



**Università degli Studi di Catania**  
**Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali**  
**Dottorato di Ricerca in Scienze Politiche**  
**Ciclo XXXIV**

Fabrizio Grasso

**Il problema dell'ateismo e il principio di immanenza**

**Tesi di Dottorato**

**Coordinatore:**

Ch. <sup>mo</sup> Prof. Fabrizio Sciacca

**Tutor:**

Ch. <sup>mo</sup> Prof. Matteo Negro

**AA. 2021-2022**

# Indice

<b>Introduzione</b>	3
<b>Capitolo I</b>	
ATEISMO E METAFISICA	20
1. <i>La nozione di immanenza</i>	26
2. <i>La nozione di ateismo</i>	34
3. <i>La nozione di partecipazione</i>	40
<b>Capitolo II</b>	
ATEISMO E IMMANENZA	53
1. <i>Il nesso tra ateismo e immanenza</i>	60
2. <i>L'emergenza sincrona di immanenza e ateismo</i>	70
3. <i>Il problema dell'ateismo e il principio di immanenza</i>	80
<b>Capitolo III</b>	
PARTECIPAZIONE, LIBERTÀ E NECESSITÀ	95
1. <i>La dialettica della partecipazione</i>	103
2. <i>Libertà e immanenza</i>	115
3. <i>Necessità e immanenza</i>	129
<b>Capitolo IV</b>	
ATEISMO E SECOLARIZZAZIONE	138
1. <i>Teologie politiche</i>	143
2. <i>Irreligioni politiche</i>	154
3. <i>Ateologie politiche</i>	163
<b>Conclusione</b>	174
<b>Bibliografia</b>	185

# **Introduzione**

Due uomini stanno seduti l'uno di fronte all'altro, tra loro solo una misera tavola in legno su cui sta poggiata al centro una Bibbia. Si tratta di due uomini maturi, il primo è un omicida ed ex carcerato cristiano di confessione evangelica, il secondo è un professore universitario ateo. Il credente – come si intuisce dal dialogo – ha appena salvato da un tentativo di suicidio il professore – che aveva cercato di buttarsi sotto un treno – e lo ha condotto nel suo appartamento nella speranza di risvegliare un qualche sentimento religioso che faccia abbandonare a questi il proposito di terminare la sua esistenza.

La prima parte del dialogo tra loro è principalmente occupata dalla testimonianza accorata e tragica dell'ex carcerato, che racconta della sua conversione religiosa al professore e nel mentre prova anche a convincerlo dell'esistenza di Dio.

Proprio quando all'ex carcerato sembra che il professore sia sul punto di aprirsi alla possibilità della fede, ha inizio un monologo<sup>1</sup> serrato e disarmante

---

<sup>1</sup> C. McCarthy, *Sunset Limited*, Einaudi, Torino, 2008, p. 114. «Io non ci credo in Dio. Lo capisce questo? Si guardi intorno, amico mio. Non lo vede? Il frastuono e le grida della gente che soffre saranno musiche per le orecchie di Dio. E io rifuggo queste discussioni. Il discorso dell'ateo del villaggio che ha come unica passione quella di vilipendere dalla mattina alla sera qualcosa di cui nega innanzitutto l'esistenza. La comunanza di cui lei parla è basata solo sul dolore. E se quel dolore fosse veramente collettivo invece che soltanto ripetitivo, il suo peso basterebbe a staccare il mondo dalle pareti dell'universo e a farlo precipitare in fiamme in mezzo a quel po' di notte che saprebbe ancora generare prima di ridursi a un nulla che non è neppure cenere. E la giustizia? La fratellanza? La vita eterna? Santo cielo, amico mio. Mi mostri una religione che prepari l'uomo alla morte. Al nulla. Quella sarebbe una chiesa in cui potrei entrare. La sua prepara solamente ad altra vita. Ad altri sogni, illusioni e bugie. Se si potesse bandire la paura della morte dal cuore degli uomini, non vivrebbero un giorno di più. Chi sarebbe disposto a sopportare questo incubo, se non per paura dell'incubo che lo seguirà? Sopra ogni gioia pende l'ombra dell'ascia. Ogni strada porta alla morte. O peggio. Ogni amicizia. Ogni amore. Tormenti, tradimenti, lutti, sofferenza, dolore, vecchiaia, umiliazione, malattie orrende e lunghissime. E alla fine di tutto una sola conclusione. Per lei e per ogni persona e ogni cosa a cui ha scelto di legarsi. Ecco la vera fratellanza. La vera comunità. Di cui tutti sono membri a vita. E lei mi viene a dire che nel mio fratello sta la mia salvezza? La mia salvezza? Be', allora lo maledico. Lo maledico sotto ogni forma e sembianza. Mi ci rivedo, in lui? Sì che mi ci rivedo. E quello che vedo mi disgusta. Mi capisce? *Riesce a capirmi?*».

volto a demolire la possibilità di credere in un Dio o in una qualsiasi entità ultraterrena e infatti l'unica religione a cui il professore potrebbe aderire sarebbe quella di un nichilismo prometeico in cui fosse finalmente accettata la *speranza del nulla* che gli appare come la più conveniente e razionale delle possibilità, unico e solo appiglio cui aggrapparsi.

Una stringente e disperata confessione, quella del professore ateo, che è l'emblema del disincanto dell'uomo contemporaneo di fronte al mondo e che lascia letteralmente senza parole e nella disperazione l'ex carcerato che una volta rimasto solo si rivolge a Dio e lo interroga sul perché abbia dato al professore le parole giuste per spiegare la propria concezione dell'esistenza e del mondo. L'ex carcerato resta così senza parole, realmente in senso letterale, e con questa scena si chiude il loro dialogo. Subito dopo il professore scompare nella notte.

Il monologo è frutto del genio dello scrittore statunitense Cormac McCarthy, autore dell'opera teatrale *The Sunset Limited: A Novel in Dramatic Form*. Nell'essenzialità dell'ambientazione e nel fatto che in scena ci siano per tutto il tempo solo questi due uomini e le loro parole scarne e precise, c'è la capacità di rivelare in una forma letteraria tanto sublime quanto irrequieta, un problema filosofico, quale, come vedremo, è quello rappresentato dall'ateismo.

L'ateo è incarnato magistralmente dal professore. Figura questa che rilancia certamente una posizione diffusa nella società occidentale attraverso un *pathos* singolare che permette di evidenziare la cifra pratico-esistenziale dell'ateismo che è un tratto caratteristico del fenomeno stesso.

Solo in epoca moderna assistiamo all'emergere della figura secolare dell'ateo e dal XVIII secolo in poi possiamo individuare con frequenza (che certo cambia per intensità) il fiorire del fenomeno dell'ateismo nella società.

L'ateismo quindi poco alla volta e nel corso di qualche secolo si trasforma e da posizione d'avanguardia di un ceto intellettuale diventa un fenomeno di massa che interessa tanto l'uomo colto quanto quello della strada.

È solo nella seconda metà del Novecento, che due studiosi italiani, Cornelio Fabro e Augusto Del Noce, veri pionieri di questo genere di studio svolto in modo sistematico, individueranno con precisione l'emergere nella storia dell'umanità di un particolare ateismo, tipico della modernità.

Nati a un solo anno di distanza l'uno dall'altro, Augusto Del Noce è della classe 1910 e Cornelio Fabro di quella del 1911, i due hanno praticamente percorso insieme sotto il profilo esistenziale almeno, buona parte degli stessi anni del secolo, essendo infatti scomparsi rispettivamente nell'anno della caduta del muro di Berlino il primo e nel 1995 il secondo.

Testimoni perciò, seppur bambini del primo conflitto mondiale e già adulti all'inizio del secondo, hanno poi vissuto la stagione della ricostruzione, quella del dopoguerra e soprattutto gli anni Sessanta che hanno visto lo svolgersi di due grandi eventi epocali, quali furono la convocazione del Concilio Vaticano II, iniziato nel 1962 da papa Giovanni XXIII e terminato da papa Paolo VI nel 1965 e la rivoluzione studentesca del '68 che coi suoi movimenti spontanei sparsi per il globo, ha rappresentato un momento di contestazione contro il potere dominante, sicuramente radicalizzando i termini di una contrapposizione tutta interna alla società occidentale, infatti per dirne solo due, tra professori e studenti e tra genitori e figli, si formarono allora veri e propri blocchi e steccati che contraddistinsero le barricate di una lotta che in certi attimi sfocia anche nella violenza e sicuramente pose il seme per la stagione di terrorismo che contraddistinse gli anni '70 in Italia.

Sullo sfondo ovviamente il globo diviso tra il blocco occidentale e quello orientale che con la costruzione del muro di Berlino nel 1961 trovò anche il modo di rendere concreta la contrapposizione.

Queste brevissime considerazioni storiche sono di certo utili nel comprendere lo svilupparsi teorico delle riflessioni sia di Fabro che di Del Noce che non erano avulsi dall'atmosfera storica che impregnava l'esistenza.

Furono infatti protagonisti ognuno a suo modo di quegli anni, Del Noce non disdegnava nemmeno la collaborazione con periodici e quotidiani, misurandosi perciò anche con la pubblicistica per offrire una propria prospettiva sui fatti politici e culturali che segnarono quegli anni, pensiamo solo al referendum del 1974 sul divorzio, inoltre nel 1985 divenne anche senatore per la Democrazia Cristiana, subentrando ad Aldo Sandulli, deceduto l'anno precedente.

Fabro dal canto suo è addirittura un protagonista del Concilio Vaticano II, essendo nominato già nel 1960 membro della Commissione preparatoria e perito dello stesso Concilio.

Sotto il profilo accademico Fabro fu un vero e proprio *enfant prodige* e basti qui ricordare che fu anche il primo sacerdote a vincere un concorso statale per una cattedra di Filosofia Teoretica<sup>2</sup>. È tra gli altri anche Piero Vassallo a ricordarci quello che certamente è stato il più grande merito di Fabro, specificando che:

[i]l genio di Fabro, quasi applicando le regole della lotta giapponese, ha sfruttato l'impeto iroso delle filosofie antagoniste per potenziare l'autorità della metafisica di San Tommaso d'Aquino, separandola dall'incrostazioni *essenzialistiche* depositate dalla scolastica decadente e traducendola in un linguaggio adatto a persuadere gli uomini del III millennio<sup>3</sup>.

Questa specificità però non lo rese pregiudizialmente avverso alle filosofie elaborate dai non cristiani, al contrario fedele alla teoria della *preparatio evangelica*, era convinto che:

appartenesse ai cristiani qualunque verità formulata da pensatori non cristiani. Nell'opera fabriana, tuttavia, mai il possesso e l'uso delle verità scoperte dai filosofi non cristiani si traduce in dipendenza e in servile ripetizione. Il merito di Fabro consiste, appunto, nell'aver condiviso l'apertura mentale di San Tommaso, dunque, di aver intuito che il futuro della metafisica dipendeva (e dipende) anche dalla capacità di usare le indicazioni dei pensatori non cattolici<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Scrive Elvio Fontana: «Nel 1954 è vincitore della cattedra di Filosofia teoretica presso l'Università di Napoli, come secondo ternato. Dall'unificazione d'Italia nessun sacerdote aveva vinto un concorso statale di cattedra di Filosofia teoretica. egli è stato il primo». E. Fontana, *Fabro e il neotomismo italiano alla soglia del Concilio* in AA.VV, *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005, p. 123.

<sup>3</sup> P. Vassallo, *Il futuro della metafisica dopo la capitolazione del progressismo* in AA.VV, *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005, p. 14.

<sup>4</sup> P. Vassallo. *op. cit.*, p. 16.

Ed è con la stessa apertura mentale che ci proponiamo, nella seconda parte del presente lavoro di confrontarci con alcuni autori non cattolici (Agamben, Arendt, Chul-Han, Stirner, Unger) per cogliere anche attraverso le loro posizioni, elementi che permettono di delineare e seguire il lungo percorso delle filosofie dell'immanenza.

Siamo d'accordo con suor Rosa Goglia nel trovare che Fabro abbia:

concentrato la sua *vis* speculativa nella ricerca della libertà da cogliere nel suo momento sorgivo. Nella teoresi fabriana l'essere e la libertà sono i due fuochi dell'ellisse dallo *esse ut actus essendi* (e la connessa dottrina della partecipazione) egli perviene alla fondazione della libertà che, come creatività partecipata, diviene e si pone quale *prius* fondante assoluto nel suo ordine. Siamo alla formula del primato esistenziale della libertà. Con ardita penetrazione teoretica Fabro ha dimostrato di essere una delle più alte espressioni della modernità indicando la strada all'emergenza della libertà non sulla verità ma per la verità<sup>5</sup>.

In questo itinerario il confronto di Fabro con l'ateismo risulta un momento decisivo del suo percorso intellettuale, per almeno due evidenti ordini di ragioni, una teoretica e l'altra pratica, da un lato perché l'ateismo rappresenta sì un fenomeno ma dall'altro perché questo fenomeno è l'effetto di una tendenza della filosofia moderna e contemporanea e perciò la sua analisi risulta fondamentale per comprendere passaggi ed esiti delle riflessioni degli ultimi cinque secoli.

L'ateismo come atteggiamento filosofico, infatti, aveva già allora travalicato i confini della filosofia per approdare al campo della teologia ed è ancora indimenticabile la forza polemica con cui Fabro si scagliò contro la cosiddetta *avventura della teologia progressista*<sup>6</sup>.

Dal canto suo, anche Del Noce aprirà un confronto personale col problema dell'ateismo, individuato come uno dei punti cruciali per comprendere la filosofia e l'epoca contemporanea, attirato ovviamente dai termini di un

---

<sup>5</sup> R. Goglia, *Un'antropologia spirituale con riferimento agli scritti giovanili di Cornelio Fabro* in AA.VV, *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005, pp. 44-45.

<sup>6</sup> Cfr. C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, EDIVI, Roma, 2010.



dibattito che metteva in dialogo il rapporto tra politica e religione (e soprattutto il cattolicesimo)<sup>7</sup>. Anche se bisogna riconoscere con Lanna che:

A trent'anni dalla morte del pensatore piemontese Augusto Del Noce (1910-1989) è ancora assente una tematizzazione globale e teoretica della sua filosofia, soprattutto di fronte alle due difficoltà critiche più evidenti. Da un lato, quella di riuscire a situare finalmente il pensatore nell'ambito del quadro del pensiero italiano ed europeo del Novecento. Dall'altro quella di poter definire il nucleo tematico centrale della sua riflessione, dispersa, apparentemente, secondo ambiti di ricerca diversi e un itinerario di interpretazione storico-politica<sup>8</sup>.

Soprattutto un lavoro però spicca per la sua originalità ed è certamente quello di Massimo Borghesi che nel 2011 pubblica il saggio *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, in queste pagine è ricostruito l'evolversi del pensiero delnociano (in particolare tra il 1943 e il 1978).

Lasciamo quindi dire allo stesso Borghesi in cosa consiste la novità del suo saggio, rispetto alla malintesa vulgata che descrive Del Noce come un autore reazionario o addirittura controrivoluzionario:

Nel 2011 [...], ho pubblicato un volume, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, in cui la versione conservatrice e tradizionalista del filosofo piemontese viene confutata alla radice. Dopo di esso la versione del filosofo Del Noce di “destra” ha perso di ogni credibilità. La critica delnociana al progressismo, dominante negli anni 70-80 segnati dall'egemonia marxista a livello mondiale, deve essere completata mediante la critica alla reazione. L'ideologia reazionaria costituisce il rovesciamento della posizione progressista, non il suo superamento. In tal modo chi vuole dare ragione del pensiero di Del Noce deve dare conto di entrambe gli aspetti che,

---

<sup>7</sup> Cfr. L. Del Pozzo, *Il problema politico dei cattolici e l'attualità di Augusto Del Noce* in *Studium Ricerca*, Anno 115, nov./dic., 2019, N. 6, p. 7. Scrive opportunamente l'autore: «[I]l perno attorno a cui ruota tutta la riflessione delnociana, vale a dire il rapporto tra politica e religione, e in particolare tra politica e cattolicesimo. I termini del dibattito sono riassumibili nella domanda se e in che misura il cattolicesimo avere un ruolo anche pubblico, o se invece non debba accettare di essere confinato nella sfera del privato, senza che perciò vi sia alcuna possibilità di interazione tra la sfera del “sacro e quella del “profano”».

