conseguito, pur nella diversità dei rispettivi apporti.

Del Noce ha un'amplissima produzione ed in essa si preoccupa principalmente della critica e delle relazioni reciproche tra i diversi sistemi filosofici; Samek Lodovici viceversa, dedicando un libro intero alla tematica della gnosi, cerca di evidenziare i comuni elementi gnostici di autori e movimenti anche in apparente contraddizione, ma non compie un lavoro sistematico.

Comunque, tra i due filosofi possiamo riscontrare una certa complementarità: mentre Samek Lodovici dimostra una particolare acutezza di analisi nel cogliere quegli elementi che riconduce ad espressioni della multiforme e costante tentazione gnostica, Del Noce concentra la sua critica nel mostrare le connessioni necessarie tra le essenze filosofiche e gli eventi storico-politici.

Analizzando l'enorme quantità degli scritti delnociani, libri, saggi ed articoli, il tema della gnosi non è sempre esplicitamente presente, ma è evidentemente e chiaramente affermato nei momenti opportuni e mai smentito successivamente. A conferma di ciò, queste sue osservazioni pubblicate, poco dopo la sua scomparsa, su «30 giorni» nel febbraio 1990, possono servirci per introdurre il bilancio conclusivo del nostro lavoro:

“A mio giudizio il termine secolarizzazione acquisisce tutto il suo significato se lo pensiamo in rapporto a quella che possiamo chiamare la controreligione marxista: Marx vuole realizzare il rifiuto radicale della dipendenza dell'uomo, dunque dell'aspetto per cui religione significa dipendenza da un Dio creatore [...] È da osservare come l'idea della convenienza prioritaria al marxismo del termine di secolarizzazione includa in sé anche quel che c'è di valido dell'interpretazione del marxismo in termini di nuovo gnosticismo, così che la sua comparsa a conclusione della filosofia classica tedesca segna la riapertura nell'Ottocento del conflitto tra la religiosità cristiana e una religiosità di tipo gnostico. È nei testi gnostici, infatti, che troviamo l'idea dei due mondi, ognuno dei quali ha il suo Dio, e

CONCLUSIONI

quello che il vero Dio è il Dio del mondo «nuovo», di un mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente in cui l'uomo vive come uno «straniero». Il «futuro» o l'«avvenire» dei rivoluzionari sembra la traduzione moderna del «vero» Dio degli gnostici¹.

Pensiamo quindi di poter affermare che la continuità tra gnosi antica e gnosi moderna sia deducibile dalle riflessioni dei nostri due autori e, tenendo conto anche dell'apporto critico degli altri autori più o meno favorevoli, ne proponiamo qui di seguito una nostra sintesi.

Il primo elemento che risulta evidente è la conflittualità costante che si è data lungo la storia tra la religiosità cristiana e la religiosità di tipo gnostico.

Il cristianesimo fonda la fede su una Rivelazione operata dal Dio trascendente, che interviene nella storia umana: la Rivelazione ha un contenuto di Verità, alcune delle quali sono verità inaccessibili alla sola ragione umana, mentre altre sono difficili da raggiungere con certezza; allo stesso tempo però la Rivelazione è anche comunicazione di una Vita nuova soprannaturale che richiede mezzi soprannaturali, per cui la vita morale ha bisogno di una Grazia per raggiungere la Salvezza. L'intervento di Dio ha sempre la caratteristica di un dono gratuito.

La religiosità gnostica è invece una religiosità che si fonda sul rifiuto della propria condizione di finitezza, dalla quale si aspira ad uscire intuendo che il proprio io può lottare per liberarsi dalla situazione di sofferenza presente giungendo a ritrovarsi trasformato in un nuovo mondo. Il punto di partenza dello gnostico è «la sofferenza presente», il «male» che sente di subire ingiustamente e quindi l'attenzione dello gnostico è rivolta verso la ricerca di una spiegazione del perché «io debba soffrire ingiustamente». Le cause della sofferenza sono quindi proiettate all'esterno, nel mondo, nella società, nelle istituzioni sociali o religiose, nel Dio dispotico, ecc..., mentre la propria libertà è vista come aspirazione all'affrancamento da qualsiasi legge esteriore. Pensiamo che non sarebbe errato definire la religiosità gnostica come una religiosità nella quale sia stato eliminato il peccato di superbia, una religiosità nella quale la superbia sia viceversa in qualche misura esaltata o appagata, come recupero di una dignità non riconosciuta.

¹ A. DEL NOCE, *Cristianità...*, cit., pagg. 255-256.

CONCLUSIONI

In tutti i sistemi gnostici antichi, la condizione emotiva sulla quale si faceva leva era dunque la sensazione del sentirsi straniero in una terra ostile; a questa condizione di estraneazione veniva offerta la salvezza della gnosi, la conoscenza salvifica che prometteva il recupero della situazione edenica originaria, persa non per propria colpa. La salvezza consisteva allora nell'appropriarsi di una tecnica di purificazione, mentre l'azione era misurata, non moralmente dalla corrispondenza con un ordine trascendente, ma dall'efficacia ai fini del risultato finale da conseguire.

Questi elementi spiegano sia la facilità con cui un sistema gnostico potesse far presa, almeno momentaneamente, su popolazioni provate da situazioni di disagio sociale, sia la possibilità concreta che il sistema gnostico fosse vissuto come una variazione «più adatta» di un cristianesimo giudicato, per qualche aspetto, troppo esigente o inadeguato alla situazione storica del momento. Mantenendo fermi gli elementi costitutivi già descritti di un sistema gnostico, si possono anche ricavare i derivati sottosistemi, conseguenti all'accentuazione di un determinato carattere qualificante o del suo opposto: mitico o razionalista, trascendente o immanente, contemplativo o attivista, ottimista o pessimista.

