

5

STORIE DI IERI E DI OGGI

5. 1 I nodi del presente

5.1.1 Dal misticismo al Romanticismo

"Tutti i nodi tornano al pettine": vecchio proverbio sempre valido, almeno per chi non veda nella storia un processo razionale che, di sintesi in sintesi, conduca l'uomo in una direzione tragiurabile. In questa visione, il passato è qualcosa di definitivamente inserito nelle fondamenta del presente, salvo le solite scorie lasciate per strada. Poiché però la storia non è Storia della Ragione, ma dei contingenti rapporti di forza che di volta in volta privilegiano come possibile una sola delle tante alternative, ne consegue che la storia delle alternative rifiutate, cioè dei "vinti", corre parallela a quella ufficiale dei "vincitori": pronta sempre a riemergere dalle oscure segrete, ove si pensa di averla liquidata, non appena si incrinano le mura della babelica Torre del Progresso. In una storia che è costruzione comune di tutti, le scorie lasciate per strada sono perciò i nodi irrisolti che tornano sempre al pettine.

La morte dell'eresia fu celebrata con la nascita delle nuove ortodossie protestanti, appoggiate, come la vecchia ortodossia cattolica, dalle emergenti costruzioni statali accentrate. Queste, alla metà del XVI secolo, mettono fine al processo di rinnovamento sociale iniziato cinque secoli prima, la cui crisi aveva trovato espressione ideologica nelle correnti profondamente eversive del Libero Spirito e del Millenarismo. Sin da quel momento perciò, la nuova ortodossia della Riforma lascia al

proprio margine i residui dello spiritualismo, la cui potenziale pericolosità è accertata, ma la cui incidenza è ormai nulla.

A partire da Schwenckfeld, e, soprattutto, da Sebastian Franck,¹ si sviluppa la teologia negativa dei mistici e dei teosofi germanici, profondamente critica nei confronti della mediazione sacerdotale. Essa è intesa ad una comprensione simbolica degli eventi della caduta e della Redenzione, ad un rapporto diretto dell'anima con Dio, che continuamente Si rivela in una Chiesa talmente spirituale da non conoscere confini tra le religioni.

Weigel (1533-1588) sottolinea su questo punto il ruolo di una conoscenza immediata in grado di superare la soggettività del giudizio, e di condurre ad una illuminazione valida per tutti. Il Dio di questi spiritualisti, che discende dal Neo-platonismo e che è un Nulla dal quale tutto promana, è conoscibile soltanto allorché Si fa persona nell'uomo spirituale. C'è, in Weigel, l'intuizione di una "corporeità" dello spirito, destinata a fare molta strada nella discendenza del Romanticismo.²

Altra fonte di pensiero eteronomo che entra a far parte della cultura europea col Rinascimento, è data dal fenomeno del cabbalismo cristiano: un fenomeno che ha la sua origine negli Ebrei convertiti, come il siciliano Abdul Faradj (Raimondo Moncada) insegnante ebraico di Pico della Mirandola; ma, più ingenerale, negli stretti contatti che si stabiliscono con i cabbalisti spagnoli dopo l'esodo del 1492. Ricordiamo i nomi di Eugenio da Viterbo e del Reuchlin, autore di una importante esposizione cristianizzata della *Qabbalah*, alla metà del '500. La cultura europea ne rimase segnata sino al XVIII secolo, e la *Qabbalah*, insieme all'alchimia, esercitò un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella persistenza delle correnti di pensiero non razionaliste, che confluirono poi nel Romanticismo.³

¹ Vedi A. Koyré, *cit.*

² Su Weigel, vedi anche A. Faivre, *Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque allemand*, "Revue d'Histoire des Religions", CXCVI, 1979.

³ Sul cabbalismo cristiano, vedi *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, raccolta di studi aperta da un articolo di G. Scholem, e relativa agli sviluppi di questa corrente in Italia, Francia, Inghilterra (dove influenzò anche il pensiero di Newton) e Germania. Il più importante testo di *Qabbalah* cristiana,

La tradizione non razionalista, nella quale trova rifugio l'emarginazione culturale a partire dal XVI secolo,⁴ confluisce nell'opera di Jacob Böhme (1575-1624) che resta un caposaldo per futuri sviluppi.⁵ In Böhme l'origine di tutto è nel Non-fondato (*Ungrund*) dal quale scaturisce la vita dell'Universo, come eterna, irrisolvibile tensione di opposti: il mondo non è dunque se non l'aspetto esteriore del divino. Il Male stesso, per Böhme, appartiene alla duplicità del fuoco divino iniziale. Si possono notare, complessivamente, forti analogie tra il pensiero di Böhme e la *Qabbalah* di Luria, analogie che verranno raccolte più tardi nel pensiero di Oetinger (1702-1782).

Con riferimento ad entrambi questi precedenti, Oetinger trarrà la conseguenza, pienamente ripresa da Schelling, che la corporeità rappresenta l'evoluzione finale del divino. Questa evoluzione parte da un atto di pura libertà: l'unica necessità relativa a Dio è il Suo desiderio di rivelarsi.⁶ Contrariamente all'intellettualismo che contraddistingue da sempre il Razionalismo, Oetinger e Böhme mettono la volontà all'origine delle cose, prima cioè dell'Intelletto, secondo la precisa tradizione cabbalistica. Nella stessa tradizione luriana deve collocarsi anche la conclusione che il solo Dio importante per l'uomo è quello che in lui si rivela, non l'inaccessibile *Ungrund* o *En Sof*: tanto Böhme quanto Oetinger riconducono quindi la conoscenza di Dio nell'ambito esistenziale.

il *De arte cabbalistica* di J. Reuchlin, è stato stampato in francese da Aubier Montaigne (Paris, 1973) sotto il titolo *La kabbale*.

⁴ Vedi A. Faivre, *cit.*, p. 177 sgg. Rivendicazioni sociali e politiche si intrecciano nella minuta nobiltà e nel proletariato urbano. Il Faivre sottolinea il carattere controcorrente di un pensiero rivolto al passato in materia economico-sociale, rivelando con ciò una radicale emarginazione dagli eventi storici.

⁵ Il Böhme ebbe un vasto seguito non soltanto in Germania, ove esercitò un'influenza determinante sul Romanticismo, ma anche in Inghilterra: suo attento lettore fu Isacco Newton.

⁶ Manifestazioni dialettiche di questo desiderio iniziale, sono l'attrazione e la repulsione: termini che Newton riprenderà da una traduzione inglese di Böhme trasformandoli in concetti della fisica; vedi E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwiss. Klasse", 1970, n° 12, p. 73.

Böhme e Oetinger hanno esercitato una precisa influenza sul pensiero di Schelling,⁷ e, più in generale, sul Romanticismo tedesco, che raccoglie in sé anche l'eredità ermetica ed alchemica, in particolare attraverso la tradizione rosicruciana. Sarà dunque a partire dal Romanticismo tedesco, tanto più dopo la sua scoperta del pensiero vedico, che maturerà la critica radicale del Razionalismo come critica di un sapere meramente concettuale, di un sapere parcellizzato che non risponde alle fondamentali domande sul significato dell'uomo nel mondo.⁸

5.1.2 *La tradizione ermetica*

In una raccolta di saggi così celebre, da essere ormai la premessa di ogni esame dell'episteme rinascimentale, il Garin⁹ ri-

⁷ E. Benz, *Theogony and Transformation in Schelling*, in *Man and Transformation*, cit.

⁸ Questo conservarsi, nel Romanticismo, di un episteme globale di stampo neoplatonico e di origine medievale, pur nell'ambito delle moderne scienze naturali, è messo in luce dal Benz, *Theologie der Elektrizität*, cit.

⁹ E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954. A nostro avviso, il solo punto circa il quale la posizione del Garin può ritenersi "datata", è la sua identificazione del Medioevo come un "universo conchiuso, astorico, atemporale, immoto, senza possibilità, definito" (p. 158) con ciò riferendosi esclusivamente alla sua ideologia egemone, cioè alla teologia espressa nei termini del Razionalismo classico. Nella nostra esposizione ci siamo sforzati di mostrare che questo è il frutto delle scelte dell'ortodossia sin dal II secolo, e che *la novità del Medioevo* è una lunga lotta dei ceti emergenti per la rottura di questo ordine ideologico ereditato. Nel Rinascimento, che viene al termine di una lunga serie di moti ereticali medievali, innestati sul rinato Neoplatonismo, parla sì, come sostiene il Garin, una cultura nuova: ma una cultura maturata a seguito di quelle lotte e di quella rivoluzione sociale. Il nuovo razionalismo astratto e immobile che domina il successivo secolo XVII, costringendo alla semi-clandestinità gli eredi del Rinascimento, è legato non casualmente alla violenta reazione aristocratica e al nuovo assolutismo, che si impongono, con lo Stato accentrato, sulle paurose forze eversive scatenatesi con la fine del Medioevo: vedi i moti anabattisti. Ogni razionalismo di ogni tempo, è l'espressione ideologica della normatività di un ordine costituito.

cordava il ruolo fondamentale dell'Ermetismo nella nascita della moderna cultura e del pensiero scientifico. Il Garin sottolineava come la filosofia del Rinascimento vivesse non già nelle astratte concettualizzazioni di sedicenti filosofi, ma nel "fare" creatore dei poeti e degli artisti. Questa "metafisica dell'uomo creatore", come egli la definisce, è la diretta conseguenza del sapere ermetico, che trova l'apoteosi nell'Ermete Trismegisto campeggiante nel Duomo di Siena. Per il pensiero ermetico, l'uomo è infatti un microcosmo che ripete in sé le leggi del Macrocosmo: al confine tra Dio e la materia, egli è una potenza che prosegue l'opera della Creazione modificando la realtà, facoltà che gli è concessa perché una sola è la Legge del cosmo, tanto nello spirituale come nel materiale - mondi separati soltanto per un sapere che si arresta alla superficie - onde lo Spirito può agire sulla materia, la psiche sul corpo.