<sup>8</sup> L. Lanna, *Libertà e trascendenza: Augusto Del Noce filosofo “moderno”* in *Studium Ricerca*, Anno 115, nov./dic., 2019, N. 6, p. 25.

in lui, descrivono due lati di un problema la cui soluzione rappresenta il compito del pensiero cattolico contemporaneo. Un pensiero a tutt'oggi impigliato nella dialettica tra progresso e reazione, modernismo e antimoderno. Con il risultato di mancare sempre l'appuntamento con la storia e di essere subalterno ai poteri o ai contropoteri di turno<sup>9</sup>.

È questo indicato da Borghesi il punto di partenza imprescindibile per accostarsi a Del Noce senza pregiudizi ideologici e quindi di parte, perché se è vero che “Del Noce non ha mai dedotto *filosoficamente* la necessità dell'opzione religiosa<sup>10</sup>” è anche vero che ha indicato una diversa possibilità e virtualità alla filosofia moderna che per Del Noce “nasce cattolica come cattolico è Cartesio<sup>11</sup>”.

Ed è proprio questa sua certezza a fargli individuare la linea famosa alternativa dell'ontologismo cristiano. L'unica necessità per Del Noce è quindi quella richiamata anche dal Dessi<sup>12</sup> e cioè di conservare la *possibilità* di non eliminare l'orizzonte metafisico e trascendente dalla storia e dalla filosofia della storia.

Ciò che al fondo rilevano i loro studi è in certa misura una vera e propria mutazione antropologica che ha eliminato *de facto* Dio, sia dalla scena del mondo, sia dalla coscienza dell'uomo e perciò per entrambi diventa urgente problematizzare l'ateismo per riannodare così i fili di un discorso che voglia essere filosofico in senso epistemico e ciò significa interrogare dialetticamente (intendo quindi dire che la modernità che abitiamo dovrebbe essere interrogata attraverso ipotesi che possono contribuire nel solco dell'insegnamento di Del Noce a pluralizzare il moderno, attraverso linee che mettano in evidenza altre possibilità della stessa modernità) il pensiero per rintracciare archeologicamente (nel senso che vanno trovati i principi motori e i meccanismi di funzionamento che hanno regolato il rapporto tra ateismo e immanenza, sotto il profilo teoretico

---

<sup>9</sup> M. Borghesi, *La critica della destra religiosa in Augusto Del Noce*, 11-05-2020, [www.ilsussidiario.net](https://www.ilsussidiario.net) (consultabile al link: <https://www.ilsussidiario.net/news/lettura-la-critica-della-destra-religiosa-in-augusto-del-noce/2021120/>).

<sup>10</sup> M. Borghesi, *Augusto Del Noce e Il Mulino. La modernità non è il “nemico”*. Intervista a cura di Gianni Valente in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6, p. 815.

<sup>11</sup> R. Buttiglione, *Augusto Del Noce, la reazione, il Concilio e la Democrazia* in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6, p. 824.

<sup>12</sup> Cfr. G. Dessi, *Del Noce: modernità, autorità, libertà* in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6, pp. 827-838.

prima ancora che storico) i momenti in cui l'ateismo è diventato quasi un elemento del patrimonio genetico dell'umanità.

Ad essere messa in questione dall'ateismo moderno non è solo la fede religiosa, ma la stessa possibilità della metafisica. Sia sotto il profilo filosofico che storico – come vedremo – il principio di immanenza è stato l'alleato che ha permesso all'ateismo di scardinare dalle fondamenta ogni via che potesse ricondurre o tenere insieme modernità e metafisica.

L'ateismo ha trovato nella filosofia dell'immanenza la sua giustificazione e la filosofia dell'immanenza ha trovato nell'ateismo un suo esito. Una certa modernità (come riconosciuto da Del Noce essa non ha un carattere monolitico ma plurale<sup>13</sup>) e cioè quella trionfante, che ha quindi una

---

<sup>13</sup> Anche il sociologo Samuel Eisenstadt che si è occupato di indagare per più di un ventennio il fenomeno della modernità in uno dei suoi ultimi libri, *Sulla modernità* (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006) pone in evidenza proprio la dimensione plurale della stessa. È soprattutto il primo capitolo quello dedicato ad evidenziare i motivi per cui è corretto parlare di «[n]on una ma molteplici modernità» (Cfr. a proposito le pp. 3-34). A p. 3 leggiamo infatti: «La nozione di “molteplici modernità” va in direzione opposta a quella per lungo tempo prevalente. Va contro la visione, prevalente negli anni Cinquanta, delle teorie “classiche” della modernizzazione e della convergenza delle società industriali. I modelli di modernità ormai variano l'uno dall'altro. Soprattutto, modernità e occidentalizzazione non sempre coincidono. La nozione di “molteplici modernità” denota una determinata visione del mondo contemporaneo - anzi, della storia e delle caratteristiche dell'era moderna - che va in direzione opposta a quella per lungo tempo prevalente nelle dissertazioni generiche e accademiche».

In questa prospettiva la questione su cosa sia la modernità diventa di per sé più complessa, per questa ragione distinguere tra occidentalizzazione e modernizzazione è un primo passo essenziale, come d'altronde riconosciuto anche da Shirin S. Deylami (*In the Face of The Machine: Westoxification, Cultural Globalization, and the Making of an Alternative Global Modernity*, Polity, Vol. 43, N. 2, 2011, pp. 242-263). Soprattutto perché senza questa distinzione si corre il rischio di far valere l'equazione che fa coincidere anti-moderno e anti-occidentale come fossero sinonimi, perdendo così la ricchezza stessa del pensiero moderno che non si presta più così ad essere compreso tramite i numerosi colpi d'accetta che le definizioni a volte pretendono, creando così un conflitto più che un arricchimento conoscitivo, quanto ad essere indagato anche attraverso originali paradigmi che possono permettere di intravedere linee di pensiero alternative, che possono così trovare una loro legittimità.

Nel caso Di Deylami questo avviene attraverso l'interpretazione del pensiero di Jalal Al-I-Ahmad che è stato anche il coniatore del termine *Occidentosis*.

Nel nostro caso invece si tenterà di mostrare come all'interno della cosiddetta modernità, anche occidentale, ci siano linee, che pur seguendo il pensiero dell'immanenza, consentono quantomeno in controluce di evidenziare un pensiero alternativo e che per quanto contro intuitivo possa apparire, può farsi “strano alleato” di un itinerario che può aprire alla trascendenza come per contrappasso.

supremazia filosofico-culturale sulle altre modernità ha proceduto a saldare progressivamente immanenza e ateismo per fare di questa coppia il paradigma paradossale dell'evo moderno che si è sviluppato e costituito sull'unione di questi due elementi.

Il tratto distintivo del concetto di moderno e pertanto conseguentemente peculiare della stessa modernità che abitiamo è da ravvisare, sulla scorta anche di quello che hanno segnalato tra gli altri, Arendt, Löwith e Dumont (ma possiamo pensare anche a Kierkegaard) su una varietà nuova di soggettivismo che adesso coincide con un individualismo che ha caratteristiche diverse da quello visibile o rilevabile nel pensiero che potremmo definire classico.

Come giustamente notato anche da Dal Lago, Arendt rileva come sia esemplare nella modernità, proprio “la dilatazione della sfera privata<sup>14</sup>” ed è questo a dirigere la sua riflessione che, come altre nella contemporaneità, è “[s]tretta tra il pensiero della necessità e quello della trascendenza” perché “l'antropologia politica di Hannah Arendt non può che descrivere una condizione virtuale”. La precisione con cui questa dinamica del pensiero della modernità è segnalata non può che destare ancora impressione, anche perché a questo punto è proprio grazie a questo individualismo che diventa possibile comprendere come passato e futuro diventano delle forze, il *campo di battaglia* in cui si scontrano e confliggono è ovviamente il presente, che ancora più nello specifico è interno (o meglio virtuale) perché sta dentro la mente dell'uomo moderno.

È questa scissione, questa frattura – che è prodotta come ricorda meglio Löwith dal movimento della secolarizzazione, che in *Dio, uomo e mondo* (1999) infatti raggiunge lo scopo di mettere in luce le implicazioni teologiche dell'intera metafisica postcristiana e così riesce a palesare come e perché dal triplice rapporto tra Dio, uomo e mondo (caratteristico della metafisica classica) si sia arrivati a quello ridotto tra mondo e uomo, che segna l'esordio della modernità – a caratterizzare il moderno come concetto e la modernità come fenomeno.

---

<sup>14</sup> Cfr. A. Dal Lago, *Introduzione* in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 12-14.

Le tappe per Löwith è bene ricordarlo sono tre: dalla cosmo-teologia greca si passa all'antropo-teologia cristiana e infine si arriva all'emancipazione dell'uomo. Le implicazioni ateistiche di questa riduzione costituiscono ovviamente un problema per la metafisica.

Kierkegaard è forse quello che prima di altri annota anche un altro aspetto che diventa caratteristico dell'individuo in questa epoca moderna e cioè il fatto che esso si trova ad essere fagocitato e perciò scomparire anche nel concetto di "pubblico" che un'ennesima astrazione (virtualità).

Nella simultaneità dell'istante reale e della situazione reale con soggetti reali che sono ciascuno qualcosa, il singolo trova un suo appoggio. Ma l'esistenza di un pubblico non crea situazioni né riunioni. Il singolo che sta leggendo non è certo il pubblico, e così piano piano si mettono a leggere parecchi singoli e forse tutti i singoli, ma non c'è alcuna simultaneità. Il pubblico può impiegare giorni e anni per diciamo così riunirsi, eppure una volta riunito non esiste. [...] [A]dottare l'opinione del pubblico è un conforto fallace, che il pubblico esiste solo in *abstracto*<sup>15</sup>.

Osservazione questa, che non è priva di conseguenze, perché consente di scoprire proprio una delle novità di questo concetto di modernità di cui stiamo provando a tratteggiare le proprietà e cioè che il singolo, l'individuo, procede nel mondo proprio attraverso quella dilatazione della sfera privata sopra richiamata, che per usare il lessico di Dumont, *ingloba*.

Dovessimo perciò offrire una definizione del concetto di moderno e del fenomeno della modernità, diremmo che: la modernità sorge dalla scissione/frattura che pone l'individuo/soggetto come assoluto.

Nasce perciò da una relazione perduta, prima con il suo punto di riferimento teologico (Dio) e poi da quella col mondo.

In questo processo consiste la sua forza, il suo fascino e forse finanche il suo destino (in senso etimologico).

A Dumont dobbiamo inoltre l'apprezzabile tentativo di esplorare questa "ideologia moderna" individualistica nella convinzione che facciamo

---

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Due epoche* (a cura di Dario Borso), Millelire, Anno II, N. 35-35, 21-08-1993, pp. 40-41.

nostra che una prospettiva antropologica contribuisce a illuminare anche quella filosofica.

Distinguendo infatti tra due sensi del termine individuo e cioè, *l'uomo particolare empirico e l'uomo come portatore di valore*<sup>16</sup>, Dumont può individuare chirurgicamente come caratteristica della modernità, la capacità propria di assorbire (o estendere per usare il lessico di Arendt) anche elementi considerati estranei.

In questo senso la caratteristica della società moderna è tipica, perché è quella di avere come *valore supremo* quello dell'individuo e il problema metafisico è così esteso al campo politico e sociale.

Infatti, sorge la nazione, come spazio in cui è possibile a questo individualismo di esercitare tutta la sua potenza. La tensione olistica non è totalmente perduta nemmeno nel mondo moderno però, essa resiste, solo che si pone su un altro livello (in questa prospettiva Dumont parla di *gerarchia come inglobamento del contrario*<sup>17</sup>).

Non sfuggiamo però a una precisazione filosofica della questione e perciò ricordiamo anche quanto scritto da Ritter e cioè che:

A partire dal XVII secolo, *soggetto* è nel linguaggio della filosofia l'individuo, l'io in quanto conoscendo e agendo si rapporta al dato in tutta la sua estensione come "oggetto", lo assume a materia del suo conoscere oppure se lo appropria e lo trasforma praticamente<sup>18</sup>.

Non solo, ci conforta anche il fatto che Ritter abbia correttamente attribuito una consistenza diversa ai termini: cristiano, occidentale e moderno, non cadendo preda della riduzione o semplificazione che delle volte usa questi termini come sinonimi e perciò li obbliga a una coincidenza che confonde invece di chiarire.

Nota infatti opportunamente:

---

<sup>16</sup> Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologia sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993, p. 32, ebook.

<sup>17</sup> Cfr. Id., p. 250.

<sup>18</sup> J. Ritter, *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 121.

Fino a tutt'oggi questa analisi continua ad avere seguito là dove si definisce l'epoca attuale come "decadenza" e si contrappone al mondo moderno l'"Occidente cristiano", la cui restaurazione viene prescritta come rimedio contro l'odierna perdita della sostanza cristiana, equiparata in tal modo con l'"Occidentale"<sup>19</sup>.

E ancora avanti parlando anche della scissione gnoseologica che ha posto così al centro l'individuo ci avverte del pericolo:

Siamo rimasti ciechi di fronte al fatto che nella realtà storica, *là dove si è mantenuta la scissione*, la libertà della soggettività e la società sono rimaste unite, contro ogni teoria e coscienza<sup>20</sup>.

Considerazione utilissima questa per comprendere in quale misura nella modernità la questione filosofica e quella antropologica non solamente coesistono, ma stanno anche in una relazione di coappartenenza perché appunto sono reciprocamente implicate l'una nell'altra<sup>21</sup>.

È certo per una coincidenza curiosa che *Introduzione all'ateismo moderno* di Cornelio Fabro e *Il problema dell'ateismo* di Augusto Del Noce vengano dati alle stampe nel 1964, ma non lo è il fatto che entrambe le opere sono la testimonianza di un'impellenza intellettuale e cioè quella di comprendere radici ed esiti della filosofia dell'immanenza che ha l'ambizione di liquidare la metafisica dall'orizzonte dell'uomo moderno.

Lo studio che segue è il tentativo di penetrare quella che per Fabro è *l'esigenza autentica dell'immanenza* a partire proprio da quello che per Del Noce è *il problema dell'ateismo* e che chiama in causa la questione stessa della possibilità della metafisica.

Per questo una prospettiva archeologica forse possiede una chiave interpretativa che può consentire così di inquadrare sotto un profilo ontologico sia il principio di immanenza che il problema dell'ateismo, anche perché il discorso filosofico – come ci ricorda Karl Löwith in *Dio, Uomo e Mondo* (1967) – è logico prima che cronologico.

---

<sup>19</sup> Id., p. 128.

<sup>20</sup> Id., p. 138.

<sup>21</sup> Cfr. Id., p. 200 e pp. 209-211.

Non seguiremo quindi un itinerario che metta l'accento sul lato storico-filosofico della modernità, quanto piuttosto un percorso che segua un filo nozionale che a nostro avviso, concede un doppio vantaggio e cioè: quello di pluralizzare il moderno senza però perdere legittimità.

In questo caso, infatti, seguire un metodo storico-filosofico avrebbe un duale svantaggio e cioè: quello di impelagarsi in questioni storiche che potrebbero non tanto distrarre, ma anche forse involontariamente condurre ad una forma di riduzionismo che impedirebbe a quel punto una piena visualizzazione delle nozioni.