Il primo carattere qualificante riguarda il tipo della «conoscenza salvifica», che può essere una illuminazione di carattere razionale, cioè una comprensione più profonda della realtà, restando pur sempre una comprensione naturale o «scientifica»; oppure una «rivelazione» soprannaturale, ottenuta in modo fortuito o miracoloso.

Il secondo riguarda il compimento della liberazione, che può essere promessa in un «al di là» futuro, alla fine dei tempi, oppure può essere anelata come una trasformazione del mondo presente.

Il terzo carattere riguarda il ruolo che viene assegnato alla cooperazione del singolo alla propria liberazione ed all'eventuale trasformazione del mondo: per alcuni sistemi la conoscenza salvifica è già in se stessa segno di un'elezione e quindi è garanzia della propria salvezza (da cui l'indifferenza nei confronti di qualsiasi tipo di attività e la giustificazione dello stato di fatto); per altri invece il processo di liberazione e la trasformazione del mondo richiedono uno sforzo ascetico verso se stessi e verso il mondo, ricordando però che questo è uno sforzo la cui validità è misurata solo dall'efficacia raggiunta.

L'ultimo carattere riguarda infine lo stato d'animo con cui si affronta la propria situazione: se nell'attivista che si vota per una causa sembra prevalente lo stato d'animo ottimista, esistono tuttavia degli attivisti che

CONCLUSIONI

non si preoccupano di guardare al di là della loro azione distruttiva nei confronti della realtà presente; a maggior ragione, nel contemplativo si possono dare con la stessa probabilità entrambe le disposizioni (potendo, il possesso della conoscenza superiore, procurare appagamento o rassegnazione).

Prima di giungere al marxismo, qualificato da Del Noce come «nuova gnosi attivista», abbiamo osservato come, lungo la storia, siano sorti o si siano conservati molti movimenti che, avendo un tratto gnostico comune, si differenziavano per i caratteri specifici illustrati sopra. Inoltre, alcuni movimenti erano in manifesta opposizione al cristianesimo, altri si proponevano come riforma della chiesa istituzionale.

Con il precedente riassunto riteniamo di aver mostrato, nei suoi tratti essenziali, la fondatezza della tesi del comune carattere gnostico di movimenti anche lontani tra loro nel tempo.

Per questo riteniamo pienamente convincente la posizione di Del Noce che, in accordo con Voegelin, definisce il marxismo come nuova gnosi alla quale possono essere attribuiti i caratteri di razionale, immanente, attivista ed ottimista. Il suo carattere razionale ed immanente è ereditato come ultima fase del processo di evoluzione del razionalismo che, partito dalla considerazione della ragione umana come Assoluto, negato progressivamente qualsiasi legame o dipendenza da un Dio trascendente, pone se stesso come autorivelazione e autoredenzione dell'umanità. La conclusione della filosofia idealista tedesca è quella di manifestarsi come autentica gnosi, conoscenza salvifica che risolve in sé la religione: assumendo dal cristianesimo la fraseologia religiosa, lo svuota dei suoi contenuti storici concreti, di intervento reale di Dio trascendente nella storia dell'uomo, per presentarsi come un cristianesimo superiore, spirituale ed immanente.

Questo ateismo mascherato da «teologia superiore» viene reso chiaramente manifesto dal marxismo, la cui gnosi rovescia la costruzione hegeliana e la prosegue con l'assunzione che tutto il processo storico è un processo umano, prodotto unicamente dalle condizioni materiali. La gnosi marxista si presenta dunque con l'affermazione che l'Uomo è l'essere assoluto, che l'attuale situazione di schiavitù e sofferenza è dovuta all'inganno di sentirsi dipendenti da Dio, che il peccato da cui occorre liberare l'uomo è proprio la religione, che la situazione economica dell'umanità sta giungendo ad un punto esplosivo e che il proletariato è la classe eletta che, guidando la rivoluzione, può dar vita al nuovo mondo liberato da qualsiasi dipendenza e sofferenza. Si passa quindi dalla gnosi

CONCLUSIONI

contemplativa hegeliana alla gnosi attivista ed ottimista marxista: la totale fiducia che questa fantastica promessa avrà compimento, cosa che secondo Marx aveva un solido fondamento scientifico, costituisce la nuova religione atea, sostitutiva di qualsiasi altra religione.

Ci è quindi sembrata particolarmente importante, anche nei confronti del revisionismo marxista, questa forte sottolineatura di Del Noce che qualifica la gnosi marxista come religione intrinsecamente atea, poiché si fonda sull'esigenza di un'indipendenza radicale da Dio, come premessa e come compimento della rivoluzione; la religione trascendente deve essere sostituita dalla religione politica immanente ed il compimento della rivoluzione costituisce l'unico criterio per giudicare la bontà di ogni azione (secondo il noto concetto di «ortoprassi»): il solo giudizio cui dice di volersi sottoporre il marxista è quello della Storia. Ma, come abbiamo visto, per i teorici marxisti, i problemi sono sorti sempre al momento delle realizzazioni pratiche del progetto, che non potevano essere rimandate all'infinito per quanto il compimento delle promesse fosse mantenuto il più possibile nel vago: nessuna delle rivoluzioni tentate ha mai potuto dichiararsi conclusa, ma è stata sempre considerata transitoria o incompleta, per qualche motivo estraneo alla rivoluzione stessa.