Nonostante la brusca virata operata nell'ambito del sopravveniente Razionalismo del XVII secolo, quando la scienza vorrà deliberatamente disconoscere le proprie origini per avviare il corso che la caratterizzerà sino agli inizi del nostro secolo, è precisamente in questo pensare magico che nascono le moderne scienze naturali, frutto di un rapporto sperimentale col mondo che è figlio della magia e dell'astrologia.

Illuminanti sono le considerazioni del Garin (*cit.*, pp. 158-159) su queste scienze: "Esse furono le scienze degli 'esperimenti'. Sul piano dell'ordinata scala degli esseri, sul piano della ragione, ogni possibilità è esaurita, il futuro è integralmente assorbito dal passato; l'esperienza è un non senso, perché la rigorosa catena sillogistica abbraccia senza residui la totalità degli enti. Per questo la contingenza sperimentale non può aver luogo che nell'infrarazionale; e poiché tutto il mondo del Signore è una casa linda e ordinata, l'esperienza ha sede nel regno del male, di ciò che è ricacciato nell'abissale prologo del mondo, o nell'inferno che accoglie quanti si sono estraniati dal mondo. Un primato della logica, un carattere privilegiato della matematica, che venga a porsi come la condizione *a priori* del cosmo, rischia di distruggere l'uomo, la storia, e, alla fine, Dio

stesso. o, almeno, il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio padre che sta nei cieli, il Dio persona, il Dio uomo."

Si noti, anche in questo caso, l'insistenza su un Dio rivelato - sia esso il Dio d'Israele o il Dio fatto uomo - che è, per l'appunto, il Dio dei cabbalisti; un Dio che pone la Volontà, e non l'Intelletto, all'origine del mondo, in ciò ripetendo il fondamentale tema neo-platonico¹⁰ e mostrando l'eterna ascendenza neo-platonica di ogni eresia, che tale è in rapporto al Razionalismo classico che informa l'ortodossia.

Il saper e rinascimentale è anti-razionalista, si batte contro quel divorzio, che sarà operato dal Razionalismo cartesiano, tra "raziocinare puro.....scientifico, e forze oscure, vitali" (Garin, *cit.*, p. 167). Si nega cioè quella figura che nascerà a nuova vita con la scienza classica, dal XVII al XIX secolo, di un soggetto "esterno", meramente contemplante, la cui Ragione si fa impersonale in conformità ad un'astratta Ragione universale. In questo, l'astrologia operava per una umanizzazione del mondo; infatti la discussione sull'astrologia "rispecchia, esasperata, la difficoltà centrale della nuova cultura umanistica: perché la scienza umana sia valida, sono necessarie ferree leggi di natura; ma se esistono leggi di natura universali e necessarie, com'è possibile un'attività umana libera e creatrice?"¹¹

I due ultimi pilastri di questo pensiero, all'inizio del XVII secolo, sono Giordano Bruno e i misteriosi Fratelli della Rosa-croce.¹² Giordano Bruno, questo grande attardato ormai in controttempo, è l'anti-aristotelico per eccellenza, il nemico dei "pedanti" e dei "grammatici", perché rifiuta una scienza fondata

¹⁰ L'innovazione del Neo-platonismo, rispetto al Razionalismo classico, consiste infatti nel porre all'inizio non già l'Intelletto, ma la Volontà: perché l'Uno di Plotino non pensa, fa (cfr. *Enneadi*, V, 6; 1-2). Questo può spiegare le ragioni per le quali la speculazione ebraica della *Qabbalah*, fondata su un Dio che è Volontà, si sia potuta impostare sul Neo-platonismo; del resto, per il Cruz Hernandez, *El neoplatonismo y la constitución de la filosofía arabe*, Atti del Congresso internazionale sul tema *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1970, *ivi.*, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, all'origine del Neo-platonismo è l'Ebreo ellenizzante Filone di Alessandria.

¹¹ E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976, p. 29.

¹² Vedi F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1981; della stessa, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino, Einaudi, 1976.

sugli steccati del pensiero concettuale, e vuole scoprire nell'Universo un infinito corpo vivente. Del resto, come nota la Yates (*Giordano Bruno, etc.*, cit., p. 275) egli fu fortemente influenzato dal *Fons Vitæ* di Ibn Gabirol. Nemico dell'aristotelismo in tutti i suoi aspetti,¹³ e degli studi umanistici che vanno soppiantando il primato della filosofia,¹⁴ egli porta con sé la concezione rinascimentale di un'arte che è al tempo stesso filosofia.¹⁵ Secondo la Yates (*ivi*, pp. 446-447) l'eredità bruniana in Inghilterra potrebbe essere all'origine della Massoneria, cioè del passaggio dell'Ermetismo a forme di organizzazione segreta, secondo la sua forzata tendenza a "latomizzarsi", rivelata anche dal fenomeno dei Rosacroce (*ivi*, p. 439).

Questo singolare fenomeno, che si colloca all'inizio del XVII secolo, si riconnette ad un movimento politico-religioso che ruota attorno al Principe Elettore del Palatinato, Federico V, e alla moglie Elisabetta, figlia di Giacomo I Stuart.¹⁶ Ispirato al pensiero ermetico e a Giordano Bruno, questo movimento si proponeva la pace e la tolleranza nell'ambito di una religiosità universale; al riguardo occorre non dimenticare il disgusto provocato, negli spiriti più illuminati d'Europa, dalla stupida ferocia delle guerre religiose. Gli ideali di questo movimento, tra-

¹³ Rilevante la sua opposizione all'influenza aristotelica sull'estetica, che dominerà il XVII secolo tenendo a battesimo esperienze in sé diverse come il Classicismo e il Barocco. Negli *Eroici furori* (Dialogo I) si legge infatti: "la poesia non nasce da le regole.....ma le regole derivano da le poesie: e però tanti son geni e specie di vere regole, quanti son geni e specie di veri poeti". Torna qui, in perfetta coerenza con le origini di questo pensiero, l'estetica dello pseudo-Longino, originatasi nella cerchia filoniana.

¹⁴ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 277. La Yates sviluppa inoltre alle pp. 181-183 l'analisi della contrapposizione tra "mentalità romana" e "mentalità greca", alla quale farebbe capo Giordano Bruno.

¹⁵ È interessante notare che, a partire dallo sviluppo del Razionalismo cartesiano, inizierà il dramma dell'introvabile collocazione dell'arte nell'ambito della conoscenza; anche quando un posto le verrà assegnato nel XVIII secolo con il Baumgarten, essa resterà tuttavia una sorta di "conoscenza inferiore", sino al Croce, rispetto a quella del filosofo, erede del teologo. Come vedremo oltre, saranno per converso gli artisti ad operare la rivoluzione del pensiero nel XX secolo.

¹⁶ Vedi F.A. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, cit.; A. Faivre, *Rosicruciana*, in "Revue d'Histoire des Religions", CXC, 1976.

sferitosi con Federico V (divenuto Re di Boemia) nella Praga già di Rodolfo II, crocevia dell'Ermetismo europeo, furono annientati dagli Asburgo nel 1620 con la battaglia della Montagna Bianca, primo atto della assurda Guerra dei Trent'anni che devastò l'Europa sino ad estremi limiti.

Tre furono i Manifesti della misteriosa setta dei Rosacroce, e circolarono in Europa destando vivo scalpore, aspettative e inquietudini: la *fama Fraternitatis*, nota in manoscritto dal 1612 e stampata nel 1614; la *Confessio Fraternitatis*, del 1615; e le *Nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*, del 1616. Vi si favoleggiava di una fantomatica e segretissima setta fondata molto tempo prima dal Fratello C.R.C., animata dal desiderio di conoscenza e dall'amore, circolante per il mondo.