Nelle parole del professore ateo ad essere riproposto è il ragionamento che Friedrich Nietzsche aveva avanzato nel *Crepuscolo degli idoli* quando spiegava «[c]ome il “mondo vero” finì per diventare una favola»<sup>22</sup> e giustamente asseriva in riferimento all'idea del mondo vero (che era andata progressivamente trasformatasi nel corso dei secoli, dall'antichità all'epoca moderna), la sua prospettiva secondo cui il mondo vero veniva a coincidere con quello della metafisica (riconoscendo con ciò al sistema metafisico classico la capacità di dare un senso al mondo).

È chiaro che se cielo e terra si tengono insieme così, una volta aperta la frattura, Nietzsche non può constatare altro che: «[a]bbiamo eliminato il mondo vero: quale mondo resta? Forse quello apparente? ... Ma no! *con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*»<sup>23</sup>.

Una sentenza questa, che non appena pronunciata, precipita l'uomo in quello spaesamento che è divenuto familiare ai moderni e questo perché ad essere *martellato* è l'impianto metafisico che ha accompagnato la civiltà occidentale per migliaia di anni.

Ritrovare a distanza di più di un secolo tra le labbra del professore ateo di McCarthy parole che sembrano suggerite da Nietzsche non fa altro che rendere ancora più esatta la profezia di quest'ultimo sul senso profondo dell'impatto della filosofia nichilista nel mondo.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l'avvento del nichilismo. Questa storia può

---

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Carocci, Roma, 2012, p. 59.

<sup>23</sup> Id.



essere raccontata già oggi, poiché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annunzia dappertutto; tutte le orecchie sono già ritte per questa musica del futuro<sup>24</sup>.

Ora, è proprio il garbuglio tra immanenza e ateismo che ha potuto generare il nichilismo che Nietzsche sperimenta e intravede nel corso della sua esistenza e che il professore ateo vive drammaticamente sulla sua pelle. Ed è assolutamente importante il fatto che il filosofo col martello utilizza il termine *necessità* per spiegare il senso di un processo che gli appare tanto progressivo quanto inarrestabile.

La ricerca qui intrapresa è proprio il tentativo di venire a capo della relazione tra necessità e libertà e anche tra ontologia e gnoseologia, perché non possiamo dimenticare che l'espressione principio di immanenza sta ad indicare da un lato il punto di partenza e fondamentale (e quindi il termine *a quo*) da cui prende avvio la gran parte della riflessione moderna e dall'altro la pretesa dell'immanenza di qualificare per intero la sfera gnoseologica del soggetto.

In questa ottica riprendere in mano alcuni dei maggiori e più importanti testi filosofici significa provare a riconfrontarsi con essi in termini realmente dialettici per interrogare e criticare liberamente le acquisizioni del pensiero.

Il moderno si è scolpito come categoria attorno al concetto di ateismo e problematizzare questo punto d'origine della modernità è indispensabile per comprendere il senso della stessa.

Ma cos'è l'ateismo? È difficile definire con chiarezza la nozione di ateismo soprattutto nella modernità, a meno di non voler liquidare la questione dicendo che l'ateismo sia la pura e semplice negazione di Dio. Sarebbe però sbagliato legare indissolubilmente ed esclusivamente la questione dell'ateismo a quella della religione perché già Alfred Bertholet nella sua definizione di ateismo contenuta nel suo monumentale *Dizionario delle religioni*, scriveva:

Ateismo. Non è sinonimo di irreligiosità. Infatti vi sono anche religioni senza un dio. Per es., il buddhismo delle origini [...] fu ateistico non perché negasse l'esistenza degli dèi ma perché, essendo questi afferrati nell'inesorabile circolo del divenire, da loro

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano, 1971, p. 392.

l'uomo non dovrebbe attendersi alcun aiuto per la liberazione. L'ateismo come negazione teorica di Dio è cosa diversa dalla negazione dell'esistenza di relazioni personali fra uomo e Dio. È ateo chi nega l'esistenza di un Dio personale (*theos*) o di dèi personali (*theoi*). In questo senso per i Greci era ateo per es. un Protagora. In un certo modo, per orientamenti più recenti, come il deismo, il naturalismo, l'idealismo, si può parlare di A. in quanto in esse al Dio personale si sostituisce una idea, come il principio morale, la ragione, la natura o l'umanità<sup>25</sup>.

Passano gli anni e la situazione non sembra cambiare, perché dare una definizione di ateismo non risulta per nulla semplice. Lo conferma anche Carmelo Nigro che ammessa la definizione di ateismo come negazione di Dio, ci ricorda che si tratta di «una negazione che può assumere e di fatto assume [...] significati e sfumature molto diverse»<sup>26</sup>. Anche Grumelli e Bolino sottolineano sempre agli inizi degli anni '70 un aspetto e cioè il *salto qualitativo* dell'ateismo contemporaneo perché:

[s]e in altri tempi la negazione di Dio rappresentava un'antinomia nel sistema logico della conoscenza, oggi si presenta con una funzione piuttosto positiva per la comprensione empirica ed oggettiva del reale. Essa, pertanto, non è più una contraddizione assurda o strumentale al discorso sull'esistenza di Dio, che è l'*unica* tesi per giustificare l'ordine della realtà, ma è un'*altra* ipotesi che offre possibilità alternative sul piano pratico ed escatologico<sup>27</sup>.

Come la modernità quindi, così anche l'ateismo è plurale. E difatti si può tranquillamente trattare di ateismo esistenziale; di ateismo teoretico; di ateismo postulatorio; così come di ateismo scettico o agnostico. È attraverso ognuno di questi aspetti che l'ateismo moderno e contemporaneo si manifesta e il suo volto è così stratificato, mutevole e diffuso che è possibile intravederlo dappertutto senza mai riuscire a coglierlo nella sua essenzialità.

---

<sup>25</sup> A. Bertholet (in collaborazione con H.F. von Campenhausen), *Dizionario delle religioni*, Editori Riuniti, 1964.

<sup>26</sup> C. Nigro, *Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo* in *Divus Thomas*, Vol. 74, N. 1, 1971, p. 7.

<sup>27</sup> A. Grumelli, G. Bolino, *Per una tipologia dell'ateismo* in *Studi di Sociologia*, Anno 10, Fasc. 1, 1972, p. 162.

Una riflessione filosofica sull'ateismo deve perciò tenere in conto questa difficoltà per non naufragare nell'oceano dei mille volti dell'ateismo.

**Capitolo I**  
**Ateismo e metafisica**

«[I]l compito del pensiero nel futuro deve essere quello di penetrare l'esigenza autentica di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero [...]»<sup>28</sup>.

È da questo suggestivo invito del 1981 del p. Cornelio Fabro, contenuto in *L'alienazione dell'Occidente*, volume dedicato all'esame critico delle teorie del filosofo Emanuele Severino che il presente lavoro di ricerca ha preso avvio.

*Quella proclamata immanenza* di cui parla Fabro, ha diretto in particolare il pensiero di Severino «all'esplosione atea veneziana»<sup>29</sup>.

Allo stesso tempo ed in generale questa tendenza all'immanenza ha via via esteso il suo dominio quasi su ogni pensiero espressione della modernità (vedremo negli ultimi due capitoli di analizzare quelli che ci sono sembrati essere i più interessanti pensieri di questo itinerario).

Non solo, *quella proclamata immanenza* è stata ed è tutt'ora una spinta alla liquidazione di ogni possibile orizzonte di senso e significato trascendente. È inoltre questa tendenza filosofica all'immanenza a dare vigorosa linfa all'ateismo moderno sia nella sua versione teorica che in quella pratica.

La svalutazione della metafisica in questa prospettiva è niente più che un esito logico e cronologico di ogni pensiero che fonda sul *proclamato* principio d'immanenza la propria capacità di comprensione del mondo.

Ateismo e immanenza da una parte e metafisica e trascendenza dall'altra sembrano quindi formare a un primo, distratto e superficiale sguardo due coppie irriducibili e perciò inconciliabili di opposti.

Ora, se le cose stessero davvero così questa ricerca non avrebbe nessun senso e sarebbe destinata ad essere infruttuosa già in partenza, né più né meno che una temeraria fatica di Sisifo del pensiero.

Come spesso succede però, le cose sono più complesse di come sembrano all'apparenza e così non solo nulla impedisce di problematizzare

---

<sup>28</sup> C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova, 1981, p. 165.

<sup>29</sup> Id. p. 164.

razionalmente sia la proclamata immanenza sia l'ateismo e quindi in via negativa anche trascendenza e metafisica, ma siamo anzi consolati nell'intraprendere l'impresa dal fatto che ci siano stati pensatori (uno è stato proprio Cornelio Fabro), che hanno aperto dei varchi per penetrare *quell'esigenza autentica* dell'immanenza riflettendo propriamente sull'ateismo moderno e sul principio d'immanenza che tanto successo ha riscosso nel pensiero moderno.

Anche un altro autore con costante dedizione ha occupato parte della sua vita a problematizzare l'ateismo moderno e stiamo riferendoci ovviamente ad Augusto Del Noce al quale dobbiamo anche l'espressione terminologica, perché *Il problema dell'ateismo*<sup>30</sup> è proprio il titolo di una sua raccolta di saggi e resta un'opera imprescindibile con cui fare i conti, anche perché come ormai riconosciuto sia dagli estimatori che dai critici la fondatezza teoretica della sua ipotesi è salda e solida.

Gli autori richiamati potrebbero indurre a pensare che le poche questioni poste in queste righe suscitino soltanto l'interesse di autori cristiani cattolici e che perciò dietro le posizioni filosofiche si celi più o meno abilmente un intento apologetico e confessionale e però si farebbe un errore madornale, perché se da un lato è comprensibile che un interesse religioso possa rendere alcuni animi più sensibili di altri alle questioni concernenti ateismo e metafisica, dall'altro non è escluso che anche dal fronte dell'ateismo vengano posti interrogativi che pretendono una risposta eminentemente razionale.

Alexandre Kojève, per esempio, è autore di un testo<sup>31</sup> teoretico che più di un trentennio prima di quelli celebri di Fabro e Del Noce, problematizza con rigore ed estesa profondità da un punto di vista filosofico proprio l'ateismo.

Il trattato di Kojève attraverso l'analisi ontologica delle posizioni filosofiche del teismo e dell'ateismo pone infatti *il paradosso dell'ateismo* come questione dirimente d'una mai terminata *Filosofia della filosofia*.

Riprova che qualsiasi domanda non estemporanea su ateismo e metafisica, sia essa dettata da una sensibilità spirituale oppure razionale o ancora

---

<sup>30</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, [1964], 2010.

<sup>31</sup> A. Kojève, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008. Il testo originale in russo è del 1931 e non è mai stato editato. Una prima traduzione dal russo è apparsa in Francia per le Éditions Gallimard nel 1998, un'altra in italiano (sempre dal testo originale in russo), ed è l'edizione qui citata nel 2008. La traduzione in italiano è di Claudia Zonghetti, la curatela del volume di Elettra Stimilli e Marco Filoni.

da entrambe è il riflesso d'una presa di posizione filosofica riguardo il rapporto tra Dio, uomo e mondo.

Le considerazioni fin qui esposte, sono volutamente esigue, per il semplice fatto che sarebbe impossibile enumerare tutti i testi e gli autori che si sono occupati di un tema come quello riguardante ateismo moderno e metafisica e hanno l'unico scopo di evocare un'atmosfera, che, come tale, è stata trasversale agli uomini d'ogni tempo e spazio.

Se quindi possiamo affermare che è possibile indagare il nesso tra ateismo e metafisica, dobbiamo poi porci un'altra domanda e cioè: c'è per caso una questione ontologica alla base del problema filosofico della metafisica e dell'ateismo? E ancora: ci sono delle nozioni attraverso cui è possibile osservare la dialettica, così caratteristica della modernità, che si è instaurata tra ateismo e metafisica? Una dialettica questa che si espressa attraverso il momento della negazione e non quello della concretezza che, come vedremo invece, rappresenta un momento di comprensione fondamentale dal punto di vista gnoseologico.

Da quanto detto è ragionevole supporre che sia necessario definire in modo preliminare almeno due nozioni che in una ricerca del genere sono fondamentali e cioè quella di immanenza e quella di ateismo.

La scelta di trattare dopo queste anche la nozione di partecipazione è derivata dal fatto che si è reso evidente durante la ricerca, che senza quest'ultima, la quasi totalità della metafisica tradizionale non sarebbe comprensibile, soprattutto quella tomista nell'interpretazione di Fabro e anche parte dei discorsi metafisici della contemporaneità risulterebbe come privata di una sua parte essenziale.

Ancora una domanda serve a delimitare il campo d'indagine: quale Dio neghiamo attraverso l'ateismo?

Questa precisazione è obbligatoria, perché posto che esistono religioni senza Dio<sup>32</sup>, come per esempio è il caso già ricordato del Buddhismo, bisogna

---

<sup>32</sup> Cfr. R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 2013, [trad. it. *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna, 2014].

È questa l'ultima opera dell'autore, morto nel 2013 e raccoglie e unisce le *Einstein Lectures* tenute presso l'università di Berna dell'anno precedente. In queste pagine viene postulata una teoria secondo la quale il sentimento religioso è provocato dalla meraviglia nei confronti dell'universo e perciò è anche divincolato da una credenza in

anche ammettere che il ruolo della religione cristiana in occidente è stato preminente, motivo per cui si potrebbe anche parlare d'un ateismo cristiano occidentale che appunto si è sviluppato e configurato nella negazione specifica del Dio rivelato del cristianesimo.

Sotto il profilo filosofico la questione è ancora più complessa perché ciò che l'ateismo mette in crisi e conseguentemente in dubbio, prima di affermare una radicale negazione di Dio, è la stessa dimensione partecipativa dell'esistenza, che è revocata appunto dalla negazione radicale della figura del creatore originario.

Da qualche secolo si è rinunciato a trovare le prove dell'esistenza di Dio e tanto è bastato a decretare liquidato lo stesso problema<sup>33</sup>, ma chiunque si sia trovato anche soltanto una volta nella vita a rivolgere lo sguardo al cielo e abbia recitato interiormente una preghiera, sa bene che, in altre parole si tratta di comprendere i termini di un dibattito che è vecchio come il mondo e cioè se Dio sia il prodotto di un'esigenza della fantasia e immaginazione umana per dirla con Feuerbach o sia piuttosto altro.

Per essere ancora più espliciti, il discorso su ateismo moderno e metafisica almeno nel suo punto iniziale non ha nulla a che fare con la dimensione del religioso. La dimensione del religioso che è innegabile, nella modernità è comunque successiva, e inoltre si articola attraverso il suo proprio linguaggio e la sua propria logica: nel caso dei tre monoteismi abbiamo addirittura delle vere rivelazioni e manifestazioni del divino nella storia a cui

---

una specifica divinità trascendente. Una posizione questa che non fa altro che riproporre un canovaccio già noto a molti autori ottocenteschi perché insegue il proposito di emancipare la religione da Dio, ma che in realtà non fa che sostituire la credenza in Dio con quella in una *natura moralizzata* (cfr. Andrea Porciello, *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore in Stato, chiese e pluralismo confessionale*, N. 6, 2019, p. 14).

<sup>33</sup> Ovviamente il problema non può dichiararsi liquidato per il semplice fatto che esso non desti più un diffuso interesse ed è bene ricordare che anzi esso suscita ancora molta curiosità.

Cfr. Paul E. Oppenheimer e Edward N. Zalta, *A Computationally-Discovered Simplification of the Ontological Argument* in *Australian Journal of Philosophy*, 89, n. 2, 2011, pp. 333-350. Gli autori dello studio hanno utilizzato un software, *Prover9*, per tentare di convalidare la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta. Il risultato ha dimostrato la correttezza dell'argomentazione del monaco medievale e non solo, ha anche semplificato l'argomentazione che è passata da tre premesse a una.



coloro che credono prestano appunto la loro fede, oltre che la loro ragione. Dal punto di vista filosofico, all'ateismo sarebbe quindi più esatto contrapporre il monismo.