L'accorgersi che la rivoluzione non si compiva spontaneamente o comunque non così facilmente, come si era ipotizzato «scientificamente», ha progressivamente spostato l'attenzione di coloro che non erano disposti alla «revisione della teoria», verso l'attuazione spregiudicata delle tecniche di conquista e di mantenimento del potere, rendendo manifesta la loro dissimulata volontà di potenza. Trovano una chiara spiegazione in tal senso l'idea della guida (prima gli intellettuali e poi il partito) come «vera coscienza» del proletariato, l'alterazione della storia e del linguaggio ai fini del mantenimento della tensione rivoluzionaria e per il mascheramento degli insuccessi, l'opzione di ammettere la necessità di una rivoluzione prima nazionale che mondiale.

A questo punto, in accordo con Maritain (e questo è forse un aspetto non sempre evidenziato da Del Noce e da Samek Lodovici) pensiamo che sia senz'altro necessario distinguere l'«ideologo» dal semplice comunista, perché se il primo può essere qualificato come truffatore intellettuale, il secondo è spesso solo uno che ha subito, più o meno inconsapevolmente, l'inganno manipolatorio. Anche la sottolineatura costante fatta da Del Noce sul carattere intrinsecamente ateo e privo di qualsiasi anelito di moralità e di giustizia della filosofia marxista non deve essere considerata

CONCLUSIONI

un giudizio di condanna delle intenzioni di tutti i militanti comunisti o socialisti.

L'evoluzione storica del marxismo ha visto anche i tentativi di «revisione» operati da Gentile e da Gramsci, che, opponendosi all'esito coercitivo del totalitarismo leninista e staliniano, escludevano una rivoluzione materialista e violenta. Ci pare che Del Noce abbia tuttavia mostrato con efficacia che entrambi si muovevano nel senso della ricerca di una nuova forma di filosofia della prassi, ma che rimasero sempre nella prospettiva totalitaria, poiché propugnavano regimi politico-filosofici che esigevano dai cittadini un'adesione onnicomprensiva in vista di una radicale trasformazione della società, ed individuavano nell'egemonia culturale il metodo adeguato per raggiungerla.

Se da una parte si deve dare atto al gramscismo di aver scartato il metodo della rivoluzione violenta, dall'altra, non avendo alcuna motivazione morale a sostegno del rifiuto dell'uso della violenza, non sapremo mai se questa non sia stata semplicemente una scelta tattica dettata dalle circostanze storiche; per il resto il gramscismo, sostituendo l'opposizione tra borghesia e proletariato con quella tra progressisti e conservatori, costituì il primo passo verso il trionfo della nuova borghesia progressista, che, secondo Del Noce, rappresenta una forma di gnosi ancor più secolarizzata. Infatti, per il nostro filosofo, il fallimento di tutti i tentativi rivoluzionari di instaurazione di un nuovo mondo attraverso un'azione violenta, ha favorito l'evoluzione del materialismo storico puro, privato del momento dialettico (coincidente con l'elemento mistico-religioso, in quanto momento di passaggio catartico nel mondo nuovo trasformato). La componente materialista e positivista, rimasta sola, ha dato luogo all'ultima forma di gnosi perfettamente secolare: la società opulenta e tecnologica, espressione della borghesia allo stato puro. Sorgendo quest'ultima come dissoluzione del marxismo, ne ha rappresentato lo «scacco», secondo un'espressione tipicamente delnociana, in quanto ha realizzato il compimento dell'opposto della principale delle sue intenzioni dichiarate (il crollo della borghesia).

Quest'ultima forma di gnosi, tutt'ora attiva, rappresenta anche il massimo di tutte le opposizioni al cristianesimo, conservando tutte le negazioni del marxismo (negazione della verità, della natura umana, della libertà, della morale, della religione) e mascherando il suo totalitarismo dietro una facciata di tolleranza e democrazia. Sulla pericolosità della società opulenta e permissiva e sul suo carattere gnostico si ritrovano concordi Del Noce e Samek Lodovici e riteniamo particolarmente

CONCLUSIONI

convincenti le loro critiche dettagliate, dalle quali si deduce l'unitarietà del processo di dissoluzione in atto: la cosiddetta linea progressista mira alla distruzione della società tradizionale, della famiglia, del concetto di diritto naturale, poiché ha in mente un mondo nuovo nel quale l'unica regola deve essere il soddisfacimento di qualsiasi piacere, la possibilità di sciogliersi da qualsiasi legame e l'abolizione di qualsiasi dipendenza.

In continuità con la concezione marxista che vedeva nel matrimonio solo una struttura conseguente all'economia borghese, la nuova gnosi radicale ritiene che l'uomo possa progettare la propria vita e la propria sessualità svincolandosi da qualsiasi legge di natura. La scienza permetterebbe di superare qualsiasi limite, per cui la contraccezione, l'omosessualità, il cambiamento della propria identità sessuale, la fecondazione eterologa, la sessualità di gruppo, le unioni libere, ecc..., sono considerate tutte conquiste di una società finalmente libera e moderna. Anche il controllo sulla procreazione da parte della scienza e l'affermazione dell'indipendenza del concepimento da un rapporto di amore coniugale interno alla famiglia sono visti come una liberazione da vincoli naturali ingiustamente coercitivi: si persegue dunque il mito di poter dare, a chiunque lo desideri, un figlio sano e magari anche con caratteri genetici prestabiliti. Quindi si parla di diritto al figlio, come di diritto alla casa, al lavoro o al benessere per tutti, celibi o nubili, di qualsiasi età, coppie eterosessuali od omosessuali, con paternità o maternità a scelta. Infine la gnosi radicale proclama anche il diritto di stabilire quando una vita, propria o altrui, sia degna di essere vissuta oppure no. Da qui il diritto all'aborto, all'eliminazione di embrioni o feti non desiderati o malati, all'eutanasia propria o di propri familiari.