Il momento nel quale questi documenti venivano alla luce coincideva con la morte del Rinascimento tra gli spasmi della caccia alle streghe, un fenomeno più politico e sociale che non religioso.¹⁷ Le scienze naturali dovettero togliere rapidamente il sospetto che gravava su di esse, facendo dimenticare le proprie origini nella magia, nell'alchimia, nell'astrologia. Cartesio, sospettato per essersi trovato a Praga ed aver vagato per l'Europa, tenne subito a stabilire le distanze e ad evitare una nazione assolutista, come la Francia dei suoi giorni.

Pure, il fenomeno rosicruciano, che si intreccia con la nascita delle società segrete tra le quali la Massoneria, interesserà di-

¹⁷ Per la Yates (*L'illuminismo, etc.*, cit., p. 265) la caccia alle streghe è l'altra faccia del progresso scientifico. Certamente, il neonato Razionalismo cartesiano, che fornì l'ideologia e gli strumenti alla nascente ricerca scientifica, ha la conseguenza di espungere il diverso-da-sé nel buio dell'irrazionale. Tuttavia il fenomeno è prevalentemente sociale e politico: abbiamo già fatto cenno alla nascita del ghetto folklorico; a questo aggiungiamo le osservazioni del Kamen, *Il secolo di ferro*, Bari, Laterza, 1975, pp. 309-326. La ferocia della persecuzione non nacque dall'opera dell'Inquisizione, e, per il resto, già allora si sapeva che dietro il fenomeno v'era soprattutto la malattia. La maggiore opposizione alle condanne al rogo venne dai cattolici; la maggiore persecuzione venne dall'autorità statale e dall'odio sociale. Anche il Kamen osserva la coincidenza tra il fenomeno e l'inizio dell'età moderna; in precedenza abbiamo riportato il giudizio del Fossier sul carattere repressivo delle formazioni statali che emergono alla metà del XVI secolo, ponendo fine allo slancio innovatore del Medioevo.

rettamente uomini come Leibniz e come Newton, e fu all'origine degli scopi scientifici della Royal Society.¹⁸ Il XVIII secolo germanico pullula di circoli segreti ispirati all'ideale rosicruciano; esso fa parte del generico fermentare di quei circoli massonici non tradizionali cui accennammo a proposito di Junius Frey.¹⁹ È qui che si opera la saldatura con la teosofia e l'alchimia di Böhme e Oetinger.

5.1.3 *Una ragione di ferro*

Il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è certamente uno dei più tetri d'Europa: "Il secolo di ferro", così l'ha definito il Kamen (*cit.*) sulle testimonianze degli stessi protagonisti. Il moto ascensionale termina con la metà del XVI secolo: crisi economiche e demografiche si manifestano in sintonia con l'affermarsi dell'assolutismo. Il XVII secolo conosce un fenomeno di continuo aumento del costo della vita, accompagnato dalla diminuzione dei salari reali: per conseguenza, è diffusa la denutrizione che predispone alla altissima mortalità in coincidenza con le epidemie.

Aumenta, al contrario, il provento della rendita immobiliare come risposta al fenomeno inflazionistico, anche se è difficile stabilire sino a che punto ad esso corrisponda anche un aumento in termini reali. Come sempre, in regime di inflazione si determinano fenomeni di arricchimento e di pauperizzazione generati dalla speculazione, mentre i necessari sforzi di razionalizzazione economica nelle campagne, danno origine a torme di contadini ridotti alla mendicizia. I mendicanti rappresentano ormai una massa che prende d'assedio le città: nel tentativo di

¹⁸ Ci spiace chiudere in poche righe un argomento-chiave per la nascita dell'Illuminismo, intorno al quale si agitò la cultura europea; per quanto esula dalle nostre strette esigenze rimandiamo al testo della Yates.

¹⁹ A. Faivre, *Rose-croix et Rose-croix d'or en Allemagne de 1600 à 1786*, "Revue d'Histoire des Religions", CLXXXI, 1972.

risolvere localmente i problemi, lo Stato o i Comuni intervengono con metodi che configurano un vero e proprio rapporto schiavistico.²⁰

In una società che, tra poveri, briganti, e disertori dei mille eserciti e delle atroci guerre tra gli Stati assolutisti, è divenuta una società in larga parte di sradicati, il mantenimento dell'ordine diviene una spietata prassi di Stato. Con ogni mezzo, dalla reclusione al patibolo, sono perseguitati tutti coloro che appaiono ai margini di questa società malsicura e angosciata; e, se la persecuzione è gestita dalle Autorità, non per questo manca il consenso delle folle.

Con il XVII secolo si assiste a fenomeni che preludono la successiva evoluzione industriale: si formano concentrazioni di capitali in relazione ai commerci, specialmente in quelle oasi di libertà come Amsterdam, ove i perseguitati di tutte le religioni convergono con i loro apporti di danaro e di conoscenze tecniche, fornendo imprenditori e mano d'opera specializzata. Questo è infatti il momento di crisi delle antiche Corporazioni, le cui normative sono di freno allo sviluppo e alla razionalizzazione della produzione: i primi decenni del secolo sono un periodo di frequenti scioperi.

Sul piano sociale, il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è un'epoca di reazione, che vede il potere del Monarca farsi assoluto al vertice di un'occhiuta burocrazia accentratrice. Naturalmente, un simile assolutismo non avrebbe potuto reggersi se non fosse stato l'espressione di un'intera classe di potere: questa è la piccola nobiltà, in netta ripresa dopo l'ascesa della borghesia nei secoli precedenti. essa chiude con ogni mezzo gli ulteriori ingressi nei propri ranghi, riorganizza i propri possessi, si impadronisce dell'istituzione universitaria, il cui ruolo è ormai ridotto alla preparazione della crescente schiera di funzionari, necessari alla burocrazia dell'Assolutismo. La piccola nobiltà diviene dunque la struttura portante della nuova burocrazia.

²⁰ Per i brevi cenni storici di questo capitolo, ci siamo basati su H. Kamen, *cit.*, e su F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1981, vol. II, p. 483 sgg; e, più in particolare, p. 515 sgg.

Secolo di ferro, il XVII: un secolo nel quale l'essere fuori dalla norma socialmente stabilita diviene un reato grave; un'epoca le cui strutture sociali saranno erose soltanto dopo la metà del secolo successivo. Michel Foucault²¹ ha narrato con una lunga e convincente documentazione il fenomeno della fabbricazione sociale del "diverso" come "asociale"; come anche l'associazione della follia con la dissolutezza, perché la "follia"²² è volontà cattiva, errore etico di chi non accetta la normativa e viene perciò espunto con la reclusione. La discriminazione è coesistente all'assolutismo, cui pure non manca l'appoggio della borghesia, in un'epoca nella quale feroci guerre e mutamenti economici fanno degli emarginati un pericoloso esercito.

La "modernità" del XVII secolo rispetto al Rinascimento ha due aspetti che si fiancheggiano e si contrappongono in modo inestricabile, come è normale in ogni fenomeno storico. Da un lato l'assolutismo e la discriminazione, dall'altro la razionalizzazione produttiva e l'avvio di una scienza diversa, quella che, per radicata convenzione, definiamo tale. La scienza "classica" è fondata su un osservatore distaccato dal fenomeno, che contempla inerte delle essenze definite. Non più l'analogia dell'Ermetismo, ma l'identità della logica matematica, è la guida alla ricerca; il mondo non è più una foresta vivente di simboli da decrittare, ma un'inerte estensione, resa comprensibile nella trasparenza ordinata della griglia concettuale ad essa sovrapposta. Non più una legge universale che ripete il macrocosmo nel microcosmo e pone l'uomo a misura, ma una legge che fonda la propria certa immutabilità nella immobile perfezione di un Dio non più vivente, di un Dio meccanico e orologiaio:

²¹ M. Foucault, *Storia della follia*, cit.

²² Usiamo il termine tra le virgolette, perché la follia della quale parla Foucault non ha molto a che vedere con il concetto clinico dei tempi recenti; folle, nel XVII-XVIII secolo, è chiunque non accetti, specialmente sul piano etico, le normative sociali: come la ragazza che ritiene di non poter essere costretta ad amare il marito, e pretende di essere padrona del proprio amore e del proprio corpo (*ivi*, p. 189). Folle è il "prodigo", il "dissoluto", il "libertino", il "figlio ingrato", il "padre dissipatore", la "prostituta", e così via (*ivi*, p. 118). Anche gli epiletici, i gobbi, i vagabondi, i deformi, possono divenire oggetto di reclusione. Ciò che conta è eliminare ogni forma di diversità.

quello di Cartesio. Leggi quindi, nelle quali l'uomo non può intervenire, alle quali è irrimediabilmente assoggettato. Nell'ideologia che riduce il mondo ad oggetto per l'opera di trasformazione meccanica - non più alchemica - imposta dall'uomo, è il seme di un'ideologia che riduce ad oggetto l'uomo stesso, dinnanzi ad una legge fondata altrove.