## 1. La nozione di immanenza

Riuscire a dare una definizione esaustiva di immanenza è sicuramente un'impresa faticosa perché il termine dalla sua prima apparizione ad oggi ha subito slittamenti e mutamenti (o detto altrimenti: metamorfosi) di significato.

Per questo è compito arduo ritrovare il dipanarsi di quel *principio d'immanenza* enucleato sia da Fabro che Del Noce nelle loro opere.

Dalla definizione dell'azione immanente della filosofia scolastica che al fondo riprendeva ed approfondiva la distinzione aristotelica riguardo l'azione sono certamente trascorsi molti secoli e così ritrovare il punto d'emergenza del principio d'immanenza significa lanciarsi in un'impresa archeologica che possa cogliere i momenti salienti di queste metamorfosi che con l'epoca moderna sono diventate sempre più cospicue e consistenti. Della fortuna della parola immanenza in ambito filosofico è superfluo dire, tanto la stessa parola è nota e utilizzata, ora con significati estesi, ora più limitati, da moltissimi autori. Essa rappresenta uno di quei vocaboli filosofici che tanto inchiostro hanno fatto scorrere. In questo paragrafo si tenterà di dare conto di una ricostruzione archeologica per inquadrare teoreticamente le caratteristiche fondamentali di questa nozione di immanenza.

Sia Cornelio Fabro che Augusto Del Noce, si troverebbero in accordo nell'indicare il pensiero di Cartesio come il primo pensiero dell'immanenza intesa in senso moderno e questo ovviamente sia per ragioni storiche che teoretiche.

Secondo Fabro, il *cogito* di Cartesio è già virtualmente ateo e anche per Del Noce questo sembra essere un dato inoppugnabile, diversa però l'interpretazione di questa virtualità, perché in buona sostanza per il primo quella virtualità è logicamente stringente e pertanto l'ateismo è un esito già iscritto nella filosofia cartesiana, per l'altro invece rimane un'ipotesi, possibile quindi, ma non necessaria.

Su questo punto numerose sono le testimonianze che è possibile rilevare facendo una lettura comparata delle due opere maggiori di questi filosofi che già dal titolo richiamano la questione dell'ateismo e quindi da un lato il già citato *Il problema dell'ateismo* di Del Noce e dall'altro, *Introduzione all'ateismo moderno* di Fabro.

Curioso è il fatto che queste due opere sono state pubblicate a pochissima distanza temporale l'una dall'altra nella metà degli anni '60 del Novecento e che gli autori siano arrivati ognuno per proprio conto al punto comune già evidenziato e cioè che il *cogito* cartesiano sia all'origine del principio di immanenza della filosofia moderna.

Una lettera<sup>34</sup> del 21 settembre 1964 di Fabro a Del Noce è indicativa di quanto detto e importante è anche quanto nota sulla lettera Massimo Borghesi:

La lettera preziosa illumina la diversità delle prospettive. Là dove Del Noce coglie la possibilità di delineare un filone della modernità irriducibile, grazie ad opportune e necessarie correzioni, alla corrente razionalista, Fabro vede solo una "incoerenza", un pensiero marginale destinato ad essere travolto dalla tendenza verso l'immanentismo. È l'intenzionalità che qui è diversa. A Del Noce interessa *pluralizzare* il moderno [...]. Fabro al contrario, *unifica* le varie correnti a partire da un principio unico<sup>35</sup>.

Sull'ermeneutica della modernità e sul ruolo che il principio di immanenza riveste i due sono quindi in cordiale disaccordo e c'è un testo di Fabro che ha avuto una storia editoriale travagliata in cui questo dissenso è estremamente evidente: *La prima riforma della dialettica hegeliana*<sup>36</sup>. L'opera che già dal titolo entra in polemica con il più celebre testo *La riforma della dialettica hegeliana* (1913) di Giovanni Gentile è un vero ed estenuante confronto teoretico con il pensiero di Hegel, pensiero questo che ha contribuito direttamente e indirettamente (bisogna tenere ovviamente conto della fortuna dei pensatori della sinistra hegeliana) a dare forma alla modernità e perciò testimonia

---

<sup>34</sup> C. Fabro, *Lettera ad Augusto Del Noce* (21/09/1964), cit. in M. Borghesi, *Ateismo e modernità*, Jaca Book, Milano, 2019, pp. 72-73.

<sup>35</sup> M. Borghesi, *Ateismo e modernità*, Jaca Book, Milano, 2019, p. 73.

<sup>36</sup> C. Fabro, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, EDIVI, Segni, 2004. Il testo pubblicato postumo è il frutto di un lavoro lungo quindici anni e che già nel 1988 Fabro avrebbe voluto vedere pubblicato. Christian Ferrario che è il curatore di questa opera annette infatti alcune lettere dello stesso Fabro in cui è sinceramente e amaramente evidente il disappunto per non aver ricevuto notizie circa il manoscritto e infine ne chiede la restituzione all'interlocutrice, motivando così la decisione: «*posso assicurareLa che non sono mai stato in cerca di celebrità, ma soltanto di testimoniare la verità senza badare a mode di nessun genere*». Cit. p. 7.

della volontà di Fabro di misurarsi con quella dialettica che ha rappresentato l'apice della logica di quel principio di immanenza. Scrive Fabro:

[P]er Hegel la coscienza scopre nell'Essere iniziale il Nulla ma per muoversi verso l'Assoluto: il circolo è costitutivo e perfettivo e alla fine positivo. Per Heidegger il circolo è solo un «eterno ritorno del simile» come un partire dal nulla e un ritornare al Nulla: la vita è un «cominciamento» incessante, infaticabile, perenne ... in ogni atto. Heidegger esprime tutto questo con piena consapevolezza della rivoluzione o *Umkehrung* ch'esso comporta: «L'antico principio *ex nihilo nihil fit* prende allora un altro senso riguardante il problema stesso dell'Essere e suona: *ex nihilo omne ens qua ens fit*». E spiega: «È nel Nulla dell'esistenza che l'essente nella totalità unicamente arriva a se stesso secondo la sua possibilità più propria, ossia in modo finito». È questa la formula radicale, a mio avviso, del principio moderno d'immanenza ma ormai capovolto anch'esso: l'essere è il pensiero, l'essere è l'attuarsi della coscienza come pensiero, l'essere è il pensiero umano in atto, l'essere è il manifestarsi della coscienza spazio-temporale, l'essere è l'attuarsi della coscienza di volta in volta nel mondo ... L'«immanenza gnoseologica» perciò che dopo il *cogito* di Cartesio, ha lottato per tre secoli invano onde guadagnare la trascendenza si è tramutata in «immanenza ontologica» ch'è la nuova forma di trascendenza, tutta e solo trascendenza, ma non verso un Assoluto creatore e verso un mondo creato, ma verso un mondo ch'è il continuo emergere dell'essere dell'essente dal nulla<sup>37</sup>.

Ma cosa vuol dire *immanenza gnoseologica*? Ovviamente il secondo termine dell'espressione rimanda immediatamente al processo conoscitivo e quindi evoca come implicita una distinzione preliminare tra il soggetto che conosce e l'oggetto da conoscere.

È proprio in questo rapporto tra soggetto e oggetto che avviene il gioco o per meglio dire, il processo dialettico teorizzato da Hegel, che basando il processo conoscitivo sulla negazione della negazione permette secondo Fabro proprio l'ultima metamorfosi e quindi l'emergere di una *immanenza ontologica* che per quanto paradossale rappresenta la riduzione al fondamento di tutta la filosofia moderna che inizia col *cogito* che ha avviato e avvitato la gnoseologia sul piano dell'immanenza.

---

<sup>37</sup> Id. pp. 148-149.

Sarà successivamente Heidegger ad esplicitare queste conclusioni e teorizzare di conseguenza l'*oblio dell'essere* (*Seinsvergessenheit*) ma resta comunque il fatto che è il cominciamento hegeliano dal nulla a consentirle.

Ciò che fino ad ora è emerso riguardo l'immanenza è un carattere specifico e cioè la sua capacità *metamorfica*, una abilità questa della nozione di immanenza che potrebbe essere sia la chiave del suo successo nel pensiero moderno e anche spiegare contestualmente la sua facoltà di adattarsi a diverse teorie filosofiche.

Prima di procedere ancora oltre, vanno adesso segnalati due saggi che hanno analizzato il volume di Fabro sulla dialettica hegeliana, uno è quello di Matteo Negro<sup>38</sup>, che evidenzia degli elementi utili *per una critica della dialettica e del nichilismo* nella filosofia, l'altro invece, di Elvio Ancona<sup>39</sup> che pone un paradosso fin dal titolo, perché molto provocatoriamente tratteggia un'*inedita e strana alleanza* tra Hegel e Fabro.

Scrivo Negro:

Tommaso d'Aquino, e con lui Cornelio Fabro, sono gli interlocutori credibili di una modernità che, nonostante tutto, ha avuto il merito di porre al centro la questione del rapporto della coscienza con l'essere, ma che non ha colto nella riflessione tomistica – con cui non ha voluto fare i conti, come d'altronde neppure buona parte dello stesso pensiero medievale –, che la manifestazione dell'essere permette alla coscienza di approfondire se stessa in tale relazione, e soprattutto le permette di cogliere in se stessa il principio dell'azione orientata all'essere, cioè la libertà<sup>40</sup>.

L'*immanenza gnoseologica* è proprio il modo hegeliano di risolvere *la questione del rapporto della coscienza con l'essere*. In definitiva abbiamo adesso di fronte ai nostri occhi il *diallele* hegeliano che a suon di negazioni

---

<sup>38</sup> M. Negro, *Per una critica della dialettica e del nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro* in *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, Vol. 18, N° 2, 2009, pp. 363-380.

<sup>39</sup> E. Ancona, *Fabro e la strana alleanza con Hegel* in *Verità e libertà, saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, (a cura di Gabriele De Anna), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011, pp. 149-156.

<sup>40</sup> M. Negro, *Per una critica della dialettica e del nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro* in *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, Vol. 18, N° 2, 2009, p. 379.

conduce dritti alla nota, inflazionata e usurata formula e cioè che: *ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*<sup>41</sup>.

Il movimento dialettico hegeliano riguarda però ancora la sfera gnoseologica e così almeno fino a quando la sinistra hegeliana non rovescerà, soprattutto con la triade composta da Feuerbach, Marx e Stirner gli assunti di quella stessa dialettica e così schiaccerà la realtà al solo principio di immanenza.

Detto altrimenti: in Hegel il principio di immanenza regola ancora il processo gnoseologico e ha esteso il suo dominio all'ontologia, ma non si è ancora impossessato totalmente della realtà per assorbirla.

Feuerbach, Marx e Stirner, ognuno a suo modo ovviamente, non tenteranno altro che di spezzare il *diallele* di questo incessante movimento dialettico col quale Hegel pretende di superare ogni possibile dualismo riguardo l'ambito gnoseologico e nel farlo precipiteranno violentemente la filosofia nell'antropologia, nella prassi e anche in una versione originale di un solipsismo *sui generis* che si vorrebbe articolare attraverso un'associazione di egoismi ed egoisti. Manifestazioni filosofiche di una tendenza e cioè quella di tornare ad un realismo che però non ha più l'*ente* di Tommaso come punto di partenza ma il *ni-ente* di Hegel.

La dialettica hegeliana è costituita essenzialmente da due elementi fondamentali e caratterizzanti, cioè in primo luogo da quello della processualità e in secondo luogo da quello della negatività<sup>42</sup>. Hegel come è noto si serve del metodo dialettico come strumento gnoseologico per definire e indagare la relazione tra l'essere e la coscienza.

Fabro riconosce lo sforzo di Hegel che pone con rinnovato vigore speculativo la questione prima di tutta la filosofia (in questo senso Ancona può parlare di *strana alleanza*<sup>43</sup>), scrive infatti:

---

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari-Roma, 2012, p. 14.

<sup>42</sup> Cfr. M. Negro, *Per una critica della dialettica e del nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro* in *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, Vol. 18, N° 2, 2009, p. 364. «Il percorso teoretico di Hegel prevede un ruolo fondamentale, com'è noto, per il concetto di dialettica. Il termine amplifica semanticamente almeno due elementi connotativi, il carattere della processualità [...] e quello della negatività».

<sup>43</sup> Cfr. E. Ancona, *Fabro e la strana alleanza con Hegel* in *Verità e libertà, saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, (a cura di Gabriele De Anna), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011, p. 156. Il senso di questa alleanza è dato per Ancona dal fatto che

L'importanza del pensiero di Hegel è stata e resta determinante per il pensiero contemporaneo e nessuno si può sottrarre alle sue istanze: egli è il classico della moderna problematica filosofica ossia del “come si deve fare il cominciamento in filosofia”. Hegel è il Cartesio essenziale e vuole esserlo. È questo che attira in Hegel perché ha il marchio della criticità essenziale:

I. Hegel ha sostenuto, e con ragione, che il cominciamento deve essere “senza presupposti” ossia che l'atto teoretico si stabilisce dall'interno di se stesso così che ogni altro atto o atteggiamento di se stesso rimanda ad esso.

II. Hegel ha proposto, ancora con ragione, che tale cominciamento dev'essere fatto con l'Essere che sia puro e vuoto di ogni determinazione e determinatezza, poiché l'Essere esprime la totale astrazione.

III. Hegel ha affermato non senza ragione (da parte sua) la coincidenza (di “ritorno”) della conclusione del sistema col suo cominciamento, ossia dell'inseparabilità dell'Assoluto con l'Essere, ossia del “risultato” col principio, difendendo l'unità costitutiva dell'atto filosofico come “circolo” e “circolo di circoli”. Questo è stato indicato nei suoi momenti cruciali. Per parte mia son convinto che questi tre punti devono essere costitutivi per ogni filosofia essenziale, checché sia del modo come Hegel li abbia proposti e realizzati. Così la maggior parte delle critiche ad Hegel che gli vogliono contrapporre forme filosofiche del passato statiche e sistematiche, opponendo sistema a sistema, mordono a vuoto. Con Hegel, come con Heidegger, ognuno deve fare i conti.

Quel che a me interessa in modo supremo nell'opera di Hegel ormai da alcuni decenni, e che ora dopo l'opera di Heidegger mi stimola senza darmi pace, è di chiarire cosa intende Hegel per “Essere” (Sein), cosa deve intendere nel primo semantema di “essere”, come la filosofia a partire dall'essere può porre e fare il primo passo del pensiero che cerca di fondare se stesso. So bene che la filosofia contemporanea di ogni tendenza trova questi problemi senza senso: ma io sono convinto invece che

---

«dovessimo provare a identificare il motivo per cui il pensiero di Hegel è fondamentale per Fabro, soprattutto per l'ultimo Fabro, dovremmo dire che è quello che più radicalmente pone nella filosofia moderna il problema del cominciamento [...]. In altri termini: per Fabro Hegel permette di recuperare, dall'interno della filosofia moderna, la necessità della risposta tomistica; ovvero, esplicita nel pensiero moderno la domanda che rende pienamente intelligibile la tesi tomistica».

sono ancora gli unici problemi che meritano la nostra riflessione, se non si vuol lasciare senza senso il senso stesso della vita e della libertà. Anche se non accetto nessuna delle tre posizioni di Hegel, vedo però che le tre istanze sul cominciamento da lui poste sono indispensabili e vanno soddisfatte con più rigore di quanto non abbia fatto lo stesso Hegel<sup>44</sup>.

La critica di Fabro ad Hegel è tutta concentrata in un punto essenziale e cioè che questo essere di cui tratta è però identico al nulla<sup>45</sup>. La verità dell'essere non è quindi nell'essere di per sé ma è mediata dal giudizio, dal pensiero e così la verità dell'essere viene a coincidere totalmente col processo stesso della dialettica che non fa che cogliere l'evidenza del movimento incessante del divenire tra essere e nulla. Stanno qui i prodromi logici per una *ontologia dell'immanenza*<sup>46</sup>.