Questa dunque la «rivelazione» della nuova gnosi: la totale fiducia nella scienza come «toccasana» di ogni male, come «conoscenza superiore» che finalmente libererebbe l'uomo da qualsiasi dipendenza naturale, alla quale si troverebbe costretto per la concezione reazionaria ed autoritaria di una Chiesa tradizionalista, prigioniera dei miti e timorosa di aprirsi alle novità del progresso.

Del Noce e Samek Lodovici hanno mostrato invece come, se si accettasse la concezione scienziata che, in quanto riduzionista, ritiene che dietro ogni desiderio non si nascondono altro che forze cieche della stessa natura materiale, l'uomo verrebbe consegnato ad un relativismo e ad una democrazia senza senso: la società democratica non sarebbe altro che un grande conflitto di interessi particolari, disciplinati dall'unica regola della maggioranza numerica, soggetta a sua volta alle manipolazioni della

CONCLUSIONI

menzogna efficace della comunicazione mediatica, controllata dai gruppi di potere.

L'unico nemico di questa idilliaca società sarebbe costituito solo da coloro che pensano di poter lottare con libertà per cercare e difendere il possesso di una verità. Infatti per i nuovi gnostici, parlare di verità equivarrebbe a cadere automaticamente in una dipendenza autoritaria, poiché non concepiscono che si possa avere rispetto della coscienza degli altri, essendo prigionieri della «logica del sospetto», che proietta il male sempre al di fuori di sé.

Abbiamo visto anche alcuni tentativi di modernizzare il cristianesimo o di conciliarlo con il marxismo (Samek Lodovici per il progressismo teologico e Del Noce per quello politico), fondandosi quest'ultimo su una possibile autonomia dell'ambito politico rispetto a quello religioso. Ma in tal modo veniva ignorata o sottovalutata la forma assoluta che il marxismo riservava per la politica: non c'era spazio per una religione autonoma, poiché questa veniva necessariamente riassorbita dalla politica in un'ottica totalitaria. Anche all'atto pratico, i marxisti accettavano che i cristiani pensassero ad una possibile conciliazione, fintanto che questa significasse adesione dei cristiani al marxismo, ma mai il contrario: di fatto tale adesione ha poi significato spesso un'apostasia dal cristianesimo o una sua interpretazione riduttiva e accomodante, quale era quella modernista.

Per quanto riguarda il processo di secolarizzazione, i nostri due autori hanno forse trascurato un po' di sottolineare gli aspetti positivi che ci sono stati negli ultimi secoli: l'abbandono di un modello teocratico, la desacralizzazione della politica, la distinzione tra legge morale e legge positiva, il riconoscimento del pluralismo e della relativa autonomia dei fini temporali della società possono senz'altro essere visti come elementi utili non solo per lo sviluppo della società civile, ma anche per il recupero e l'approfondimento di un'autentica prospettiva evangelica. La stessa rivalutazione della ragione e della scienza operata dall'illuminismo può essere utilizzata con profitto anche all'interno della scienza teologica. Pensiamo che la non sottolineatura di questi elementi, da parte dei nostri autori, sia da imputare al fatto che negli anni del post-concilio il pericolo maggiore veniva proprio dall'eccesso di ottimismo, da parte dei cristiani, nei confronti di questa cultura moderna.

Infatti molti cristiani non si accorgevano che, per il pensiero progressista, secolarizzazione significava, non gli aspetti positivi elencati sopra, bensì: proclamazione di un'autorivelazione ed un'autoredenzione, assoluta indipendenza da Dio, autonomia completa della politica dalla

CONCLUSIONI

morale, imposizione al cristiano di rinunciare alla verità e di smettere di cercare di far riconoscere come ragionevoli determinati comportamenti morali fondati sulla propria fede, ed uguale imposizione di una revisione del cristianesimo in senso riduzionista e razionalista. Evidentemente questo equivaleva ad accettare una società che negava i diritti più basilari della persona e la fine del cristianesimo.

Concordiamo con i nostri autori nel ritenere che il punto di partenza per uscire dalla mentalità gnostica, permeante a tutt'oggi gran parte della nostra cultura occidentale, sia quello di rifiutare l'agnosticismo falsamente tollerante ed il relativismo gnoseologico e morale, per riconoscere invece il valore della verità, come necessario fondamento per qualsiasi comunicazione e relazione tra gli uomini. In conseguenza delle loro tesi, è necessario riscoprire il senso autentico dell'umiltà, sia come adesione ad una verità che ci si offre, per quanto difficile o scomoda da accettare, che come riconoscimento che ciascuno di noi, debole e soggetto al peccato originale, ha la possibilità concreta di compiere il male; per questo la felicità è un traguardo da conseguire con sforzo virtuoso, e non un diritto da esigere come dovuto.

Infine, il valore della libertà personale si deve fondare sul riconoscimento della dignità di ogni persona, come immagine di Dio, chiamata a compiere responsabilmente il suo ruolo nel mondo; per questo la democrazia non può fondarsi sul relativismo e sul mero conflitto numerico tra volontà inconciliabili, ma deve fondarsi sul riconoscimento di valori umani comuni, il primo dei quali è il rispetto dei diritti fondamentali di ogni persona.

La stringente attualità che mantiene oggi la diagnosi dei nostri due autori è testimoniata dalle parole che il Cardinale Ratzinger, oggi Papa Benedetto XVI, ha pronunciato nell'omelia della S. Messa di apertura del Conclave, il 18 aprile 2005:

“Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore. Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da

CONCLUSIONI

qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo. «Adulta» non è una fede che segue le onde della moda e l'ultima novità; adulta e matura è una fede profondamente radicata nell'amicizia con Cristo. È quest'amicizia che ci apre a tutto ciò che è buono e ci dona il criterio per discernere tra vero e falso, tra inganno e verità [...] San Paolo ci offre a questo proposito - in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde - una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana”.