Cartesio è un pensatore mediocre, ma così in sintonia con gli eventi che conducono alla rinascita del Razionalismo, che per circa due secoli il pensiero europeo sarà alle prese con il dualismo filosofico da lui reintrodotta sotto forma di distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Cartesio è critico tanto nei confronti di un sapere che nasca dall'esperienza - che nell'ambito di una visione razionalista è revocato in dubbio dalla critica scettica - quanto nei confronti di un sapere dedotto da principi inverificabili. Occorre quindi trovare un principio assolutamente certo e muovere da esso secondo i principi delle matematiche, per giungere a verità indubitabili. Tuttavia, gli stessi principi delle matematiche sarebbero revocabili in dubbio se affidati alla sola fallace evidenza del pensiero: di questa fallacia è prova il sogno, e l'unica certezza non è ciò che pensiamo, ma il fatto che pensiamo. Cartesio è tuttavia convinto dell'esistenza di un mondo delle idee, le cui leggi si riflettono nel mondo delle cose: verificare il primo, significa poter razionalizzare il secondo. "Pensiero" e "cose" sono infatti sostanze separate, e al primo deve essere inerente la verità: questa verità è assicurata, al di là del dubbio sui contenuti del pensiero, dal fatto che noi concepiamo in Dio un Essere perfetto. Ora, questa perfezione non sarebbe tale se non trovasse riscontro nell'Essere perfetto da noi pensato, in questo, dunque, risiede la verifica della verità del nostro mondo di idee. Il procedimento è evidentemente circolare, ma non è il problema filosofico ciò che qui c'interessa.

Se ci siamo soffermati su Cartesio, lo abbiamo fatto per chiarire le implicazioni del nuovo Razionalismo, che dominerà sino al XIX secolo. Notiamo innanzitutto che, con Cartesio, l'immutabilità dell'Idea platonica, fondamentale per la possibilità di un pensiero scientifico, si trasforma nell'immutabilità di leggi matematiche fondate su una verità assoluta esterna all'uomo. Poi-

ché però da Dio (che è la sola vera sostanza, a rigor di termini) discendono entrambe le "sostanze" - il pensiero e la natura - rigidamente separate ma regolate entrambe dalle stesse leggi, ne consegue che l'uomo, traendo queste leggi dal proprio pensiero, può applicarle ad un mondo inanimato con la certezza del loro immutabile e perfetto fondamento. In questo pensiero è dunque la possibilità, sia della fondazione della scienza classica, eminentemente meccanicistica; sia dell'avvio del processo di razionalizzazione della società in funzione di un fine preconstituito, che sarà quello produttivo; sia, infine, la garanzia dell'assoluta giustizia meccanicistica delle leggi che governano la natura e la società. Non a caso l'uomo cartesiano, padrone soltanto dei propri pensieri, ha una sola scelta praticabile: mutare questi ultimi abolendo il desiderio, fonte dell'errore nel pensiero, *rinunciando all'ipotesi di mutare il mondo*. Quanto alla scienza che si può fondare con Cartesio, questa non è più la scienza baconiana e rosicruciana della *Nuova Atlantide*,²³ fatta a misura e a beneficio dell'uomo: essa è viceversa una scienza astratta, i cui fini trascendono l'uomo stesso. da questo momento infatti, la verità esistenziale viene espunta per far luogo ad una verità immobile ed esterna, dinnanzi alla quale l'uomo piega il capo.

5.1.4 *Ah! ça ira, ça ira!*

Abbiamo già accennato, narrando le vicende del Frankismo e di Junius Frey, al fermento che pervadeva l'Europa, cosciente di essere alla fine di un'epoca già prima dello scoppio della Rivoluzione. Il fermento riguardava tutti, e in un primo tempo soprattutto l'aristocrazia, desiderosa di riconquistare i privilegi in parte perduti a favore dell'assolutismo monarchico. Soltanto

²³ Vedi F. Yates, *L'Illuminismo, etc.*, cit.

più tardi, a Rivoluzione iniziata, questa si accorse che quello era il suo principale baluardo, e invertì la rotta.

Il XVIII secolo aveva visto proseguirsi le folli guerre degli Stai mercantilisti del secolo precedente, ma aveva anche conosciuto la critica di coloro che osteggiavano queste forme di protezionismo, anche armato, in nome del libero scambio. Non si può sottovalutare al riguardo, la grande influenza della cultura anglosassone sul Continente, influenza sostenuta dal prestigio della vittoriosa Rivoluzione del 1688, e dalla crescente ricchezza legata a fattori molteplici. Tra questi, il crescente commercio oltremare, l'introduzione delle macchine, la razionalizzazione dell'agricoltura avvenuta nel secolo precedente, e la conseguente disponibilità di mano d'opera eccedentaria, che l'Inghilterra sa riconvertire alla nascente industria.²⁴

Ora, il razionalismo che la cultura inglese introduce nell'Illuminismo europeo, non ha nulla a che vedere con la Ragione cartesiana. Esso è un razionalismo sperimentalista ed empirico, erede del Deismo nella sua concezione, comune ai Rosacrociati, di una ragione intesa in senso dinamico, come fondamento naturale *in fieri*, tanto di un continuo rapportarsi con il mondo fisico, quanto della raffrontabilità e della convergenza di esperienze religiose diverse. Questo razionalismo sperimentale, fortemente innovativo e liberatorio, appare in connessione con l'aprirsi dell'Europa ad altre culture al di là degli oceani, come pure allo sviluppo delle scienze naturali e delle relative applicazioni tecnologiche.

Se l'ottimismo di fondo è comprensibile in un'Europa che si sta arricchendo, occorre non dimenticare il ruolo avuto, nello sviluppo di questa cultura anti-assolutista, dal perseguitato non-conformismo religioso, che nel XVII secolo aveva trovato rifugio in Inghilterra. Qui esso era giunto ad elaborare, con il gruppo dei *Diggers*, idee estremamente moderne sul piano so-

²⁴ Sul ruolo positivo del Deismo inglese nella creazione di una cultura industriale nella mano d'opera agricola eccedentaria inglese, vedi G. Carapelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra*, in *Ricerche su letteratura libertina, etc.*, cit.

ziale; ma tutto l'anticonformismo religioso, in Inghilterra come in Olanda, concorre alla critica dell'Assolutismo.²⁵

Se lo sviluppo degli studi etnografici, e il dibattito attorno al "selvaggio" concorrono a far ritrovare (il concetto è assai antico) il fondamento della libertà nello "stato di natura" (Rousseau) il XVIII secolo germanico, dal canto suo, concorre alla critica del Razionalismo astratto attraverso la scoperta della cultura orientale, del patrimonio folklorico e del mito.

Con la seconda metà del XVIII secolo si è già innalzata la bandiera della cultura "popolare", in contrapposizione a quella borghese: ma questa categoria detta "popolo" va intesa come una piccola borghesia di artigiani, bottegai, minuti imprenditori. Ad essi vanno aggiunti gli intellettuali poveri, al margine della detestata borghesia, i quali costituiscono una classe ambiziosa, portatrice di una scala di valori disattesa dalla gerarchia sociale.

Anche l'esoterismo rappresenta un elemento di critica nei confronti del pensiero razionalista.²⁶ Sulla scia del prestigio di cui gode la Massoneria Britannica, sorgono in Germania e in Francia numerose altre associazioni con diversi e complessi rituali, che formano la cosiddetta "Massoneria Scozzese". La nobiltà vi è presente ai vertici. Una parte di essa, nota come "Ordine degli Illuminati", si adopera anche per coinvolgere gli iscritti verso un'azione incisiva in senso progressista, benché gli scopi dei vari altri circoli non fossero di natura politica.

Alla vigilia della Rivoluzione Francese, dunque, molte attese palingenetiche serpeggiavano per l'Europa, particolarmente in Francia, dove i diseredati della campagna e delle città, colpiti da recenti fluttuazioni dei raccolti e dei prezzi, vissero la convocazione degli Stati Generali come l'inizio di una nuova epoca.

²⁵ Sull'anticonformismo religioso e sul suo ruolo, vedi H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 12, pp. 47-63.

²⁶ *ivi*, pp. 108-121. Sul ruolo dell'esoterismo quale critica del Razionalismo, vedi A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 13-50.

Nella Rivoluzione vi furono tre rivoluzioni non convergenti tra loro:²⁷ una rivoluzione aristocratica presto rientrata; una borghese e una popolare. Ciò lascia intendere che le aspettative in essa confluite non mirassero precisamente a far compiere il passo decisivo alla borghesia in ascesa (una leggendaria "ascesa" che dura dai tempi di Hammurabi, direbbe il Fossier). Queste sono ipotesi degne del peggior giustificazionismo storicista, e delle astuzie alquanto fraudolente con le quali la sua Ragione contrabbanda l'ordine del Razionalismo medievale, basato sulla volontà divina.