Così il processo dialettico hegeliano si presenta come potenzialmente senza fine e questo fa emergere un altro carattere interessante che riguarda l'evoluzione della nozione di immanenza e cioè la progressività che è connaturata proprio al movimento incessante della dialettica che pare in Hegel potersi ergere a contenuto stesso della verità. Essere e sapere nella prospettiva

---

<sup>44</sup> C. Fabro, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, EDIVI, Segni, 2004, pp. 63-64.

<sup>45</sup> Cfr. G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 69-71. Nota a proposito di queste pagine Sofia Vanni Rovighi: «L'essere come contraddistinto dall'essenza è l'immediato indeterminato. [...] L'essere si determina *divenendo*. [...] [A]ffermare quindi che l'inizio è l'essere indeterminato vuol dire che la realtà è indeterminata e si determina via via. [...] Il divenire è originario – e questa è la differenza fra la metafisica hegeliana e la metafisica classica». (*La «Scienza della logica» di Hegel e appunti introduttivi. Appunti del corso di Filosofia teoretica 1973/74*, Celuc libri, Milano, 1974, p. 80).

<sup>46</sup> T. Pinkard, *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, Hoepli, Milano, 2018, p. 379: «Cominciare con l'essere, o con il *puro essere*, genera l'asserzione paradossale e contraddittoria che *essere* e *nulla* sono la medesima cosa. Il problema con il presunto *puro pensiero dell'essere puro, indeterminato* è che esso non contiene in sé nulla che lo distingua dal pensiero del *nulla*. Questa distinzione si produce solo quando si articolano tra loro i cosiddetti *pensieri puri* dell'essere e del *nulla* e ci si rende conto che nel far ciò si sta in realtà parlando del *divenire*, del fatto che le cose sorgono e periscono». Corsivi miei.

Fabro nel suo tentativo di portare all'estremo il processo dialettico hegeliano nota adesso quanto segue: «Hegel ha soprattutto fatto precipitare il “principio di immanenza” svelandone l'essenza nichilistica ovvero la sua forza nientificante». (Cfr. *La prima riforma della dialettica hegeliana*, EDIVI, Segni, 2004, pp. 222 e ss.).



dialettica hegeliana vengono così a coincidere e pertanto assistiamo nella modernità a un corto circuito tra logica, ontologia e gnoseologia.

In tale prospettiva la relazione tra io e mondo e quindi tra soggetto e oggetto risulta pregiudicata fin dal cominciamento e per questa ragione Vittorio Possenti ricorda che:

per rimettere in piedi l'edificio della Scienza, ossia la *filosofia prima*, occorre partire non dal pensiero, né dall'essere astratto e indeterminato della logica, ma dall'ente (*ens*) come trascendentale fondante e pregno di tutte le sue infinite determinazioni<sup>47</sup>.

Per Possenti qui il termine trascendentale va ovviamente inteso nel senso della filosofia medievale e tomista in particolare e non in quello usato da Kant<sup>48</sup> nella *Critica della ragion pura*. L'*a priori* kantiano per Possenti è ciò che pregiudica la conoscenza reale dell'ente e perciò quest'ultimo preferisce per sé la definizione di *filosofo a posteriori*. Nella dialettica hegeliana evapora la relazione-distinzione tra essere e pensiero e così l'*ontologia dell'immanenza* assorbe tramite la logica, la filosofia prima.

Questo piano ontologico dell'immanenza come vedremo è terreno particolarmente fertile per un altro concetto e cioè quello di ateismo.

---

<sup>47</sup> V. Possenti, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Armando, Roma, 2019, p. 11. E più avanti ancora rileva: «Tra tutti gli errori che il metafisico può compiere, e non sono pochi come la vicenda della filosofia mostra, il più radicale è quello di prescindere dall'essere reale e ritenere che, muovendosi solo al livello dell'essere logico di ragione, dell'essere completamente derealizzato della Logica, sia possibile raggiungere l'essere reale, trasformando miracolosamente il piano logico in piano ontologico». (Id., p. 29).

<sup>48</sup> Per una trattazione del trascendentale in Kant cfr. S. Marcucci, *La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant in Studi Kantiani*, Vol. 18, 2005, pp. 61-74.

## 2. La nozione di ateismo

Perché il cominciamento col *ni-ente*, con l'indeterminatezza quindi, ha nell'ateismo il suo possibile e più che probabile esito? Sicuramente perché esso assorbe il reale con una forza tale da schiacciarlo su un piano immanente che conserva solo la linea orizzontale e trascendentale in senso kantiano e perde quella verticale e trascendente tipica della filosofia classica e medievale.

La genesi, l'atto di nascita, del Cristo *ideale* è la morte del Cristo *reale*. L'*Idea Christi*, al pari della hegeliana nottola di Minerva che appare sul far della sera quando il giorno è compiuto, è, per gli idealisti, l'eredità di un cristianesimo al tramonto, in via di metamorfosi, non il suo futuro<sup>49</sup>.

Il passo di Massimo Borghesi è quello che conclude un volume dedicato alla cristologia idealista, qui si fa un attento esame dell'evoluzione del pensiero di Hegel proprio in rapporto a Cristo che è oggetto come noto di una profonda e costante riflessione che parte dagli scritti teologici giovanili e arriva fino alle lezioni sulla filosofia della religione.

Borghesi mette in risalto il ruolo di Cristo mediatore che scompare – è tolto di mezzo – *come figura della mediazione logico-dialettica*. Un processo dialettico quello hegeliano nel quale lo stesso Cristo potrebbe pronunciare e non saremmo sorpresi anche un discorso in cui dichiara il proprio ateismo, come per esempio accade nel brano sublime di Jean Paul<sup>50</sup>.

Ora, per prendere sul serio il problema dell'ateismo e quindi ricercare i caratteri filosofici della questione è necessario comprendere il ruolo eminente che ha giocato *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, perché come notato da Fabro questa è *l'opera che sta al vertice dell'ultima incredulità dell'uomo moderno*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> M. Borghesi, *La cristologia idealista*, Studium, Roma, 2018, p. 123.

<sup>50</sup> J. Paul, *Tre scritti sul nichilismo* (a cura di A. Fabris), Morcelliana, Brescia, 2019, pp. 23-30. Si tratta del *Discorso del Cristo morto, il quale dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*.

<sup>51</sup> C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, EDIVI, Segni, 2020, pp. 8-9.

Se Hegel per pensare meglio si è strappato gli occhi dalla testa, Feuerbach rivendica di non produrre «l'oggetto partendo dal pensiero, ma al contrario il pensiero partendo dall'oggetto e questo in verità è solo ciò che esiste fuori dalla testa»<sup>52</sup>.

In questa dichiarazione certamente non si può non leggere un ritorno prepotente al realismo e all'*ente* come un dato che si rivela, essendo che il qualcosa, l'*ente* che si rivela, è fuori dalla nostra testa e quindi fuori dal pensiero. Per Fabro quello di Feuerbach però è solo un disperato tentativo di tornare all'*ente*, perché in realtà egli non fa che immergersi ancora di più dentro il piano dell'immanenza col passaggio che va dal *cogito ergo sum* a quello nel *sentio ergo sum*<sup>53</sup>.

Ma è soprattutto nel rapporto tra spirito e genere che si rivela tutta la potenza immanente dell'idealismo, la cosa è visibile soprattutto nella critica feuerbachiana, perché è in questo passaggio come nota anche Borghesi<sup>54</sup> che al filosofo riesce di includere e saldare indissolubilmente il divino nell'umano.

*L'essenza del cristianesimo* è un testo che a distanza di tre secoli conserva un fascino irresistibile per chiunque si voglia interessare all'ateismo e già Barth<sup>55</sup> si era accorto dell'attualità di un pensiero che per quanto incapace di comprendere il senso autentico del cristianesimo aveva rimesso al centro il tema importante della corporeità.

Il criterio del genere diventa così la misura e la legge assoluta dell'uomo:

---

<sup>52</sup> L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 14.

<sup>53</sup> Cfr. C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, EDIVI, Segni, 2020, p. 29.

<sup>54</sup> M. Borghesi, *La cristologia idealista*, Studium, Roma, 2018, p. 87.

<sup>55</sup> C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari, 1978, pp. 155-156. «[ Barth ] affermò l'attualità di Feuerbach, sia pure in chiave polemica: anzitutto la maggior della teologia luterana, prima e dopo Feuerbach, aveva, come lui, impostato il problema nei termini di "Dio nell'uomo", e non come avrebbe dovuto, dell'uomo in Dio; e poi perché, nella sua polemica antispiritualistica, Feuerbach aveva ripreso un motivo della più antica tradizione cristiana: insistere sulla "corporeità" dell'uomo poteva servire a mettere in particolare evidenza la trascendenza in Dio. Pur negando che Feuerbach avesse compreso cosa davvero fosse il cristianesimo, il Barth gli assegnava un posto importante nella coscienza contemporanea [...]».

Certamente la mia rappresentazione può essere soggettiva, ossia tale che il *genere* non vi sia vincolato. Ma se la mia rappresentazione corrisponde alla misura del genere, allora cade la distinzione fra *esser in sé* ed *esser per me*, infatti questa rappresentazione è essa stessa *assoluta*. La misura del genere è la misura, la legge e il criterio *assoluto* dell'uomo<sup>56</sup>.

E più avanti Feuerbach inizia il celebre ragionamento sui predicati per cui spiega che: «[s]oggetto e predicato si distinguono solo come *esistenza* ed *essenza*. *La negazione dei predicati è perciò la negazione del soggetto*»<sup>57</sup>.

In questi passaggi richiamati notiamo proprio in azione il principio di immanenza che da un lato ovviamente precipita la teologia nell'antropologia, ma dall'altra eleva l'antropologia a teologia<sup>58</sup> e così siamo sicuramente di fronte a un ritorno alla realtà, nel senso che la filosofia non ha l'inizio nell'astratto, nell'ente (ni-ente) di ragione ma è un inizio in cui lo spazio per la trascendenza è stato totalmente perduto a favore di una logica dialettica che non permette più un'apertura nella direzione della verticalità ma solo una chiusura nella circolarità di un processo che è quello antropogenico.

Per dare una prima interpretazione filosofica alla nota formula in cui è possibile riassumere l'opera e cioè *homo homini deus* potremmo anche tradurla in quest'altra: *Dio sono io, io sono Dio*<sup>59</sup>.

Così parrebbe aver fatto Kojève che al problema dell'ateismo ha dedicato uno studio nel 1931. Un libro questo che nello stile somiglia a un antico testo di filosofia perché procede parola dopo parola a un ragionamento logico dietro l'altro per affrontare da ogni lato la questione ontologica dell'ateismo, il metodo per farlo è quello fenomenologico, pochissimi i rimandi e le citazioni ad altri autori che però sono implicitamente presenti, nel suo confronto, tra gli altri Dostoeskij e Solov'ev.

In queste densissime pagine però la questione dell'ateismo è affrontata in modo radicale perché egli coglie il nodo essenziale del cominciamento

---

<sup>56</sup> L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 40.

<sup>57</sup> Id., p. 42

<sup>58</sup> Cfr. C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, EDIVI, Segni, 2020, p. 39.

<sup>59</sup> A. Kojève, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008, p. 27.

hegeliano e non sfugge quindi alla domanda: come è possibile trattare del *ni-ente*?

L'affermazione dell'ateo che dichiara di Dio che *non è qualcosa* è per Kojève paradossale quanto quella del teista che dice Dio è *qualcosa*.

Per Feuerbach non solo Dio è l'essenza oggettiva dell'uomo, non solo cioè la religione è l'oggettivazione dei bisogni e delle aspirazioni umane proiettate in un ente indipendente, che rappresenta la loro piena realizzazione in forma alienata, ma soprattutto l'appropriazione della sua essenza alienata può avvenire da parte dell'uomo ateo soltanto in quanto soggetto<sup>60</sup>.

Anche Marx, Nietzsche e Freud, si muoveranno su questo solco tracciato da Feuerbach e infatti nota ancora Elettra Stimilli [i]l *problema dell'ateismo, tuttavia, non viene neppure sfiorato* infatti:

Da un punto di vista filosofico, l'aspetto decisivo nella posizione dell'ateo non è tanto il diniego del divino, quanto piuttosto il negativo stesso in gioco nel suo discorso, che mette in discussione il presupposto antropologico da cui prende le mosse il dibattito sull'ateismo. Dire che Dio non esiste e che aldilà del mondo nulla è dato, implica un uso non scontato della negazione<sup>61</sup>.

Come nell'altro e più noto testo di Kojève che commenta la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, anche qui le note sono un testo dentro il testo, poiché servono all'autore per porsi in opposizione dialettica con il proprio ragionamento. Fondamentale è la nota 141<sup>62</sup> che occupa una pagina e mezza di spazio. La dialettica messa in scena da Kojève è tra teismo e ateismo dal punto di vista teoretico e tra teista e ateo dal punto di vista pratico ed è condotta attraverso un metodo che non è scorretto definire fenomenologico.

L'intuizione gioca così un ruolo fondamentale e primario perché sia il teista che l'ateo spiega Kojève hanno l'intuizione dell'alterità che si declina in un mondo dell'aldilà per il primo e in un mondo dell'al di qua per il secondo.

---

<sup>60</sup> E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo* in A. Kojève, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008, p. 158.

<sup>61</sup> Id., p. 158.

<sup>62</sup> Cfr. A. Kojève, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008, Nota 141, p. 104.

In cosa si differenziano quindi? Nell'interpretazione di questa intuizione che consente al teista di affermare l'esistenza di Dio e all'ateo di negarla in quanto illusione (l'illusione è per l'appunto già un'interpretazione dell'intuizione e non la stessa intuizione che il filosofo deve riconoscere e ammettere). Il fatto di avere o meno l'intuizione non inficia il ragionamento perché: «[l']assenza di un'intuizione teistica personale non significa ancora ateismo; si può utilizzare l'intuizione altrui, attribuendole la propria intuizione (o l'altrui). Anche il filosofo può descrivere l'intuizione o l'interpretazione altrui»<sup>63</sup>. La dialettica in cui Kojève pensa la negazione è certo quella tra essere e non essere sul piano teoretico e tra ciò che è dentro e ciò che è fuori sul piano pratico.

Come d'altronde aveva già notato Freud: «[c]i prendiamo la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione»<sup>64</sup>.

È questo il motivo per il quale Kojève tramite la dialettica hegeliana non riesce a determinare e risolvere il problema del negativo e della negazione che è in questo senso filosoficamente correlato e connaturato all'ateismo. La questione può ben essere risolta dall'uomo sul versante pratico con una scelta che opti per il teismo o per l'ateismo, ma non può essere risolta allo stesso modo dal filosofo.

Nondimeno quanto detto fino ad ora ci consente una tanto minima quanto insoddisfacente definizione della nozione di ateismo. Una nozione fenomenologica dell'ateismo per la precisione che ci permette di riconoscere il fatto che l'ateismo come il teismo è l'interpretazione di un'intuizione e soprattutto attraverso la dialettica hegeliana che ha il suo cominciamento col *ni-ente* non c'è nessuna possibilità di risolvere filosoficamente la questione, perché il *ni-ente* ci sbarra ogni strada.

Quale conoscenza possiamo avere dell'interpretazione di un'intuizione? Quale gnoseologia può essere costruita su questo fondamento? Certamente quella che ha nel nichilismo e nel relativismo i suoi propri

---

<sup>63</sup> Id., p. 105.

<sup>64</sup> S. Freud, *La negazione* (1925) in *La negazione e altri scritti teorici*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 64.

corrispettivi teorici, che però visti da vicino dimostrano tutta la loro insanabile energia contraddittoria e dialettica.