BIBLIOGRAFIA

1. Scritti di Emanuele Samek Lodovici

1.1 Volumi:

Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea, Edizioni Ares, Milano 1979, 1991.

Dio e Mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino, Edizioni Studium, Roma 1979.

1.2 Saggi:

Frangere giovanili rivoluzionarie, I-IV, in «Fogli», 20-23 (1966-1967).

La presenza di Plotino nel «In Johannis Evangelium» di S. Agostino, in AA. VV., *Contributi dell'Istituto di Filosofia*, I, Vita e Pensiero, Milano 1969, pagg. 1-34.

George Prestige, «Dio nel pensiero dei Padri», in «Rivista di Storia e letteratura religiosa», Firenze 1971, pagg. 144-148.

Sull'interpretazione di alcuni testi della «Lettera ai Galati» in Marcione e Tertulliano, in «Aevum», Milano 5-6 (1972), pagg. 371-401.

Dieci anni di studi sul processo di Gesù e su Gesù e gli zeloti, in «Vita e Pensiero», 6 (1972), pagg. 108-136.

Agostino, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1974, pagg. 445-501.

Sessualità, matrimonio e concupiscenza in S. Agostino, in AA. VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1976, pagg. 212-272.

Marxismo o cristianesimo, Edizioni Ares, Milano 1976.

Tra cosmologia e metafisica. Note sul concetto di cosmo, in AA. VV., *Il demoniaco nella musica*, Giappichelli, Torino 1976, pagg. 101-128.

BIBLIOGRAFIA

El modelo gnóstico como modelo explicativo del feminismo, in AA. VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Atti del «I Simposio Internacional de Teología», Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1979, pagg. 419-428.

La felicità e la crisi della cultura radical-illuministica, in AA. VV., *La crisi della coscienza politica contemporanea e il pensiero personalista*, Atti del Seminario Internazionale di Studi di Montebelluna, a cura di G. Pietrobelli e C. Rossitto, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, pagg. 27-38.

Occorre uno scopo al nostro sapere, in «Prospettive nel mondo», 53 (1980), pagg. 135-143.

Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico, in *Archivio di Filosofia*, Istituto di studi filosofici, Roma 1981, pagg. 469-480.

La sfida al modernismo nell'enciclica Pascendi, in AA. VV., *Cultura scuola e società nel cattolicesimo lombardo del primo novecento*, CE.DOC., Brescia 1981, pagg. 173-188.

La gnosi e la genesi delle forme, in «Rivista di Biologia», 1-2 (1981), pagg. 59-86.

Oltre lo scientismo, per una vera immagine dell'uomo, in *Univ 81*, «Quaderni ICU», Roma, 13 (1981), pagg. 43-48.

Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1 (1982), pagg. 27-46.

Per una cultura della cura, testo postumo in *Scienza del lavoro e scienza della famiglia*, «Quaderni ICU», Roma, 14 (1982), pagg. 29-34.

L'arte di non disperare, testo postumo in «Studi Cattolici», 483 (2001), pagg. 324-329.

2. Opere di Augusto Del Noce utilizzate

Il problema dell'ateismo, Il Mulino, Bologna 1964.

Interpretazione filosofica del surrealismo, in «Rivista di Estetica», X, 1 (1965), Università di Torino, pagg. 22-54.

BIBLIOGRAFIA

Il problema politico dei cattolici, Unione Italiana per il Progresso della Cultura, Roma 1967.

Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, saggio introduttivo a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

L'erotismo alla conquista della società, in AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze 1970, pagg. 11 - 48.

L'epoca della secolarizzazione, Giuffrè, Milano 1970.

Con Ugo Spirito, Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?, Rusconi, Milano 1971.

I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I. Lezioni sul marxismo, Giuffrè Editore, Milano 1972.

Alle radici della crisi, in AA. VV., *La crisi della società permissiva*, Edizioni Ares, Milano 1972, pagg. 110-142.

L'eurocomunismo e l'Italia, Europa Informazioni, Roma 1976.

Dall'illuminismo all'euomarxismo, Documenti del Centro Romano di Incontri Sacerdotali, Roma 1976.

Il marxismo di Gramsci e la religione, Documenti del Centro Romano di Incontri Sacerdotali, Roma 1977.

Il suicidio della rivoluzione, Rusconi, Milano 1978.

Il problema filosofico della violenza, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pagg. 7-12.

Violenza e secolarizzazione della gnosi, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pagg. 195-216.

Il cattolico comunista, Rusconi, Milano 1981.

I cattolici e il progressismo, Leonardo, Milano 1994.

Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti), Giuffrè Editore, Milano 1998.

BIBLIOGRAFIA

3. Scritti su Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce utilizzati

AA. VV., *Augusto Del Noce. Il Problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.

BARBIELLINI AMIDEI G., *Il filosofo che insegnò l'arte della speranza*, in «Corriere della Sera», 28 giugno 2001, pag. 37.

BUTTIGLIONE R., *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 1991.

CASTELLANO D. (a cura di), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

CECI G. - CEDRONI L. (a cura di), *Filosofia e Democrazia in Augusto Del Noce*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993.

MADUELL CREUS O., *La crítica de la sociedad opulenta en Augusto Del Noce*, Tesi dottorale In Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000.

POSSENTI V., *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995.

SAMEK LODOVICI G., *Profili. Emanuele Samek Lodovici*, in «Studi Cattolici», 483 (2001), pagg. 348-351.

TRINGALI M., *Augusto Del Noce interprete del novecento*, Le Chateau, Aosta 1997.

VASALE C. - DESSÌ G. (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996.