In realtà, nella Rivoluzione Francese confluirono anche le ansie di liberazione portate per secoli dai miti folklorici e dalle esaltazioni mistiche, dal profetismo, dal Millenarismo, dal desiderio palese dei Paesi di Cuccagna e da quello non troppo mascherato dei Mondi alla rovescia; dall'antinomismo del Libero Spirito, degli avventurieri intellettuali e dei Libertini del Libero Spirito; o dalla *Qabbalah* più eretica. Fu questa la rivoluzione popolare, che a tratti scavalcò quella borghese; fu una rivoluzione che mirava a richieste come requisizioni e calmieri, spartizioni di terre e diritti collettivi. Una rivoluzione il cui scacco, per palese improponibilità, era già maturato con il Terrore. "nei suoi primordi", scrive il Lefebvre (*cit.*, p. 150) "la Rivoluzione può venir paragonata a quei movimenti religiosi allo stato embrionale, in cui i poveri scorgono volentieri un ritorno al paradiso terrestre". La sua festa fu la pittoresca processione che ricondusse Luigi XVI a Parigi.

La Rivoluzione fu un processo lento a compiersi. La rivoluzione borghese, che alla fine risultò vittoriosa, si affermò soltanto con il 1830, anche se gli anni dal 1789 al 1799 avevano rimescolato la società, creando una classe di nuovi ricchi e mettendo fine al solidarismo contadino. Ad essere più prudenti, considerate le insurrezioni operaie e le stragi del 1848, è soltanto con quest'ultima data che la borghesia si afferma definiti-

²⁷ Per una visione d'insieme della Rivoluzione Francese, con un ampio spazio sugli antecedenti, vedi G. Lefebvre, *La Rivoluzione Francese*, Torino, Einaudi, 1962.

vamente in Francia, mentre scompare l'ipotesi di una rivoluzione popolare.

Quest'ultima aveva sognato, con il *Ça ira*, i propri evangelici capovolgimenti; ma così non andò. Laconica e convincente fu la risposta: *enrichissez vous!*

5. 2 Le maschere della Ragione

5.2.1 *Il capolinea della storia*

Abbiamo dedicato un brevissimo cenno alla Rivoluzione Francese, perché riteniamo che la comprensione del nuovo Razionalismo borghese del XIX secolo, e quindi della successiva contestazione di esso, non possa prescindere da un *memento* sul tremendo colpo che subirono le attese messianiche confluite nella Rivoluzione. Esse non avevano certamente come obiettivo la costruzione dell'Europa che seguì, all'insegna del Progresso.

Il concetto di progresso nasce da un'antica interpretazione cristiana della storia come storia della salvezza, contrapposta al disprezzo gnostico del mondo: l'umanità, nonostante tutto, progredisce in direzione della salvezza perché con ciò ripete un piano divino; la storia esprime dunque un moto positivo. Quando l'utopia rivoluzionaria era già in crisi con il Terrore, il mito del Progresso fu rispolverato a consolazione dell'uomo; nel 1794, dal carcere dove attendeva l'esecuzione, Condorcet scrisse il celebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il mito fu fatto proprio dalla borghesia vincente, e riproposto nei termini del progresso economico.

L'Europa borghese del XIX secolo fu dunque messa in marcia sotto la bandiera di un Progresso concretamente messo in opera come avanzamento scientifico, tecnologico ed economico. Un tale sforzo doveva ricevere un poderoso sostegno ideo-

logico, per dimostrare il diritto delle scelte egemoni ad essere tali, sostegno indispensabile per eliminare ostacoli al delicato congegno economico. Diritto che, tuttavia, non può più fondarsi sul Cielo; che si fonderà perciò sulla Storia, messa in moto lungo un percorso calcolato, non più, però, ingenuo come quello immaginato dal Razionalismo illuminista.

Il genio di Hegel, sul quale si appoggia per oltre un secolo la società borghese, è consistito per l'appunto in questo coniugare una scelta razionalista con una visione dialettica dei contrasti, destinati a risolversi in successive sintesi il cui esito è scritto nelle premesse. Hegel è "l'uomo giusto al posto giusto" il cui pensiero è così funzionale alle esigenze dello Stato, da risultare parimenti utile tanto alla Restaurazione del 1815, quanto ai successivi sviluppi borghesi.

hegel si lancia innanzitutto contro l'esoterismo romantico, cioè contro la sua valorizzazione del pensiero mitico e simbolico basato sulla coesistenza degli opposti; egli fa dunque una scelta razionalista (vedi la sua Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*). Egli applica tuttavia questa scelta, in termini assolutamente inediti, ad una cultura che gli deriva dal Romanticismo e dalle predilezioni teologiche; una cultura, quindi, legata al Neo-platonismo medievale, venata di Gioachimismo e di Böhmissimo. Al riguardo, alcuni Autori hanno ritenuto di rilevare reminiscenze gnostiche nel suo pensiero, reminiscenze che, a nostro parere, potrebbero ravvisarsi al più nel suo ribaltamento della gnostica nostalgia delle origini in un finale dispiegamento dell'Assoluto, a conclusione di ogni possibile storia. Una visione, quindi, *lato sensu* gioachimita.²⁸

Il Razionalismo dichiarato di Hegel, impedendo la coesistenza degli opposti, fa sì che nello schema dialettico triadico del Neo-platonismo da lui ripescato²⁹ il terzo movimento non pos-

²⁸ Vedi G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit., pp. XII-XIII. Il Filoramo ricorda tuttavia un aspetto fondamentale del pensiero di Hegel, cioè l'atteggiamento ottimistico, non proprio ribelle nei confronti del mondo, che rende improponibile un accostamento tra Hegel e lo Gnosticismo.

²⁹ Lo schema dialettico neo-platonico che giustifica il moto puramente ideale di emanazione dall'Uno e ritorno all'Uno, è fondato su tre momenti: *moné* (riposso), *próodos* (emanazione, processione) ed *epistrophé* (conversione, ritorno);

sa rappresentare un ritorno all'origine; esso quindi imprime un moto di traslazione ad un processo circolare, trasformandolo in movimento spiraliforme. In altre parole, il processo dialettico di Hegel è tratto da una normatività positiva di chiara impronta teologale, che determina un percorso e un fine (se non una fine) lungo una traiettoria prevedibile iscritta nelle origini. Applicato alla storia, il pensiero hegeliano, pur non risolvendosi nell'ingenuo progresso rettilineo del Razionalismo illuminista, si risolve tuttavia egualmente in una giustificazione ottimistica del presente (giustificazionismo storicista). Esso fornisce inoltre la certezza di un futuro calcolabile per semplice estrapolazione del moto che lo storico pretende di scorgere negli eventi del passato.

Per verità, Hegel, uomo della Restaurazione, vedeva la storia come un episodio già terminatosi con il maestoso dispiegarsi dell'Assoluto nel Genio Germanico: egli infatti era partito dal desiderio di teorizzare un moto circolare, non un moto spirale. Poiché però il moto reale della sua dialettica, anche in assenza di una fine della storia, è comunque destinato *a protrarsi indefinitamente verso un fine definito*, nel pensiero hegeliano si realizza il più sottile arresto della storia mai escogitato: quello di un moto che, ipostatizzato, si riduce di fatto ad immobilità, perché condanna ad un viaggio eterno su un percorso ineludibile. Stare fermi, o marciare sempre nella stessa direzione, è infatti la stessa cosa per chi vorrebbe agire nel mondo onde imprimere alla storia altre e diverse traiettorie. Nel pensiero hegeliano, però, l'uomo non è che uno strumento dell'Assoluto: la maramalda astuzia della Ragione hegeliana è dunque consistita nel trasformare un Millenarismo che l'uomo aveva fantasticato a sostegno del desiderio, in uno strumento di annientamento del desiderio stesso.

L'arresto della storia realizzato da Hegel, corrisponde dunque perfettamente agli scopi dello Stato borghese e industriale del XIX secolo: non già fermarsi, come avrebbe voluto la Restaurazione, ma progredire indefinitamente lungo una rotta ormai

ciò fa del cosmo un tutto vivente, dove le parti sono in contatto tra loro grazie alla conversione che segue l'emanazione.

non più modificabile, quella che un giorno apparirà come la rotta contraddittoria dei dannati della Cuccagna.

5.2.2 *Il dubbio e la critica*

Il pensiero di Hegel è un pensiero da funzionario statale, così l'intese l'impetosa critica di Schopenhauer, definendolo: "creatura filosofica ministeriale.....uomo che perseguiva, e per di più senza successo, degli scopi politici" (cfr. *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1986, vol. I, p. 141). In effetti, l'hegelismo toglie ogni senso alla vita intesa come rischio delle proprie scelte: l'individuo, del tutto impotente, può soltanto proporsi di essere abbastanza abile da collocarsi lungo il prestabilito percorso della Storia.³⁰ In ciò egli ricorda l'uomo di Cartesio, la cui unica scelta era mutare i propri desideri, non potendo mutare il mondo. L'Assoluto di Hegel, come il Dio di Cartesio, non è certamente il Dio vivente della Bibbia: quando non si trasforma in Moloch rassomiglia comunque all'ebete dio dei filosofi, come accade in ogni Razionalismo astratto.