Ma di chi è l'illusione? Del teista o dell'ateo? Una possibilità di rispondere alla domanda potrebbe essere data da una dialettica riformata che abbia come proprio il metodo dell'analogia e non quello dell'opposizione a suo fondamento e vedremo che una dialettica di questo tipo è in qualche modo una nozione vivente e l'unica nozione che pare avvicinarsi è quella metafisica di partecipazione tomista che può, almeno da una prospettiva teoretica decidere sulla questione della conoscenza dell'essere, dell'ente e del ni-ente.

Può quindi metter ordine primariamente in ambito gnoseologico. Nel secondo capitolo torneremo comunque a trattare in modo specifico di ateismo e immanenza per cogliere in maniera approfondita i nessi tra essi e cercheremo anche di problematizzare entrambe le nozioni sotto il profilo filosofico. Fino ad ora, quanto detto, serve a ricostruire da una prospettiva metafisica le due nozioni.

### 3. La nozione di partecipazione

È noto che Fabro intenda restituire al pensiero di S. Tommaso una centralità che nei secoli è andata sicuramente dimenticata e tuttavia mai perduta, questo perché l'opera del frate domenicano possiede ancora oggi per il filosofo friulano, un carattere d'«apertura illimitata»<sup>65</sup>. Perciò l'attualità è solo da scoprire e così della filosofia tomista bisogna trovare «la forza segreta e il principio che la domina»<sup>66</sup>. Ora, questa energia può essere rappresentata proprio dalla *nozione metafisica di partecipazione*.

Quest'ultima per Fabro può essere recuperata attraverso due momenti, il primo attraverso un'indagine analitica e successivamente attraverso una «riflessione intensiva»<sup>67</sup>. Questa *riflessione intensiva* è quindi una chiave ermeneutica decisiva per intendere pienamente l'originalità del pensiero tomista e inoltre e anche ben più importante, essa consente di afferrare il carattere essenziale di una riflessione teoretica che ha l'ardire e l'ardore di porsi di fronte al tema essenziale della filosofia che è quello del fondamento dell'ente e dell'essere.

È opinione di Fabro che il termine partecipazione abbia definito i sistemi filosofici che si sono storicamente sviluppati attorno alla specificazione di questa nozione. Così per esempio Platonismo ed Aristotelismo. L'intenzione dello studio è quindi quella di applicare questo «criterio esegetico» al Tomismo.

Preliminarmente Fabro nota che il Tomismo ha invertito i termini della speculazione cattolica e perciò se all'inizio la patristica esplicitava la dottrina attraverso lo strumento della filosofia platonica, adesso, il Tomismo inaugurava una nuova strada e si distaccava perciò (almeno in parte) dalla vecchia. Motivo per il quale al suo apparire il Tomismo venne contrastato e attaccato da più parti. Se l'assunto classico dice che Platonismo e Aristotelismo non possono essere in alcun modo conciliati, bisogna a maggior ragione capire assolutamente quale sia il valore della sintesi tomista per Fabro. Ha forse ragione Duehm che afferma che il tomismo non è una sintesi, ma un desiderio di sintesi?

---

<sup>65</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni, 2005, p. 5.

<sup>66</sup> Id.

<sup>67</sup> Id., p. 8.



O Saitta per il quale addirittura il tomismo sarebbe una filosofia della teocrazia papale? Al fondo per Fabro queste accuse moderne al Tomismo possono essere racchiuse nell'espressione di *sincretismo artificiale*. Accuse dovute però più all'ignoranza della struttura teoretica del Tomismo che ad altro e quindi in certo qual modo accuse che potremmo definire illegittime. Nella sua indagine Fabro intende partire da tre ipotesi:

- 1) Il tomismo è *essenzialmente* un Aristotelismo
- 2) Il tomismo è *essenzialmente* un Aristotelismo speculativo (che si è sviluppato *ab intra*)
- 3) C'è in questo sviluppo dell'Aristotelismo da parte del Tomismo un'*assimilazione* del perenne Platonismo (perché «questo fondo speculativo neoplatonico si sostiene quasi sempre nel Tomismo per principi aristotelici»<sup>68</sup>).

Proprio la nozione metafisica di partecipazione secondo Fabro è il midollo di questa speculazione.

Siamo perciò chiamati a comprendere attraverso quali modificazioni la nozione di partecipazione del platonismo riappare nel Tomismo. Possiamo quindi parlare in questo senso per Fabro di *nozione tomista di partecipazione*. Il rischio però è ancora quello di perdersi nella letteratura rigogliosa e analitica prodotta dal tomismo, che più che seguire lo sviluppo interno dei principi di origine aristotelica ha convinto gli studiosi che il Tomismo sia a livello speculativo niente più altro che un Aristotelismo con qualche ritocco. Occorre capire a fondo in qual modo e con quali principi, perciò, opera nel tomismo la presenza del platonismo. La speranza è che una lettura di questo genere consenta al Tomismo, espressione quanto mai singolare del genio cristiano, di aprire un dialogo sia col pensiero classico che con quello moderno. La nozione di partecipazione tomista, grazie al fatto di essere caratterizzata da un processo profondamente dialettico, appare così eminentemente moderna. Al centro di questa metafisica spicca l'originalissima concezione dello *esse*.

Ovviamente non è S. Tommaso a scoprire la nozione di partecipazione.

---

<sup>68</sup> Id., p. 13.

Ad esso, questa nozione arriva dai testi classici dell'antichità e da quelli dei più celebri commentatori. Fabro individua almeno cinque fonti imprescindibili e cioè: Platone, Aristotele, S. Agostino, lo Pseudo-Dionigi e Boezio. Tratteggiare brevemente una storia della nozione attraverso ognuna di queste fonti è utile da un punto di vista archeologico per mettere ancora meglio in evidenza l'originalità e la specificità della sintesi tomista di questa nozione. Innanzitutto, bisogna dire che del termine partecipare si fanno nel linguaggio comune almeno due usi: uno riferibile alla quantità, l'altro alla qualità. Nel primo caso non sorge nessuna questione, perché sotto il lato quantitativo il termine ci è facilmente comprensibile, diverso è il caso in cui il partecipare è detto di una notizia o di un'opera, o ancora quando è riferito al senso morale. La quantità, infatti, presuppone un tutto divisibile, con la qualità il discorso si fa invece più insidioso e forse a prima vista anche contraddittorio. Basti per ora rilevare che:

- 1) «Il “partecipare” nell'ordine quantitativo affetta direttamente l'*oggetto* della partecipazione»<sup>69</sup>.
- 2) «Nel “partecipare” morale la partecipazione riguarda il modo. L'*oggetto* può essere tutto intero ai singoli partecipanti [...].»<sup>70</sup>.

Nel secondo caso notiamo perciò che il fondamento del partecipare è dato dai legami tra i partecipanti e il partecipato. Tra il primo caso e il secondo quello che salta immediatamente agli occhi è che si ha un'inversione, perché la *comunanza* che riguarda entrambi questi significati del partecipare nel primo caso è un effetto della partecipazione, nel secondo è invece la radice (potremmo azzardarci a dire financo la causa). Quanto detto preliminarmente, serve a familiarizzare con il termine.

Ora, S. Tommaso secondo Fabro, «dominando quasi duemila anni d'esperienze speculative»<sup>71</sup> giunse ad una concezione *dinamica* della vita del pensiero e difatti tutta la sua riflessione tiene conto di quello che potrebbe essere definito come «il valore stesso “progressivo” della verità»<sup>72</sup> e grazie al suo

---

<sup>69</sup> Id., p. 45.

<sup>70</sup> Id.

<sup>71</sup> Id., p. 47.

<sup>72</sup> Id.

metodo che è essenzialmente sintetico potrà prima *accogliere* e poi *assimilare* quegli aspetti di verità che il pensiero umano aveva disseminato nella storia.

A differenza dei moderni che hanno potuto leggere molti dei testi platonici, consideriamo che il Platone che sarà assimilato dal tomismo è conosciuto attraverso testi aristotelici. Come è noto nella dottrina platonica la nozione di partecipazione è associata alla teoria delle *Idee*.

Secondo la spiegazione classica è proprio il *partecipare* che palesa la relazione tra concreto e astratto; perciò, in questo caso il partecipare è detto in relazione alla gnoseologia. Una teoria questa di Platone che andando alla ricerca di un sapere oggettivo tentava così di superare da un lato Parmenide e la sua teoria dell'*essere immobile* e dall'altro Eraclito che aveva posto l'accento sull'*essere in divenire* (inteso quindi come movimento).

Il riferimento a Platone è importante per un motivo storico, perché è lui che introduce la nozione di partecipazione nella storia delle idee e per un motivo teoretico perché è sempre lui il primo a sviluppare l'estensione di questo concetto in senso qualitativo.

Aristotele per S. Tommaso è sia un punto di riferimento, sia un mediatore del pensiero platonico e difatti potrà scrivere di lui, che va «*contra apparentiam verborum Platonis, non forte contra intentionem eius*».

È ovviamente la *Metafisica* di Aristotele a rappresentare la fonte di questo platonismo di Aristotele che nel I Libro (993 b, 24) tratta del rapporto tra creatore e creatura.

La grande differenza tra la nozione di partecipazione in Platone e Aristotele è che la prima ha un fondo logico-ontologico, la seconda invece ha un fondo metafisico. Tra queste due nozioni come è ovvio e Fabro lo nota viene «a generarsi come una tensione di rapporti»<sup>73</sup>.

S. Tommaso però grazie anche allo Pseudo Dionigi intravede una certa *continuità metafisica* tra le due nozioni, perché Platone tramite la sua teoria vede *in molti* convenire in *una formalità* e dopo di lui Aristotele cerca l'ultima ragione metafisica di questa *formalità*<sup>74</sup>.

Ed è attraverso la mediazione storico-teoretica del Neoplatonismo, perciò, che questa *continuità metafisica* arriverà alla magistrale sintesi tomista.

---

<sup>73</sup> Id., 72

<sup>74</sup> Cfr. Id.

S. Agostino invece della nozione di partecipazione farà spesso ed esclusivamente un uso trascendentale dal punto di vista gnoseologico che a S. Tommaso non può bastare:

dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species<sup>75</sup>.

Il passo appena riportato ci appare dirimente per comprendere l'ampiezza di significato che la nozione acquista nella filosofia tomista. Va notato infatti che a livello gnoseologico si ammette qui che esiste una conoscenza per astrazione ed è significativo perché è proprio questa conoscenza per astrazione che potrà fare ascendere l'intelletto alla nozione di partecipazione che, come si vedrà, ha almeno due grandi declinazioni.

È tramite lo Pseudo-Dionigi e il suo *De Hebdomadibus* che tratta dei rapporti fra l'*id quod est* e l'*esse* che S. Tommaso arriverà alla distinzione *reale* fra essenza ed esistenza nelle creature e a concepire l'*esse* come *actus omnium e forma formarum*.

Scoperta questa di massima importanza per il pensiero dell'Aquinate, perché su questo *esse* può fondarsi la sua nozione metafisica di partecipazione e

---

<sup>75</sup> T. D'Aquino, *S. Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 4, ad. 4. Certamente l'anima intellettiva è attualmente immateriale, ma essa è in potenza rispetto alle specie determinate delle cose. Al contrario i fantasmi sono immagini rappresentative attuali di determinate specie, ma sono immateriali solo potenzialmente. Quindi nulla impedisce che una medesima anima, in quanto è attualmente immateriale, possieda una facoltà atta a formare delle specie attualmente immateriali astraendole dalle condizioni della materia concreta, facoltà questa che viene denominata intelletto agente, e possieda pure un'altra facoltà atta a ricevere tali specie, che viene denominata intelletto possibile, perché appunto è in potenza a quelle specie.

svilupparsi in quella dialettica che Fabro in modo magistrale definisce del *concreto*.

Il realismo tomista che Fabro definisce moderato si fonda sull'oggettività realistica aristotelica, che, come noto, guarda alla natura in modo assai diverso rispetto a Platone. Per Aristotele, infatti, oggetto della nostra conoscenza sono le essenze naturali e non le idee.

Ora, anche se le essenze naturali sono soggette al movimento, hanno comunque per l'uomo un certo grado di stabilità e quindi è possibile conoscerle.

L'oggettività nell'aristotelismo è una conquista dell'animo fatto dalla mente in relazione all'esperienza concreta; quindi, ad essere *reale* in senso stretto è propriamente il singolare. A primo acchito questa scoperta dell'aristotelismo pare escludere dall'orizzonte l'universale e invece nota giustamente Fabro, lo fa esistere due volte: nel singolare come specie ed essenza e nell'intelletto come idea. È proprio questo passaggio ad eliminare nel tomismo il significato di partecipazione in senso platonico, ma la nozione in sé non è soppressa, anzi è recuperata grazie all'astrazione mentale, che è propriamente un *separato mentale* e quindi è qualcosa che esiste non come reale ma come effetto dell'astrazione.

In filosofia è proprio questo astratto a diventare oggetto dell'atto considerativo e pertanto diciamo che è un'astrazione positiva (in senso etimologico).

In altre parole, attraverso questa operazione, si compie un'astrazione *dell'intelligibile dal sensibile*. Badiamo bene che punto di partenza di questo conoscere, resta comunque il dato concreto, di realtà. A questo momento astrattivo del conoscere succede quello riflessivo ed è in questo stadio che avviene la cosiddetta *conversio ad phantasmata* che permette di riconoscere l'universale logico.

Per S. Tommaso questo processo può rimanere valido come metodo nelle scienze astrattive, ma non nella metafisica e infatti in quest'ultima, al termine *abstractio* egli preferisce quello di *separatio*.

La ragione è semplice, le scienze astrattive devono dare conto della realtà nella quale si trovano, la metafisica invece deve comprendere la sua questione propria e fondamentale e cioè come mai le cose hanno l'*atto di essere*; in altri termini, il perché esistono.

Potrà farlo attraverso la *riflessione metafisica intensiva*. Posto davanti al concreto, dopo aver compiuto l'astrazione il pensiero (formale) logico, si trova comunque ad essere inadeguato all'oggetto che tenta di conoscere (Fabro opportunamente riguardo all'astrazione, utilizza la metafora dell'ala e della catena).

Per S. Tommaso questa astrazione/separazione a differenza dei predecessori, non perde mai il contatto (grazie all'atto di essere) con il singolare ed è grazie a ciò che si è potuto definire il tomismo come un realismo moderato.

Quest'operazione però se da una parte permette di conoscere l'intelligibile, pone la mente di fronte a un concreto che appare nel disordine, perché essa vede che ciascun particolare e singolare realizza sì la ragione astratta, ma lo fa in ognuno in un modo diverso. È proprio il contatto di cui si è detto sopra a costituire quel residuo che secondo il tomismo è l'*atto di essere* e che consente lo svilupparsi metafisico della nozione di partecipazione.

L'intelletto ha così raggiunto l'intelligibilità dell'ente. Si tratta ora di fondare l'essere.

I termini della partecipazione sono evidentemente due e cioè partecipato e partecipante. Occorre però distinguere secondo Fabro due diverse declinazioni della nozione, una predicamentale e l'altra trascendentale. Le due specificazioni sono utili per comprendere le dinamiche sempre operative della suddetta nozione sia nella sfera dell'immanenza che in quella della trascendenza.

Nel primo tipo di partecipazione restiamo così nel campo dell'ente e della sostanza. E qui in certo qual modo assistiamo a quel recupero del platonismo perenne a cui si è accennato, perché trattiamo proprio i rapporti logici dell'ordine predicamentale.

A questo livello l'*esse* è ancora nella dimensione dell'intelligibile. Per porre un ordine, la mente inquadra l'ente sotto almeno tre grandi predicamenti: genere e differenza (come parti); specie (come tutto).

Orbene bisogna capire in quale modo in questi predicamenti si abbia una relazione di partecipazione.