4. Scritti sulla gnosi utilizzati e citati

SANT'AGOSTINO, *Polemica con i manichei, Opere*, XIII/1, Città Nuova, Roma 1997.

BAUR F. C., *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen 1835.

BIBLIOGRAFIA

- BESANÇON A., *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano 1981.
- BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1972.
- BLONDET M., *Gli «Adelphi» della Dissoluzione*, Ares, Milano 1994.
- BORGHESI M., *Gioacchino e i suoi figli*, in «30 Giorni», Roma, marzo 1994, pagg. 42-46.
- BORGHESI M., *La gnosi: una fede senza la realtà*, in «30 Giorni», Roma, maggio 1996, pagg. 30-33.
- BORGHESI M., *L'età dello Spirito in Hegel*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- BORGHESI M., *Hegel, maestro di tutti*, in «30 Giorni», Roma, gennaio 1996, pagg. 44-47.
- CENCILLO L., *La espiritualidad cátara*, in B. JIMÉNEZ DUQUE, *Historia de la espiritualidad, III*, Barcelona 1969, pag. 544.
- COHN N., *The Pursuit of the Millennium*, Essentials Books, Fairlawn (NJ) 1957.
- CORNELIS H. - LEONARD A., *Gnosis eterna*, Casal i Vall, Andorra 1961.
- COULIANO I. P., *I miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989.
- DE LUBAC H., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore, I. Dagli Spirituali a Schelling*, Jaca Book, Milano 1981; *II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, ivi 1984.
- FILORAMO G., *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1980.
- FILORAMO G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- FILORAMO G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- GIUSTINO, *Le apologie*, Città Nuova, Roma 2001.
- GRANT R. M., *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976.

BIBLIOGRAFIA

HARNACK A. VON, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924.

IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, in P G XVI/3, 3018-3454.

INNOCENTI E., *La gnosi spuria, I. Dalle origini al seicento*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 2003.

INTROVIGNE M., *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993.

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Introduzione e traduzione di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981.

JONAS H., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.

KOSLOWSKI P., *La gnosi cristiana come altro illuminismo*, in «Acta Philosophica», 1 (1992), pagg 37-53.

LABRECQUE C., *Le sette e le gnosi*, Ancora, Milano 1987.

LE GUILLOU M. J., *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979.

LUPIERI E., *Lo gnosticismo*, in *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città nuova, Roma 1989.

MAGRIS A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997.

MATHIEU V., *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972.

MURA G., *Scienza dell'anima come scienza archetipica: il caso James Hillman*, in AA. VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004.

ORBE A., *Cristologia gnostica voll. 1,2*, EDICA, S. A., Madrid 1976.

PELLICANI L., *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975.

PELLICANI L., *Rivoluzione e totalitarismo*, Marco Editore, Cosenza 2004.

PLOTINO, *Enneadi*, traduzione con testo greco a fronte di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA - PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo Portatore dell'Acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, Città del Vaticano 2003.

BIBLIOGRAFIA

- QUISPEL G., *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zurigo 1951.
- RAVERA M., *Idealismo e gnosticismo in F. C. Baur*, in «Annuario Filosofico», 2 (1986), pagg. 139-161.
- REEVES M. - GOULD W., *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- REITZENSTEIN R., *Die ellenistischen Mysterienreligionen*, Teubner, Leipzig 1927.
- RUDOLPH K., *La Gnosi*, Paideia, Brescia 2000.
- SACCHI M. E., *El Apocalipsis del ser. La gnosis esotérica di Martin Heidegger*, Basileia, Buenos Aires 1999.
- SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il melangolo, Genova 1986.
- TAUBES J., *Abendländische Eschatologie*, tr. it.: *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.
- TOPITSCH E., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin 1966.
- TOPITSCH E., *Per una critica del marxismo*, Bulzoni Editore, Roma 1977.
- VASSALLO P., *Ritratto di una cultura di morte. I pensatori neognostici*, M. D'Auria Editore, Napoli 1994.
- VIGNA A., *La rivoluzione postmoderna*, in «Studi Cattolici», 493 (2002), pagg. 213-218.
- VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.
- VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990.

5. Altri scritti utilizzati e citati

- AA. VV., *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo, Milano 1965.
- AA. VV., *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1987.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Enciclopedia Filosofica*, EDIPEM, Novara 1979.
- AA. VV., *Il libro nero del comunismo*, Mondadori, Milano 1998.
- ADORNO T. W. - HORKHEIMER M., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.
- ALBERONI F., *Consumi e società*, Il Mulino, Bologna 1967.
- ALBERONI F., *Statu nascenti*, Il Mulino, Bologna 1968.
- ARTIGAS M., *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Ares, Milano 1993.
- BALBO F., *Opere*, Boringhieri, Torino 1966.
- BETTETINI G. - FUMAGALLI A., *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- BIHLMAYER K. - TUECHLE H., *Storia della Chiesa, Vol. 2*, Morcelliana, Brescia 1983.
- BORGHESI M., *Postmodernidad y cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.
- BORGHESI M., *La secolarizzazione della cultura contemporanea, relazione al Convegno «Cristianismo in una cultura postsecular»*, ottobre 2003, Università di Navarra, Pamplona.
- BRETON A. - BÉDOUIN I.L., *Storia del surrealismo dal 1945 ai nostri giorni*, Schwarz, Milano 1960.
- BULTMANN R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985.
- CARPINELLI C., *Donne e famiglia nella Russia Sovietica dagli anni Venti agli anni Quaranta*, in AA. VV., *Problemi della transizione al socialismo in URSS*, La Città del Sole, Napoli 2004.
- COCCHI M. - MONTESI P., *Per una storia della sinistra cristiana*, Coines, Roma 1974.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