Il successo di Hegel fu plebiscitario, per la funzionalità del suo pensiero alle scelte sociali che dominarono il XIX secolo, scelte duramente costrittive e rigidamente moralistiche, connesse alle esigenze dell'enorme rivolgimento sociale in atto, e alla conseguente svalutazione di un sapere esistenziale.

³⁰ Interessante notare come uno degli effetti più funesti dell'hegelismo lo si sia avuto nell'arte, che è progetto e rischio. Caratteristica di molte correnti artistiche di questo secolo è sta privilegiare una presunta evoluzione storica dell'arte quale fonte di scelta espressiva. Il risultato è stata un'arte ridotta a mera esemplificazione di concetti, con il Critico/storico dell'arte nelle vesti di nuovo teologo. Cfr. G.C. Benelli, *L'arte non è innocua. Appunti sull'arte e sulle estetiche del XX secolo*, in "Libri e Riviste d'Italia", n° 395-398, Gennaio-Aprile 1983.

L'hegelismo, divenuto scienza dei Professori,³¹ fu tuttavia immediatamente contestato dai pensatori più significativi del secolo.

Kierkegaard notava infatti ironicamente il carattere puramente formalistico di un pensiero le cui affermazioni sono mere parole senza rispondenza con la vita, e ricercava nel Dio vivente di Abramo e nel rapporto dell'uomo con l'esistenza i fondamenti di una radicale alternativa, basata sul primato dell'azione responsabile.³²

Chi tuttavia ribaltò radicalmente la cultura dominante, fu Schopenhauer, la cui lezione ha poi determinato cambiamenti che vanno ben addentro al nostro secolo:³³ e Schopenhauer, che molto deve all'ermetismo di Bruno, al cabbalismo di Böhme, allo scetticismo antidogmatico di Hume e alla sapienza delle *Upanishad*, parte precisamente dalla constatazione delle ineli-

³¹ Feroce, ma motivato su questo punto, l'attacco di Schopenhauer, presente in numerosi saggi dei *Parerga e Paralipomena*. In particolare, egli rileva che il ruolo dei docenti universitari, come quello dei sacerdoti, non poteva che operare per la trasmissione di un sapere funzionale alla gestione della società; osservazione che sarà ripresa in altri termini da Nietzsche (*Sull'avvenire delle nostre scuole*) il quale osserva che il sapere accademico era andato evolvendo in una fabbrica di funzionari.

³² Nei *Diapsalmata (Enten Eller, vol. I, Milano, Adelphi, 1976)* Kierkegaard scrive: "Quel che i filosofi dicono della realtà è spesso deludente, come quando da un rigattiere si legge l'insegna *Qui si stira*. Se si venisse a far stirare il proprio abito si resterebbe ingannati, perché l'insegna è semplicemente in vendita.

³³ Basti riflettere sul debito totale della psicologia analitica junghiana nei confronti della riscoperta schopenhaueriana del concetto di destino, fondamentale nel pensiero pre-socratico (vedi: *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale del destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 279 segg.). La riscoperta schopenhaueriana di un pensiero non razionalista, con le sue fondamentali meditazioni sul tempo e sulla manifestazione della "volontà" nelle cose, è stata importante anche per la formazione di quel diverso atteggiamento della cultura che si è riflesso nel superamento della fisica classica, basata sull'osservatore immobile esterno al moto. Quando poi Jung e il fisico Pauli elaborano congiuntamente la teoria della sincronicità per giustificare alcuni fenomeni "paranormali", è tramite Schopenhauer che giunge loro una nuova - e antica - concezione del tempo.

minabile realtà del Male in un'esistenza che non gli appare come epifania di luminosi traguardi storici.³⁴

L'universo di Schopenhauer è viceversa un corpo animato da una volontà di eterna vita che si obbiettiva nelle fuggevoli manifestazioni delle infinite cose. Tanto il soggetto quanto l'oggetto sono dunque manifestazioni di questa volontà di vita, conflittuali e mai interamente riducibili nelle categorie della logica, che sono pertinenti al processo mentale del conoscente, non alla realtà ultima e inattuabile del conosciuto. Poiché questa volontà è inesauribile e si manifesta nel desiderio - necessariamente frustrato dalla realtà - l'esperienza esistenziale consiste nel dolore; tuttavia la volontà di vita, così come genera il dolore, genera l'illusione della positività del mondo. In realtà però il progresso, tanto caro alla società industriale del XIX secolo, non esiste: la storia non è che il ritorno di sempre eguale. Unica salvezza al dolore esistenziale è riconoscere che esso proviene dal nostro desiderio,³⁵ e quindi giungere alla negazione dell'Io tramite una volontà negatrice.

Le conseguenze che lo stesso Schopenhauer trae da queste premesse sono importanti. Sul piano della conoscenza, la realtà fenomenica basata sulla distinzione di soggetto e oggetto - fondamento del Razionalismo astratto - diviene un velo di Maja, dietro il quale traluce l'unità primordiale che si manifesta nell'Universo.³⁶ Sul piano etico, la coscienza del comune dolore apre ad un rapporto di simpatia immediata con tutti gli esse-

³⁴ In questo si può dire che Schopenhauer, come Leopardi, riprende esattamente dallo Gnosticismo il punto di partenza esistenziale della propria filosofia. Tuttavia Schopenhauer ebbe chiaro che il limite dello Gnosticismo consistette nella sua incapacità di uscire dalla gabbia razionalista: cfr. *parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 94. Per conseguenza, le conclusioni del pensiero schopenhaueriano non sono gnostiche, non conducono cioè alla negazione del mondo attraverso il nihilismo anarchico.

³⁵ Molto esplicito è lo schema che Schopenhauer introduce nel par. 9 della prima parte de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la sua opera fondamentale, perché in esso è evidente la compresenza degli opposti: la stessa pulsione può prendere, in ogni istante, sul piano esistenziale, i colori del Bene e del Male che in essa sono inestricabilmente connessi.

³⁶ Questa unità primordiale risente molto del *Deus absconditus* di Böhme, del suo *Ungrund*.

ri, tra i quali l'uomo non ha alcun diritto ad un ruolo privilegiato nei confronti del mondo animale. Sul piano, infine, dei modi di conoscenza, poiché il sapere razionale non potrà mai eliminare il residuo inattingibile, non razionalizzabile, di un oggetto che è manifestazione della volontà, ne consegue che l'unica forma di vera conoscenza passa per l'immediatezza dell'intuizione artistica, la quale soltanto astrae l'oggetto dall'illusoria temporalità, per coglierne la metafisicità.

5.2.3 *Il secolo dei poeti*

Se dovessimo mostrare per intero l'eredità di Schopenhauer nella cultura contemporanea, esorbiremmo dal nostro tema. Ci limitiamo perciò ad accennare come lo scrollone che ha messo in crisi la proponibilità di una cultura razionalista ai nostri giorni, sia venuto precisamente dagli artisti. La rivoluzione che è stata raccolta da un pensatore come Heidegger, la fine del "moderno", la nascita del cosiddetto "pensiero debole", sono tutti fenomeni che trovano infatti i propri antecedenti nelle avanscoperte di artisti e letterati.

Già nel XIX secolo una critica del razionalismo progressista paragonabile a quella di Schopenhauer era venuta dal Leopardi, robustissimo pensatore troppo a lungo ignorato da una cultura, quella del Razionalismo borghese, che vedeva nell'arte tutt'al più una sorta di conoscenza inferiore. Il duplice rapporto con la natura, al tempo stesso matrigna e consolatrice, che traspare dalle sue opere, ricalca, nella duplice accezione della parola "natura", la visione schopenhaueriana di un'esistenza *naturalmente* dolorosa, e di un sollievo derivante dalla rinuncia all'Io, cioè da una comunione con la totalità della *natura*.

Se Leopardi già irrideva "le magnifiche sorti e progressive", che conduce un'inappellabile requisitoria contro la millantata maestosa razionalità della storia, è Dostoevskij, per il quale la

storia è qualcosa in bilico tra il Museo degli Orrori e un *bric-à-brac* di tutte le mascalzionate. Con il suo apologo del Grande Inquisitore, Dostoevskij, partendo dallo scandalo della Croce, reintroduce nella cultura moderna il nocciolo della critica gnostica: in questo mondo il Bene non può che essere in esilio. Il ruolo del desiderio e l'inconsistenza della Ragione astratta nel darne conto, sono il vero e proprio manifesto dei suoi *Ricordi dal sottosuolo*, ove è già in atto la dinamica dell'inconscio nota ai Sofisti ma riscoperta in tempi recenti soltanto da Freud.