Il genere non è suscettibile di alcuna partecipazione, mentre la specie partecipa al solo genere, l'individuo (singolare, concreto) ha come ovvio la capacità di partecipare sia alla specie che al genere (ed è perciò l'unico termine della relazione che ha così una doppia partecipazione).

La differenza tra S. Tommaso e Aristotele sta proprio nel fatto che per il primo può darsi ad un tempo la predicazione per partecipazione e per sostanza.

Due sono anche le astrazioni dell'intelletto: quella totale che ci fa arrivare all'*esse* formale e quella metafisica intensiva che ci consente di pensare l'*actus essendi*.

Da sottolineare ancora una volta che queste distinzioni avvengono solo nell'intelletto che tenta di conoscere la sostanza, che nella realtà rimane unica. Quindi si tratta sempre di distinzioni nozionali e concettuali. Genere e differenza si trovano così a indicare rispettivamente il genere una indeterminatezza (p. es. la materia) e la differenza un'attualità (poiché ogni cosa è conosciuta nella sua limitatezza e si definisce in base alla sua limitatezza (p. es. la forma).

Ciò vuol dire che in concreto l'*esse* che vediamo e da cui astraiano ci si presenta dinnanzi come composto da materia (partecipante) e forma (partecipato). In questa materia si trovano così a convivere due aspetti (identità e diversità). Per es., Socrate e Callia sono uomini (identità) ma ognuno lo è in modo accidentalmente diverso dall'altro (diversità).

Nella predicazione per partecipazione così intesa notiamo che ad essere identica negli uomini è perciò l'umanità che può essere predicata tanto in Socrate quanto in Callia ed è proprio questo a porre la questione, perché noi vediamo questa umanità presente in tutti gli individui e pertanto vediamo di fatto la molteplicità. Questa molteplicità poi, la vediamo tanto nelle specie che negli individui.

Al pensiero puro come visto nei paragrafi precedenti tutto questo risulta tragicamente irrazionale. Esso, infatti, è capace di astrarre la formalità andando per così dire dal basso verso l'alto (e fin qui tutto bene), ma poi andando dall'alto al basso gli riesce difficile spiegare come quella formalità logica possa essere molteplice nella realtà.

Alla metafisica per uscire dall'impasse non resta che supporre l'esistenza di una potenza reale capace di spiegare il molteplice. Se nel genere regna l'identità, nelle specie vediamo questa identità spezzarsi e nell'individuo la vediamo ancora più frammentata.

Occorre perciò supporre dal punto di vista metafisico l'esistenza di una materia comune, di una materia determinata e una materia individuale.

Nella realtà però a rimanere è sempre e soltanto la materia individuale. Ora questo schema ci consente di comprendere come la realtà contenga il molteplice e sia composta da proporzioni rispetto a un principio che potremmo definire di opposizione, perché quando la materia si differenzia passiamo dal genere alla specie e poi dalla specie agli individui. È tramite questa opposizione intesa come differenziazione e diversità (o ancora come: complessità) che il molteplice ci si presenta innanzi.

Tutto a questo punto sta tra un *più* e *meno*, perché come si ricordava all'inizio, nella partecipazione filosoficamente intesa l'oggetto può rimanere intero mentre a cambiare può essere l'intensità dei partecipanti che appunto possono *partecipare di più o di meno* rispetto all'oggetto della partecipazione.

Sono queste proporzioni di più e meno a dare origine e fondamento al molteplice.

Occorre un'ulteriore riflessione intensiva a questo punto per arrivare ad una nozione intensiva di essere che possa fondare per l'appunto i partecipanti (più e meno) dell'essere che viene ad essere il partecipato. È questo che consente di indicare la situazione metafisica dell'individuo (concreto/materia) all'interno della specie (astratta/forma).

Da quanto detto risulta chiaro che la partecipazione predicamentale riguarda per così dire il genere e la specie e la materia e la forma. Per trattare della sua espansione bisognerà poi affidarsi ad una teoria della causalità (intesa come causa fondativa e originaria).

È chiaro anche a questo punto che quello che differenzia l'individuo concreto non è la forma (l'essenza sostanziale quindi) ma il diverso attuarsi singolare di questa formalità.

È in questo equilibrio logico e ontologico che la pluralità acquista una fondazione metafisica.

È questa fondazione si ottiene grazie a quella che Fabro con magistrale precisione definisce come già ricordato, una *dialettica del concreto* che riesce a fare stare in perfetto equilibrio il reale e l'ideale (come vedremo ancora meglio tra poco, attraverso l'esame della nozione di partecipazione trascendentale).

Resta ora di trovare il fondamento di questa partecipazione che in quanto dialettica è caratterizzata da un pensiero in continuo movimento e che non ha ancora trovato la pietra stabile su cui poggiarsi.



La dialettica, perciò, deve trovare il suo punto finale (o iniziale) e quindi un punto d'arrivo non ulteriormente dialettizzabile. A questo punto sono dirimenti le nozioni a cui si era accennato sopra e cioè quelle di *esse* e di *actus essendi*.

Quest'ultimo è ciò che Fabro definisce il *rannodamento ontologico di ogni formalità o modo particolare di essere*. L'*esse* è l'*ipsum esse* e cioè quel fondamento non dialettizzabile. Solo nell'*esse* l'essere è pienamente, perché solo nell'essere che è senza nessun predicato ulteriore è concepibile quella pienezza e totalità che non ha bisogno di altri modi per specificarsi e definirsi, in altre parole questo *esse* è la forma di tutte le forme.

È solo questo *esse* ad *essere per essenza*. C'è però anche l'essere che vediamo negli enti, a questo S. Tommaso si riferisce con la locuzione *actus essendi* (atto di essere). Questo però sarà detto *essere per partecipazione*, perché avendo visto che il concreto per essere ha bisogno di avere i predicamenti e gli accidenti, abbiamo compreso come questo essere in atto (in concreto) abbia eliminato per esistere tutte le sue potenzialità per definirsi in una forma specifica e perciò non dell'*esse ipsum* nella sua totalità che è piena potenza.

Nell'ente in concreto (in atto di essere) sono operative, pertanto, due modalità di essere: l'essere per essenza e l'essere per esistenza.

In astratto l'intelletto è capace di distinguere queste due nozioni e perciò si può anche parlare per l'ente di essere in atto o in potenza (ma nel concreto e cioè nell'atto di essere, questi due termini non possono mai essere indipendenti l'uno dall'altro.

In breve, spiega Fabro, abbiamo osservato che:

Di partecipante in partecipazione, e di partecipazione in partecipazione assistiamo così come ad un "*passaggio al limite*" che la mente fa, fissandosi nella nozione intensiva di "*Esse*", termine ultimo di risoluzione dialettica e composizione nozionale: non si può andare più in là, perché un al di là che sia oltre l'essere, non c'è<sup>76</sup>.

Questa partecipazione trascendentale nell'atto di esistere però pone altre questioni. Primo lo scandalo del molteplice e cioè dell'essere finito in atto

---

<sup>76</sup> Id., p. 193.

e secondo il fatto che questo molteplice essendo partecipante non possiede di per sé le ragioni della sua stessa esistenza.

Ricorda ancora Fabro:

se si dà di fatto una pluralità di esseri, questa pluralità, in quanto è reale, dev'essere pure in qualche modo intellegibile. Fin quando si trattasse di sola molteplicità predicamentale, entro il genere o la specie, la questione sembra sia stata già risolta con l'ammissione di quel principio di molteplicità che è stato chiamato "Materia", *soggetto* fisico di diverse determinazioni da parte di diverse forme o modi di essere<sup>77</sup>.

Anche adesso a risolvere le cose è proprio la nozione di partecipazione che sola può dare ragione dell'ente in quanto composizione reale di essenza e atto di essere.

Avendo già chiarito che in questa nozione di partecipazione l'esse (che è il partecipato) può rimanere come intero, segue che gli enti (partecipanti) possano conseguire diverse gradazioni di partecipazione all'essere.

Il tomismo ipotizza giustamente un'affinità dell'essere e quindi come una sorta di attrazione che percorre il mondo fisico e metafisico in tutti e due i sensi e perciò dall'alto al basso e dal basso all'alto.

Per quanto riguarda la conoscenza che l'ente (p. es. l'uomo) può avere dell'essere (p. es. Dio) si tratta anche qui di una conoscenza per partecipazione ma non ovviamente nel modo platonico.

Il tomismo non teorizza una partecipazione diretta all'intellegibile quanto una *partecipazione di un principio fattivo dell'intellegibile*.

Anche in gnoseologia quindi il tomismo applica il suo realismo moderato, perché in altre parole significa che la conoscenza è sempre legata a un determinato tempo e ad un determinato spazio.

Principio fattivo dell'intellegibile è il cosiddetto intelletto agente che era stato richiamato appositamente all'inizio di questo paragrafo.

Da quanto detto si desumono adesso due cose fondamentali: la prima che il contenuto della conoscenza è progressivo e la seconda che per quanto grandi i progressi nel campo della conoscenza, l'uomo non potrà comunque

---

<sup>77</sup> Id., p. 202.

riuscire a dare fondo all'intellegibilità dei suoi oggetti, perché l'ente rimane comunque finito. Tutto quanto in quest'ottica resta come permeato e attraversato dalla nozione di partecipazione e perciò non sorprenderà dire che anche in campo pratico il problema della libertà umana sarà quello della partecipazione della volontà alla ragione.

L'impressione che si ricava è che la nozione di partecipazione sia quasi una nozione vivente e preghiamo di farci usare questa espressione.

È ancora Fabro a dichiarare che: «non si può quindi offrire una nozione di partecipazione che valga una volta per sempre, ma, a voler essere esatti, essa va precisata con cautela secondo i varî ordini e modi di essere»<sup>78</sup>.

Non sorprenda perciò sapere che p. es. nel tomismo l'uomo è definito *rationalis per essentiam e l'animale per participationim*.

I modi tomisti della partecipazione sono quindi fundamentalmente due: l'uno predicamentale-univoco, l'altro trascendentale analogo. In sintesi:

Nel primo tutti i partecipanti hanno in sé la *stessa* formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti (momento aristotelico della partecipazione tomista). Nel secondo invece i partecipanti non hanno in sé che una "*similitudine degradata*" del partecipato che sussiste in sé, al di fuori di essi, o come proprietà di un sussistente superiore, o senz'altro come formalità pura e sussistente nella piena possessione di sé<sup>79</sup>.

Di questa nozione proprio per il suo carattere intrinseco è più facile dare descrizioni che definizioni e questo è di certo dovuto al fatto che essendo il partecipare "il rapporto metafisico supremo" esso sfugge ad una rigorosissima definizione logica (e abbiamo visto quali trappole la dialettica che si basa sulla logica hegeliana possa preparare all'intelletto).

Si può benissimo mettere in luce il suo aspetto dinamico e perciò dialettico e questo lo si potrà fare sia attraverso l'analogia che attraverso la causalità.

Al fondo della speculazione tomista notiamo ovviamente che c'è rispetto all'aristotelismo un nuovo concetto di atto e di potenza al quale S.

---

<sup>78</sup> Id., p. 304.

<sup>79</sup> Id., p. 305.

Tommaso arriva proprio grazie all'applicazione della sua originalissima interpretazione della nozione di partecipazione.

**Capitolo II**  
**Ateismo e immanenza**

Un passo della *Summa theologiae* (I, q. 85, a. 2 resp.) è ancora attuale e quindi particolarmente significativo per comprendere il punto esatto del corto circuito tra ontologia e gnoseologia nel pensiero moderno. Vale perciò la pena prendersi il tempo per rileggerlo:

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem externam, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem externam, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam

intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Rispondo: Alcuni hanno pensato che le nostre potenze conoscitive possono conoscere soltanto le proprie impressioni; il senso, p. es., non percepirebbe che le alterazioni del suo organo. In tale ipotesi l'intelletto non intenderebbe altro che la propria impressione, cioè le specie intenzionali che ha ricevuto. Stando così le cose, dette specie sarebbero l'oggetto stesso dell'atto intellettuale.

Una tale opinione risulta chiaramente falsa per due motivi. Primo, perché l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle scienze. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa. Difatti i platonici, i quali pensavano che le idee fossero intelligibili in atto, ritenevano che le scienze avessero per oggetto le idee. Secondo, perché ne seguirebbe l'errore di quei filosofi antichi, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra [ad ognuno]"; e così sarebbero vere anche asserzioni contraddittorie. Infatti se una facoltà non conosce che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto di queste. Un oggetto poi sembrerà [in un modo o in un altro] secondo le disposizioni della potenza conoscitiva. Perciò la potenza conoscitiva sarà portata a giudicare sempre il proprio oggetto, cioè le proprie impressioni secondo il loro modo di essere; quindi tutti i suoi giudizi saranno veri. Se, p. es., il gusto non percepisce che la propria impressione, quando uno di gusto sano giudica che il miele è dolce, darà un giudizio vero; ma darà un giudizio ugualmente vero un malato dal gusto corrotto, che lo giudica amaro; perché, sia l'uno che l'altro giudica secondo le disposizioni del proprio gusto. E così ogni opinione e, in genere, ogni punto di vista, sarebbe ugualmente vero. È perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere. Eccone la prova. Come Aristotele insegna, ci sono due specie di operazioni: ve ne sono di quelle che rimangono nell'agente stesso, come il vedere e l'intendere, e ve ne sono altre che passano su di un oggetto esterno, come riscaldare e segare. Ma sia le une che le altre si esercitano secondo una data forma. E come la forma, secondo la quale si produce l'azione transitiva, è un'immagine o somiglianza del termine dell'azione, il calore di ciò che scalda, p. es., è una somiglianza del calore prodotto, così la forma secondo la quale si produce l'azione immanente deve essere un'immagine o somiglianza dell'oggetto. Dunque l'immagine o somiglianza dell'oggetto visibile è il mezzo di cui si serve la vista per vedere; e la somiglianza dell'oggetto intelligibile, vale a dire l'idea, è la forma di cui si serve l'intelletto per intendere. Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, allora, in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellesione e quindi l'idea di cui si serve. Perciò

Ora, affermare sulla base di un realismo ontologico – che trova in Tommaso un campione ancora imbattuto – che «le specie intelleggibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere» vuole dire radicare la propria conoscenza in un'epistemologia che non permette nessun sconfinamento dalla realtà e che anzi deve metterne in risalto gli originari limiti.

Allo stesso tempo non viene però negato da Tommaso che l'intelletto abbia la capacità di riflettere su stesso e così che esso possa conoscere anche «l'idea di cui si serve».

Quest'ultima riflessione e cioè quella dell'intelletto su stesso è però logicamente e cronologicamente successiva e soprattutto non può in alcun modo essere fondamentale in senso stretto e pieno, perché vorrebbe dire supporre una conoscenza, quale in buona misura è stata quella della filosofia moderna, non a partire dalla realtà ma dalla riflessione dell'intelletto su stesso e fare di questa conoscenza mediata il punto d'origine della riflessione.

In altri e specifici termini strettamente filosofici, l'operazione a cui ci chiama Tommaso è quella di distinguere tra *essenza* ed *esistenza* in senso metafisico.

Ultimamente è stato riconosciuto il senso di questo contributo tomista alla ricerca filosofica e soprattutto in ambito analitico più che continentale e un bel saggio di Mario Micheletti<sup>81</sup> offre testimonianza di una dettagliatissima disamina delle ragioni metodologiche per cui questo possa essere avvenuto e stia tuttora avvenendo. La tendenza in atto conferma comunque sicuramente un carattere specifico e cioè quella «eterna giovinezza del tomismo»<sup>82</sup> per cui è stato possibile dire di Tommaso che egli è *homo omnium horarum*.