BIBLIOGRAFIA

- CORDERO F., *Gli Osservanti*, Giuffrè, Milano 1967.
- CORDERO F., *Risposta a monsignore*, De Donato, Bari 1970.
- COTTA S., *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila 1978.
- COTTA S., *Dal primato della prassi all'anomia. Una interpretazione filosofica della crisi odierna*, in «Acta Philosophica», I/6 (1997), pagg. 39-52.
- COTTIER G. M. M., *L'ateismo del giovane Marx*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- CRUZ CRUZ J., *Filosofía de la historia*, EUNSA, Pamplona 1995.
- D'AGOSTINO F., *La tolleranza difficile*, in «Acta Philosophica», 5 (1996), pagg. 21-29.
- DE MAISTRE J., *Éclaircissement sur les Sacrifices*, in *Oeuvres*, Lione 1982, t. V.
- DUSO G. (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988.
- ENGELS F., *Ludwig Feuerbach e il punto di arrivo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- ENGELS F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. D. della Terza, Editori Riuniti, Roma 1971.
- ERBA A. M. - GUIDUCCI P. L., *La Chiesa nella Storia*, ELLEDICI, Torino 2003.
- FAZIO M., *Storia delle idee contemporanee*, Apollinare Studi, Roma 2001.
- FINETTI U., *La resistenza cancellata*, Edizioni Ares, Milano 2003.
- FLAVIO GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica*, 2 voll., Mondadori, Milano 1974.
- GALEAZZI U., *La scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1978.
- GENTILE E., *Le religioni della politica*, Laterza, Roma - Bari 2001.
- GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994.
- GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005.

BIBLIOGRAFIA

- GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975.
- HEER F., *Europa madre delle rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- KIERKEGAARD S., *La malattia mortale*, Tascabili Economici Newton, Roma 1995.
- KIERKEGAARD S., *Diario 1854-1855, Vol. 11*, Morcelliana, Brescia 1982.
- KRAUS K., *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972.
- KRIEGER A., *Le grands procès dans les système communistes*, Gallimard, Paris 1972.
- KÜNG H., *Incarnazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972.
- KÜNG H., *Infallibile?: una domanda*, Anteo, Bologna 1970.
- KÜNZLI A., *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien-Frankfurt-Zürich 1966.
- KUX E., *Karl Marx. Die revolutionäre Konfession*, Erlenbach-Zürich e Stuttgart, 1967.
- LASKI H. J., *Reflections on the Revolution of our Time*, London 1943.
- LIVERANI P. G., *Dizionario dell' Antilingua*, Ares, Milano 1993.
- LIVI F., *Il miraggio della liberazione totale. Cinquant'anni di surrealismo*, in «Studi Cattolici», 164 (1974), pagg. 604-609.
- LÖWITH K., *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991.
- MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1963.
- MARITAIN J., *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1973.
- MARITAIN J., *Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- MARX K. H., *Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, trad. it. di A. Sabetti, *Democrito e Epicuro. Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15.4.1841*, La Nuova Italia, Firenze 1979.
- MARX K. H., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione. Opere*

BIBLIOGRAFIA

scelte, Editori Riuniti, Roma 1969.

MARX K. H. – ENGELS F., *La sacra famiglia*, Rinascita, Roma 1954.

MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, 8 voll., a cura di E. Ciccotti, Società Editrice Avanti, Milano 1914.

MASTRORIGO L., *Eric Voegelin: decadenza e ordine politico*, Città Nuova, Roma 1994.

MATHIEU V., *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milano 1978.

MATHIEU V., *Cancro in Occidente*, Editoriale Nuova, Milano 1980.

MATHIEU V., *Storia della filosofia e del pensiero scientifico, vol. 3*, La Scuola, Brescia 1979.

MERFELD M., *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Feltrinelli, Milano 1974.

MESSORI V., *Pensare la storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992.

MOORE G.E., *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964.

MOORE G.E., *Ethics*, F. Angeli, Milano 1982.

MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Parigi 1963.

MORRA G., *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976.

NEUMANN S., *Permanent Revolution. Totalitarianism in the Age of International Civil War*, London-Dunmow 1965.

OCARIZ F., *Il marxismo. Ideologia della rivoluzione*, Edizioni Ares, Milano 1977.

PAYNE R., *Marx*, London 1968.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

POSSENTI V., *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1984.

BIBLIOGRAFIA

- PRZYWARA E., *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1978.
- REALE G. - ANTISERI D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi, Vol. 3, La Scuola, Brescia 1989.*
- REICH W., *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1969.
- ROCHER G., *Le changement social*, Seuil, Parigi 1968.
- RODANO F., *Il pensiero di Lenin da «ideologia» a «lezione»*, Stampatori, Torino 1980.
- ROUSSEAU J.-J., *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol II, Laterza, Roma-Bari 1994.
- SALA G. B., *Essere cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Alba 1975.
- SCHILLER H., *Mass Communications and American Empire*, Boulder, Colo., Westview Press, 1992.
- SULLEROT E. (a cura di), *Il fenomeno donna*, Sansoni, Firenze 1978.
- TROCKIJ L., *Defense du terrorisme*, Ed. da la Nouvelle Revue Critique, 1936.
- THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998.
- TODISCO O., *Marx e la religione*, Città Nuova, Roma 1975.
- VOEGELIN E., *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1986.
- ZOLLA E., *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, aprile 1964.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. Cenni biografici su Samek Lodovici.....	2
2. Cenni biografici su Del Noce	3
3. La gnosi contemporanea.....	5
4. Metodo e divisione del lavoro	6
CAPITOLO 1	
RADICI STORICHE DELLA GNOSI MODERNA.....	9
1.1 ORIGINE E DEFINIZIONE DI GNOSI.....	9
1.1.1 Vera e falsa «gnosi»	9
1.1.2 Gnosi e gnosticismo.....	12
1.1.3 Fusione tra Oriente ed Occidente	15
1.1.4 L'apocalittica giudaica	17
1.1.5 Una nuova religiosità.....	19
1.1.6 Elementi per un bilancio.....	20
1.2 TEMI CARATTERISTICI DELLO GNOSTICISMO.....	22
1.2.1 Teologia.....	22
1.2.2 Cosmologia.....	23
1.2.3 Antropologia	24
1.2.4 Escatologia.....	25
1.2.5 Vita sociale.....	26
1.2.6 Altri elementi	27
1.3 CONTINUITÀ E NOVITÀ DELLA GNOSI CONTEMPORANEA.....	30
1.3.1 Le influenze gnostiche	30
1.3.2 La gnosi contemporanea.....	40
1.4 MOVIMENTI GNOSTICI NELLA STORIA.....	44
1.4.1 Simon Mago.....	44
1.4.2 Basilide e Carpocrate.....	45
1.4.3 Marcione	46
1.4.4 Valentino.....	47