La vera rivoluzione avviene tuttavia nei primi due decenni del nostro secolo, con la presa d'atto del fallimento del Razionalismo e della sua concezione della verità come adeguamento della proposizione alla cosa. La crisi fu innanzitutto, sul piano sociale, una crisi del soggetto borghese come fondamento di valore, nata dallo smascheramento della natura ideologica del pensiero. veniva con ciò a cadere un'importante argine ideologico che ancora puntellava i concetti di soggetto e oggetto, resi inconsistenti dalla critica di Schopenhauer. Ormai il pensiero doveva non soltanto rapportarsi al mondo come qualcosa che è "altro" rispetto al percolato soggettivo della cosa, ma doveva farlo a partire da un Io deprivato di valore fondante. In questo lucido straniamento, il mondo apparve come un geroglifico formato da un groviglio di simboli. Esso perse dunque consistenza, come rivela già nel 1902 la famosa "Lettera" (*Ein Brief*) di Hoffmansthal, scritta da un immaginario Lord Chandos, nella quale emerge l'impossibilità di un giudizio normativo. Il tentativo del protagonista di razionalizzare questo mondo, non più afferrabile, prende così le forme della percezione schizofrenica. La verità non è più riscontrabile nelle cose: essa, per Hoffmansthal, può prender forma ormai soltanto come destino (*Andrea o i ricongiunti*, 1909-1922) che progressivamente si rivela nella vita dell'individuo.

La "cosa", sulla cui opacità si rifletteva un tempo una luce misurabile dal soggetto, diviene dunque una pura trasparenza dietro la quale balugina una Legge che tutto coinvolge: lo ripeterà non molto più tardi Pessoa, affermando che "il mondo esterno è come un attore su di un palco: sta lì, ma è un'altra co-

sa" (*Il libro dell'inquietudine*). Di Pessoa sono noti gli interessi teosofici.

Alla verità che il Razionalismo "dimostrava" ne succede una che può essere soltanto "mostrata": Proust ne disegna i contorni tra le infinite vicissitudini del suo viaggio nella memoria, ove mille piccole correzioni di rotta conducono il viaggiatore ad aderire alle contraddizioni del "viaggiato". Questa verità che può emergere soltanto dalla narrazione è dunque un indicibile, nascosto sotto il divenire del mondo e dell'Io in perenne trasformazione: quella trasformazione al cui centro vuol situarsi Rilke, perché ormai non si può più parlare *della* verità, ma soltanto *nella* verità.

Le conseguenze più radicali sono tratte da Joyce: la perdita di realtà dal soggetto e dell'oggetto provoca la disgregazione della sintassi, che si dispone ora nel flusso esistenziale del monologo di Molly Bloom. Ad un mondo che non può più comprendersi nei termini dell'analisi, si può soltanto aderire. Nella corrente caotica delle parole che affiora alla coscienza, balena la verità come non-detto, come buio ineffabile dal quale sprigiona la luce del "sì" finale dell'atto, del momento volitivo che è testimonianza, che opera il salto sul nulla delle parole e delle cose e costituisce fuggacemente il soggetto nell'attimo impercettibile del suo ri-velarsi.

"Ciò che si è non lo si può esprimere, perché si è proprio questo; si può comunicare soltanto ciò che non si è, cioè la menzogna. Soltanto nel coro può risiedere una certa verità" Questo aforisma è di Kafka, e riassume il senso della sua ricerca. L'uomo porta con sé una verità ineffabile, che si mostra tale in ciò che essa è testimoniata: nella testimonianza della vita è la verità dell'uomo. Essa non può essere dimostrata, perché il desiderio è u-topico, è un buio abisso che s'apre tra le beanze e le sconnesse del discorso. Tutto ciò che di esso possiamo razionalizzare nei concetti, perdendo ogni ambivalenza, è destinato a falsificarsi: è soltanto ideologia.

Con il secondo decennio del XX secolo, i poeti hanno concluso la rivoluzione del pensiero: Heidegger, che esprime questa coscienza, non può che aggirarsi nei loro paraggi.³⁷

5.2.4 Vecchie gnosi e nuovi Gnosticismi

Una rivoluzione del pensiero così radicale non avviene senza un preciso rapporto con il maturare di grandi fenomeni storici, quelli per i quali si invoca la parola "crisi". In questo senso, secondo Filoramo,³⁸ il ritorno attuale di una cultura che ha somiglianze con l'antica gnosi, si giustifica con il fatto che la gnosi antica fu, per l'appunto, una religione della crisi. Nella distinzione posta sin dall'inizio, l'obbiettivo della nostra ricerca non è il vaso e generico tema della Gnosi, ma, più limitatamente, il riproporsi nella stoa occidentale di atteggiamenti che siano ricollegabili all'antico disprezzo del mondo che fu dello Gnosticismo, e alla sua esperienza del Male come realtà quotidiana. La differenza fondamentale è che il secondo, specialmente in una società totalmente secolarizzata, ha delle implicazioni anarco-nihiliste che la prima non necessariamente possiede. Tuttavia, poiché i due fenomeni sono assai meno districabili nella realtà di quanto lo siano nelle definizioni, accenneremo a quanto si viene registrando nel mondo contemporaneo mantenendo

³⁷ La teoria estetica sviluppata da Heidegger nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, saggio che risale al 1935, ruota tutta attorno alla dialettica di "mondo" e "terra", cioè tra la storicità dell'opera e il suo referente atemporale. Orbene: questa dialettica è già posta in essere da Rilke nel decennio precedente, nell'ottava e nona delle sue *Elegie duinesi*. Sul ruolo fondamentale dell'arte come strumento di lotta dell'uomo nell'organizzazione del mondo, rinviamo ai testi di Arnheim da noi citati in *L'arte non è innocua, etc.*, cit., pp. 9-11. Per una trattazione del problema della verità nella letteratura, vedi F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986.

³⁸ G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit.

una sola remora: che accettiamo in pieno la distinzione di E-Morin allorché egli definisce "tempesta in un bicchier d'acqua" lo Gnosticismo puramente letterario.³⁹ Per conseguenza, non ci occuperemo di quanto affiora negli Autori, come fatto letterario, nel XIX secolo, ciò che richiederebbe, tra l'altro, una ricerca specifica che esula dal nostro tema.

Lo sviluppo scientifico e industriale esplosivo nel XIX secolo, se da un lato ha radicalmente mutato le condizioni e le prospettive della società occidentale, dall'altro non è stato e non è indolore.

Lo sradicamento di intere classi sociali, la creazione di enormi agglomerati urbani, la sottomissione di ogni scelta alle leggi della produzione, le continue trasformazioni della società in base a queste scelte, pongono costantemente in crisi il significato e il ruolo di interi gruppi sociali, che divengono obsoleti insieme ai propri mestieri e alle proprie idee. Il senso di atomizzazione dell'individuo, l'apparente "irrazionalità" del suo desiderio dinnanzi a leggi "obbiettive", l'alienazione causata da finalità che appaiono estranee all'uomo,⁴⁰ sono diventati esperienze sempre più diffuse. In un mondo ove la libertà può assumersi facilmente gli aspetti di un mero vagabondaggio,⁴¹ la nuova gnosi, come nota Filoramo,⁴² offre un "centro" a una soggettività senza dimora.

Già la storia del XX secolo è disseminata da tentativi di fuga e di contestazione della società industriale: basti pensare, nel campo dell'arte, ai Preraffaelliti e ai Nazareni (pur appartenenti

³⁹ E. Morin et al., *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972, p. 139, a proposito della "nuova gnosi" afferma: "Ma la tempesta che sollevò durante l'epoca trionfante della borghesia moderna, era limitata e costretta nel bicchier d'acqua della letteratura". L'indagine sociologica condotta dal Morin e altri in coincidenza con il '68 può costituire un punto di partenza per l'esame del fenomeno.

⁴⁰ Senza entrare in una sterile polemica fondata su categorie astratte, intendiamo semplicemente rilevare che, dal punto di vista del soggetto coinvolto nelle ristrutturazioni e negli obbiettivi dell'economia, il senso globale delle trasformazioni appare insondabile e minaccioso, come la *týche* che dominava la società ellenistica.

⁴¹ E. Morin et al., *cit.*, p. 138.

⁴² G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, *cit.*, p. 70.

a situazioni antitetiche) nonché al movimento di William Morris per il recupero del significato artigianale del lavoro.. È parimenti nel XIX secolo che si sviluppa in Inghilterra e in Francia, vale a dire nei paesi più industrializzati, il clima cosiddetto "neo-gnostico", con il ritorno in auge dell'astrologia e la nascita dell'occultismo.

Con il XX secolo il fenomeno si generalizza per l'Occidente, e viene enfatizzato dall'ormai avvenuta cooptazione entro le strutture e le norme comportamentali della società produttivista, di vastissimi gruppi appartenenti ad aree tradizionalmente estranee ad essa, storicamente non partecipi dei suoi valori. Il Filoramo (*cit.*, p. 68) traccia un quadro suggestivo sulle similitudini tra lo sradicamento della intelligenzia piccolo-borghese che alimentò lo Gnosticismo tardo-antico, e la situazione attuale. L'ansia di salvezza fuori di un mondo che sembra non saperne offrire, conduce nuovamente alla ricerca del "Sé"; torna, nel movimento *hippy*, il mito millenarista dell'Eone dell'Acquario, equivalente a quello gioachimita dello Spirito Santo.

Come già un tempo, il Razionalismo registra il proprio fallimento nella propria incapacità di rispondere al bisogno individuale nel dare un senso all'esistenza: a meno di non darlo soltanto alla propria rifugiandosi nel privato, dandole così però il senso triste della sconfitta. Se ricordiamo, con Foucault, come fu costruito il Razionalismo moderno, espungendo cioè tutto il diverso del quale non si sapeva, o poteva, o voleva dar conto, non ci resta tuttavia se non concludere che si tratta ancor qui di nodi che vengono al pettine. La Ragione extra-umana delle leggi "obbiettive" ha ridotto l'uomo ad un residuo irrazionale, come temevano gli astrologi del Rinascimento.

L'uomo però, la cui esperienza non è razionalizzabile e la cui molla è il non razionale desiderio (come sapevano i Sofisti) non è un residuo trascurabile: è il motore senza il quale nulla può muoversi, nonostante la razionalità delle leggi "obbiettive". Di qui il dubbio che fosse il meccanismo, non l'uomo, ad essere inadeguato.

Il moto del '68, con la sua utopica pretesa di ridiscutere tutto, non fu una piccola cosa, anche se oggi se ne è smorzata l'eco, o

forse la si è esorcizzata. *Esso è stato 'ultima grande ondata neo-agnostica*, lungamente incubata negli anni in cui il benessere economico e il malessere esistenziale davano il via, nell'accelerata mobilità sociale, a utopie libertarie.

In due interviste concesse a Culiano nel 1975 e nel 1980⁴³ Hans Jonas, il patriarca del nuovo corso negli studi sullo Gnosticismo, ripercorreva il clima culturale di questa rivolta e dei moti eversivi seguiti negli anni '70, mettendo in luce i fallimenti della società moderna e l'origine non economica della rivolta contro di essa. Nell'ambito della cultura occidentale egli era colpito dalla continuità del dualismo, in particolare dai legami tra il dualismo cartesiano e gli sviluppi della tecnologia. Quest'ultima sarebbe giunta ad una *hybris* - nelle forme di una presunzione di conoscenza - che ricorda quella degli Arconti gnostici. Anche un altro autore che si è profondamente occupato del problema del Male nella storia dell'Occidente,⁴⁴ vede la radice dell'angoscia attuale nei rischi materiali impliciti nello sviluppo tecnologico. A nostro avviso non sono qui le cause di una crisi epocale: le decisioni sulla tecnologia possono pur sempre restare nelle mani dell'uomo, che ne può prevenire o limitare gli aspetti devastanti grazie all'ausilio della tecnologia stessa.

La vera crisi messa in luce dal '68 è stata altro: in una società nata per produrre e che può sopravvivere, insieme all'ideologia che le consente di essere proponibile, soltanto a patto di produrre sempre di più, si è insinuato il dubbio che il senso dell'esistenza umana potrebbe non racchiudersi in quello: che il benessere cioè, fosse stato inseguito nella storia come premessa per altra cosa che non la produzione in sé. Su queste basi, i miti del Mondo alla rovescia e del Paese di Cuccagna, vero *cul de sac* di una contrapposizione che non esce dalla subalternità, possono rappresentare la via obbligata per una sofferenza che nasce dalla contraddittorietà insita nell'esistere. Contradditto-

⁴³ Vedi J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, p. 135 sgg.

⁴⁴ S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

rietà insita in questo: che all'uomo si applicano ormai le stesse leggi universali del mercato riguardanti le macchine e le merci, che, pure, dovevano essere al suo servizio.

Proseguendo nelle proprie riflessioni, e osservando come dalla secolarizzazione dell'Utopia fosse nato il fenomeno della Rote Armée Fraktion, Jonas sferrava un duro attacco contro l'utopismo e il dualismo che esso sottintende, rilevando come il nihilismo anarchico sia la sola conseguenza della pretesa di secolarizzare l'Utopia. Crediamo che queste siano, in parte, anche le nostre conclusioni: l'eredità dello Gnosticismo è, in questa nostra società totalmente secolarizzata, il nihilismo anarchico.

Abbiamo detto "in parte" *et pour cause*: Jonas, nella sua analisi, dimentica qualcosa, e ciò lo porta a considerazioni da buon borghese del buon tempo antico: ci si ribella contro una società che ci ha dato il benessere. Noi, senza ignorare tutto ciò, vogliamo ricordare che il dualismo gnostico non è che il volto oscuro del dualismo razionalista normativo. La razionalità di questa società, come ricorda Foucault, è stata costruita espungendo tutto ciò che la Ragione non comprendeva, tutto ciò che le era d'impaccio, tutto ciò che offuscava la sua pretesa luminosità assoluta.

Ogni ideologia però, come ogni cosa terrena soggetta alla nascita, è soggetta anche alla morte. Se nel Razionalismo gli opposti non coesistono, essi non possono che proporsi in alternativa. Ciò che è "Bene" può configurarsi come "Male" e la realtà, coesistenza di opposti, si ribella all'apprendista stregone. Jonas vuole forse esorcizzare l'ombra che da alcuni decenni ha cominciato a salire sino a lambire la borghesia stessa: l'ombra che fa di un processo, un tempo fonte di ottimismo, l'origine del malessere attuale. Del resto, egli riconosce un debito a Spengler, una delle voci che vide nel tramonto di un Occidente mitico, la fine di una storia; laddove noi, ormai accostumati alla precarietà, possiamo iniziare a scorgervi nulla più dell'eterna transizione nella quale da sempre vive l'uomo.

Prima di concludere questo capitolo dobbiamo fare un'ultima messa a punto, per capire bene che cosa è stato e che cos'è lo

Gnosticismo: ce ne offre l'occasione ancora una volta l'intramontabile Jonas, nella citata intervista.

Jonas, parlando del Nihilismo, "lato perverso dell'Utopia" nel nostro secolo, accomuna tre nomi: Lenin, Stalin, Hitler. Per quanto riguarda i primi due, ci sembra ovvio rimarcare che la loro figura non può essere disgiunta dal più generale quadro del Marxismo.

Il Marxismo si muove nel filone del Razionalismo hegeliano, inserito nel processo di secolarizzazione partito dalle eresie medievali e giunto al termine nel XVIII secolo. In Hegel, lo Gnosticismo è tutt'al più un ricordo che appare ribaltato di segno nell'ipotesi di fine della storia, mentre del suo spirito ever-sore nulla è rimasto. In Marx, tuttavia, accanto al fenomeno della secolarizzazione tradotto nella speranza di realizzare in terra il vecchio mito egualitarista, speranza peraltro perseguita con una razionalità rivoluzionaria e non attraverso l'eversione, sussistono alcune tracce del mito gnostico. Il tema dell'Adamo primigenio che conteneva tutte le anime, prende infatti corpo ne *L'ideologia tedesca* allorché si ipotizza, nella società comunista, l'uomo cacciatore-pastore-pescatore-critico, cioè l'uomo in grado di riassumere la mitica pienezza frantumata dalla storia. Di qui un dualismo di tipo gnostico che critica il mondo in funzione del recupero di una utopica totalità, intrecciato tuttavia con una struttura razionalista, perché scopo del Marxismo è attivare un processo rivoluzionario in grado di opporsi non già come utopia, ma come sistema razionale di potere da sostituire a quello borghese. Strutturata nella dialettica hegeliana, la visione marxista si muove quindi pur sempre nell'ottica dello sviluppo borghese ottocentesco: come dice Foucault "il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua".⁴⁵ Sussiste tuttavia pur sempre in esso l'impronta originale del dualismo gnostico, che si esalta nella prassi successiva attraverso il gesto totalitario che mira all'abolizione dell'attrito.

Altro è il discorso che riguarda il Nazismo, circa il quale soltanto uno sguardo superficiale può focalizzarsi in similitudini

⁴⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 293.

apparenti tra schemi mitologici, di per sé aperti a qualunque esito.

Gli Gnostici avevano davanti a loro un futuro di luce, non una prospettiva tragica, da *Ragnarok*,⁴⁶ dominata dal culto della morte e dall'incombere di un destino estraneo all'uomo. Sopra il dio malvagio v'era un Dio buono: perciò, nonostante le similitudini apparenti delle quali bisogna sempre diffidare, i veri eredi dello Gnosticismo militano ancora nell'utopismo progressista, non in quello reazionario.

Non va dimenticato infatti che lo Gnosticismo è maturato attorno all'apparizione del Cristo, rielaborando in una propria mitologia elementi orfici, ebraici e cristiani: religioni imperniate sulla centralità dell'uomo e dei suoi problemi esistenziali. Il suo disprezzo della situazione terrena è perciò fondato sul diritto naturale dell'uomo ad un'esistenza luminosa nel centro del *Pléroma*. se non qui, altrove; se non ora, in un utopico futuro.

Nulla a che vedere con la lugubre natura del mito ipostatizzato, che incombe sull'uomo nelle ideologie di destra.

⁴⁶ Il *Ragnarok* è la terrificante distruzione finale del mondo e degli Dei, ad opera dei mostri nella mitologia germanica.