INDICE

1.4.5 Altri gruppi dei primi secoli.....	48
1.4.6 Mandeismo	49
1.4.7 Manicheismo	49
1.4.8 Catari e Albigesi.....	50
1.4.9 Gioacchino da Fiore.....	51
1.4.10 Rinascimento e Riforma	53
1.4.11 Illuminismo e romanticismo	56
1.4.12 Idealismo.....	58
1.4.13 Marxismo	63
1.4.14 Correnti esistenzialistiche.....	65
CAPITOLO 2	
LA GNOSI MARXISTA RIVOLUZIONARIA.....	69
2.1 L'AVVENTO DEL NUOVO MONDO.....	69
2.1.1 Una «nuova gnosi»	70
2.1.2 La ridivinizzazione della politica	74
2.1.3 L'immanentizzazione dell' <i>eschaton</i> cristiano	81
2.1.4 Il marxismo come religione atea.....	88
2.1.5 Anticipazioni gnostiche del pensiero di Hegel e di Marx	91
2.1.6 Una strategia di potenza.....	96
2.1.7 Il rivoluzionario gnostico.....	102
2.2 LA RIVOLUZIONE MARXISTA NELLA STORIA.....	107
2.2.1 Leninismo e stalinismo	109
2.2.2 L'interpretazione alterata della storia contemporanea.....	114
2.2.3 La corruzione del linguaggio come corruzione della memoria storica ...	117
2.2.4 La svalutazione del diritto.....	122
2.2.5 La dissoluzione della famiglia	127
CAPITOLO 3	
LA SECOLARIZZAZIONE DELLA GNOSI.....	137
3.1 ALTERNATIVA E CONTINUAZIONE DELLA GNOSI MARXISTA.....	137
3.1.1 Comune origine di fascismo e antifascismo.....	142
3.1.2 Da Gentile a Gramsci	147
3.1.3 Il rivoluzionarismo	152
3.2 LA DISSOLUZIONE DELLA GNOSI MARXISTA.....	156
3.2.1 L'evoluzione dello storicismo marxista	157
3.2.2 L'esito del pensiero gramsciano: il suicidio della rivoluzione.....	159

INDICE

3.2.3 La rivoluzione sessuale di Reich.....	161
3.2.4 Il surrealismo.....	163
3.2.5 Le negazioni del marxismo	165
3.3 II CARATTERI DEL NEOILLUMINISMO PERMISSIVISTA.....	170
3.3.1 Il riduzionismo.....	172
3.3.1.1 Il riduzionismo sociologico.....	173
3.3.1.2 Il riduzionismo genetico	175
3.3.1.3 Il riduzionismo neodarwiniano	178
3.3.2 La nuova morale	180
3.3.3 Un modello gnostico per il femminismo	183
3.3.4 Una cultura di morte.....	186
3.3.5 Il carattere totalitario dello scientismo.....	188
3.4 ALTRE CRITICHE ALLA SOCIETÀ TECNOLOGICA.....	196
3.4.1 “Il tramonto degli ideali tradizionali” di Ugo Spirito	196
3.4.2 La Scuola di Francoforte	202
3.4.3 Il revisionismo marxista.....	205
3.4.4 Prospettive di uscita dalla gnosi.....	207
CAPITOLO 4	
IL PROGRESSISMO CATTOLICO	211
4.1 IL PROGRESSISMO NEOMODERNISTA.....	213
4.1.1 Tendenze gnostiche della teologia	213
4.1.2 Progressismo e modernismo	217
4.1.3 L’interpretazione di Maritain.....	224
4.2 IL CATTOLICO COMUNISTA.....	232
4.2.1 Origine del movimento dei cattolici comunisti	232
4.2.2 I due momenti del pensiero di Felice Balbo	236
4.2.3 Franco Rodano e il compromesso storico	239
4.3 CENNI SUL PROBLEMA POLITICO DEI CATTOLICI.....	246
4.3.1 Primato della causalità ideale e interpretazione della modernità.....	246
4.3.2 Democrazia fondata sulla persona	248
4.3.3 Le conseguenze della fede nell’agire politico	252
CONCLUSIONI.....	255
BIBLIOGRAFIA	265

INDICE

1. Scritti di Emanuele Samek Lodovici	265
1.1 Volumi:.....	265
1.2 Saggi:	265
2. Opere di Augusto Del Noce utilizzate.....	266
3. Scritti su Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce utilizzati	268
4. Scritti sulla gnosi utilizzati e citati.....	268
5. Altri scritti utilizzati e citati.....	271
INDICE.....	277