---

questa in un secondo tempo è anche oggetto d'intellezione. Ma oggetto primario d'intellezione è la realtà di cui l'idea è un'immagine o somiglianza. Tutto questo ha una riprova sulla convinzione degli antichi, i quali ritenevano che “una cosa si conosce mediante una cosa consimile”. E ciò fino al punto di credere che l'anima conosce la terra esistente al di fuori, per mezzo della terra in essa contenuta; e così per gli altri oggetti. Ma se al posto della terra mettiamo l'idea della terra, secondo la teoria di Aristotele, il quale dice che “nell'anima non vi è la pietra, ma l'idea della pietra”, avremo come conseguenza che l'anima conosce le cose esistenti fuori di essa mediante dati intelligibili.

<sup>81</sup> M. Micheletti, *Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall'antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull'ontologia* in *Divus Thomas*, Vol. 117, No. 2, 2014, pp. 110-175.

<sup>82</sup> D. Lanna, *L'eterna giovinezza del tomismo* in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 16, No. 2/3, 1924, pp. 109-118.



Enrico Berti e Giovanni Ventimiglia negli ultimi anni hanno dedicato diversi studi alla questione della ricezione del tomismo in ambito analitico e questo è certamente un segno della vitalità del tomismo, anche se come notato giustamente da Ventimiglia il più delle volte i commentatori del tomismo tradizionale ignorano quelli della corrente analitica e viceversa.

Un nome come quello del p. Cornelio Fabro, indubitabilmente tra i maggiori e originali interpreti del tomismo è «sovrانamente» e perciò totalmente ignorato dagli studiosi dell'ambito analitico.

Comunque uno degli studi più recenti e a prima vista provocatori, per quanto riguarda la comprensione del tomismo in ambito analitico è stato certamente scritto da Brian Davis<sup>83</sup> che sostiene possa esserci un ateismo derivato dal tomismo e perciò compatibile con esso.

Spiega infatti Davies: «Aquinas does not doubt that God exists, but he does not think of God as a scientifically confirmable (or refutable) explanation of anything»<sup>84</sup>.

Il saggio ha al centro l'interpretazione della nozione di *esse*, analizzato proprio in relazione all'ateismo moderno.

Per Davies, Tommaso d'Aquino è un teologo «apofatico» nel senso che è sempre preoccupatissimo di «non confondere Dio con una creatura» e perciò difende l'esistenza di quest'ultimo come agente causale originario, egli infatti non si spinge mai a una difesa che prende le mosse dalla scrittura, e nota ancora Davies questo rende di certo problematica la posizione di chi pensa di liquidare il realismo di stampo tomista come fosse il risultato di una lettura fondamentalista della Scrittura.

Il punto è secondo Davies, che Tommaso coglie un fatto e cioè che di Dio possiamo affermare l'esistenza anche rimanendo non in grado di dare un contenuto scientifico esatto e perciò senza averne una comprensione gnoseologica adeguata, al contrario qualsiasi affermazione scientifica che

---

<sup>83</sup> Brian Davies, *Aquinas and Atheism* in *The Oxford Handbook of Atheism* (a cura di Stephen Bullivant e Michael Ruse), Oxford University Press, 2013, Parte I, Capitolo 8.

<sup>84</sup> Non disponendo di traduzioni dall'inglese, mi permetto di proporre questa mia: L'Aquinate non ha dubbi sul fatto che Dio esista, ma non pensa alla nozione di Dio come verificabile scientificamente (o indimostrabile) per spiegare qualunque cosa.

dovesse enunciare che «Dio non esiste» non potrebbe avere però cittadinanza all'interno di questo realismo ontologico.

Sarebbe come accontentarsi della risposta «c'è», alla domanda che chieda: perché c'è l'universo e non nulla?

È chiaro che l'invito a riflettere e distinguere – per meglio conoscere – che viene dal tomismo abbia ancora da insegnare tantissimo anche all'uomo moderno, perché una posizione del genere diventa un pungolo e uno stimolo a continuare a sforzarsi per leggere il reale in modo non ideologico.

L'ipotesi della coincidenza di essenza ed esistenza nell'ente chiamato Dio non può essere scartata a priori e nemmeno essere liquidata come retaggio di un'epoca in cui regnava il dominio della teologia sulla filosofia e questo perché a ben guardare da vicino, a Tommaso e ai tomisti non può di certo imputarsi il fatto di non fare della ragione un uso primario anche riguardo argomenti che toccano la fede.

Di contro, una conoscenza fondata sull'azione immanente dell'intelletto che riflette su stesso è una conoscenza che mutila alla radice e per sempre la realtà, anche se questa ha l'indubbia capacità di consentire di piegare il reale, nel tentativo progressivo di renderlo simile all'ideale mentale. È una conoscenza questa che si indirizza sul binario stretto dell'ideologia e non consente più al reale di esistere in quanto tale, ma lo assoggetta alla visione mentale del soggetto.

In questo senso è impossibile non rilevare l'inestricabile nesso che si forma tra una filosofia dell'immanenza e l'ateismo, questo infatti diviene un carattere imprescindibile di quella filosofia che persa la realtà delle cose e dell'esistente non si preoccupa più di rispondere che come un bambino alla domanda come mai c'è qualcosa piuttosto che il nulla.

Quel «c'è» appunto che può essere di nessuno scandalo nell'età infantile, non è altro che una constatazione che priva la realtà di senso e chi confonde questa constatazione con la posizione del realismo ontologico non ha ancora compreso che esso non è l'ingenua visione che afferma l'esistenza delle cose al di fuori del pensiero, perché dal punto di vista gnoseologico gli oggetti esterni sono conosciuti nel pensiero e perciò non sono indipendenti da questo, tuttavia la loro esistenza è realmente indipendente dallo stesso intelletto che può conoscerli.

Nelle pagine che seguono si tenterà di analizzare la relazione tra ateismo e immanenza per cogliere i momenti in cui questo intreccio risulta più visibile.

## 1. *Il nesso tra ateismo e immanenza*

Privo di sistematicità e non organico è il lavoro di Augusto Del Noce sull'ateismo, nonostante questi due aspetti, che possono rendere faticosa la lettura, tra i saggi di cui si compone il volume si coglie comunque un'unità di fondo e perciò di impostazione, di temi, concetti e soprattutto problemi che il filosofo ha lungamente meditato durante l'intera sua esistenza.

*Il problema dell'ateismo* è infatti il tentativo di misurare il problema non detto e nemmeno interrogato dell'intera modernità, ovviamente per farlo è necessario un lavoro archeologico del pensiero che individua nel minimo comune denominatore dell'ateismo il carattere decisivo dell'intera epoca moderna.

La morte di Dio è già il postulato dell'ateismo perché quest'ultimo non deve preoccuparsi di provare l'inesistenza di Dio, una volta che si è già accertata la sua morte (certo, problema non di poco conto, perché l'ateismo non riesce di certo a esibire il cadavere di Dio), l'ateismo quasi senza nemmeno bisogno di essere pensato diviene rapidamente un diffuso fenomeno pratico.

La circostanza ovviamente merita di essere analizzata e il pregio di Del Noce è senza dubbio aver posto l'ateismo – e di conseguenza tutta la filosofia moderna e contemporanea – come problema all'interno della storia del pensiero.

È come noto il dubbio di Cartesio a dare la stura alla modernità. Un dubbio che contiene virtualmente tutte le ambiguità ed i paradossi così caratteristici del pensiero moderno. Secondo Del Noce, la filosofia di Cartesio contiene nondimeno anche la possibilità di un ritorno alla trascendenza come orizzonte metafisico, etico e politico. Egli indica infatti due linee di sviluppo del pensiero nella storia della filosofia e nella filosofia della storia che hanno i loro esiti da un lato in Marx e dall'altro in Pascal, visti come rispettivi campioni delle possibilità in cui prende spazio quel dubbio che comincia proprio la modernità.

Filosofie quelle moderne che hanno trovato un campo di battaglia nello spazio fisico del mondo perché il rovesciamento di Marx che sostituisce il tipo del rivoluzionario a quello del filosofo salda in modo permanente l'immanenza nell'ambito del trascendentale e attraverso il materialismo dialettico sbarra ogni possibile spiraglio alla trascendenza.

Per Del Noce: «[t]eoretica e storia della filosofia sono [...] due aspetti, inscindibili, di dispiegamento di una stessa essenza»<sup>85</sup>.

Cosa vuol dire? Non certamente che il lavoro del filosofo e quello dello storico possano confondersi o scambiarsi, al contrario Del Noce vuole evidenziare un fatto e cioè che il lavoro teoretico del filosofo è inserito in un tempo, perché è dal confronto con le posizioni altre dalla sua che il pensiero prende forma.

In base a questo presupposto è possibile esaminare la storia della filosofia moderna e le filosofie della storia che si sono originate, soprattutto nell'Ottocento.

È ancora in quest'ottica che si può inquadrare quel processo di «ateologizzazione della ragione» che caratterizza come esito il pensiero moderno che postula per l'appunto un ateismo che prima ancora di essere pensato teoreticamente è postulato politicamente dalla filosofia della prassi di Marx, per esempio, e che porta a drammatica evidenza questa dinamica della modernità.

Nella riflessione di Del Noce il lato teoretico e quello etico-politico (che si manifesta sempre storicamente) sono strettamente intrecciati e diventa impossibile riflettere separatamente sull'uno e sull'altro, perché qui ogni verità indica sempre una direzione pratica.

È attraverso Pascal che la possibilità di problematizzare il razionalismo diventa ipotizzabile, perché è nella scommessa su Dio e non nella negazione atea che la ragione può riconoscere se stessa ed è in Marx invece che la negazione atea prende la forma di un realissimo ateismo politico.

Che ruolo gioca Cartesio in tutto questo? Cartesio cambia definitivamente lo sguardo dell'uomo sul mondo, perché la sua è:

una fisica da ingegnere, che invece di considerare il mondo come una cosa bella e di assorbirsi esteticamente nella sua bellezza, la considera come una cosa buona da possedere e si impegna a possederla al fine di provvedere ai bisogni della vita terrena<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 86.

<sup>86</sup> Id., p. 307.

È questo l'ambiguo dualismo che dissocia l'uomo dal mondo e si badi bene che in Cartesio non è ovviamente presente il rovesciamento anticristiano che permetterà a Marx di considerare appunto come compito primario del filosofo quello di trasformare il mondo.

In questo rovesciamento, infatti, è conservato proprio un carattere storico del cristianesimo quello dell'attesa messianica che si trasferisce nell'attesa della rivoluzione proletaria che trasformerà l'avvenire.

È qui all'opera un carattere teologico-politico tra i più potenti del cristianesimo che è appunto quello di aver introdotto un tempo dell'attesa nella storia del mondo.

Nel grande movimento di dissociazione operato dal pensiero moderno laico e secolare, Del Noce s'accorge del pericolo concreto che un ateismo politico può produrre che è quello di non lasciare nessuno spazio alla libertà dell'uomo. Bisogna tenere presente sempre questo aspetto per comprendere sino in fondo le suggestioni e gli spunti che egli offre nei suoi saggi.

Per neutralizzare l'opzione ateistica della linea di pensiero dominante la modernità Del Noce tenta di «pluralizzare» le linee del moderno, come già osservato da Borghesi, di modo da mostrarci l'esistenza di più modernità. Perché diventa possibile criticare il razionalismo secondo Del Noce? Perché esso è condizionato da *una presa di posizione rispetto alla caduta*. È dalla posizione che esso assume di fronte allo *status naturae lapsae* che esso può e deve essere criticato e ridimensionato.

Per comprendere la critica al razionalismo serve teorizzare quella che per Del Noce è l'irreligione occidentale che arriva a determinare l'ateismo come una vera e propria forma di irreligione naturale. Questa nuova forma di agnosticismo è sorretta da un empirismo portato alle estreme conseguenze; perciò, se il vecchio agnosticismo era consapevole di non poter dare nessuna risposta alla questione dell'esistenza o meno di Dio, quello nuovo arriva invece alla conclusione che è senza senso addirittura porre la questione e cioè quella del problema di Dio, perché da un punto di vista logico la domanda non ha proprio senso.

È proprio questa la forza dell'ateismo postulatorio che porta non solo alla scomparsa dal mondo di Dio (e di una sua idea), ma anche all'eclissi totale

del sacro, poiché questo rappresenta ancora un legame, seppur minimo, col trascendente.

Ad essere rifiutato in questo passaggio, perciò, non è più Dio, ma l'idea stessa di religione che è appunto in senso etimologico l'ultimo legame dell'uomo con l'uomo e dell'uomo col divino.

È per Del Noce questa una grande novità, dal carattere paradossale oltretutto, poiché il marxismo era certamente convinto che a questo stadio si sarebbe arrivati tramite la rivoluzione proletaria e invece questo appare nel dopoguerra come l'ultimo stadio di quella società borghese che vira verso la cosiddetta società dell'opulenza.

Di fondamentale importanza è comprendere come è possibile arrivare a questo passaggio. È proprio il mutato rapporto dell'uomo con la natura, attraverso il razionalismo prima, l'idealismo dopo e il materialismo dialettico alla fine a consentire all'uomo di pensare al fatto che Dio in un passato mitico era un'idea naturale, ma ciò presupponeva una metafisica che in questi movimenti e processi del pensiero è del tutto scomparsa e appunto diviene un passaggio e paesaggio mitico per l'uomo contemporaneo.

È ovviamente il saldarsi della nuova visione della fisica cartesiana alla tecnica che consente questo sviluppo ed è interessante notare che in questo senso anche questa irreligione naturale conserva al fondo una radice cristiana, perché è l'apparire del cristianesimo che cambia lo sguardo dell'uomo sulla natura.

Origine questa che però sembra quasi nascosta al pensiero contemporaneo e che Del Noce invece evidenzia.

Una tecnica che nel mondo completamente oggettivato diviene mediatrice perché aggiungendo *comfort* a *comfort* offre l'illusione della salvezza essendo questa «la negazione più completa della coscienza del peccato»<sup>87</sup>.

L'*homo faber* della società dell'opulenza è per questo l'esatto contrario dell'uomo religioso che nell'azione della preghiera che è quella di congiungere le mani attesta proprio plasticamente il fatto che – non ha nulla da fare –.

Scriva ancora Del Noce: «Se la parola “trascendente” ha un significato è proprio questo: designa esattamente quella specie di intervallo assoluto e

---

<sup>87</sup> Id., p. 312.

invalicabile che si apre fra l'anima e l'essere in quanto questo sfugge alla sua presa»<sup>88</sup>.

Domanda: la tecnica di per sé (che, come abbiamo visto conserva una radice cristiana) è inconciliabile con una visione religiosa e quindi teistica dell'esistenza o piuttosto è la società dell'opulenza a provocare la dissociazione massima tra tecnica e religione?

Non dimentichiamo infatti che nella prospettiva di Del Noce è proprio la società opulenta quella in grado di eliminare la molla dialettica della rivoluzione e permettere all'alienazione di espandersi al suo massimo potenziale.

Alienazione qui vuole dire disumanizzazione, che segna e rappresenta il grado estremo del processo di oggettivazione del razionalismo nella sua versione empirica.

È insomma questo un regno in cui tutto è trasformato in mezzo e la nozione di fine è così completamente scomparsa dall'orizzonte.

Questa società dell'opulenza per Del Noce altro non è che «una traduzione empiristica e individualistica del marxismo»<sup>89</sup>.

Se per il pensiero antico è impossibile parlare di ateismo almeno per come inteso nella modernità e se per il mondo medievale l'ateismo appare come una possibilità logica, è solo dopo il formarsi di un vero e proprio pensiero cristiano che l'ateismo postulativo si manifesta come momento di convergenza di tre direzioni di pensiero.

Di quella del rinascimentalismo, dell'illuminismo e della filosofia classica tedesca. Ovviamente questo presuppone quella necessaria problematizzazione che conduce a vedere come all'origine dell'opzione ateistica in una nuova versione della storia della filosofia si abbia sempre anche un momento politico in cui si manifesta con vivacità l'emergere dell'ateismo.

A questo punto però è più chiara l'opzione ateistica del razionalismo, perché:

l'ateismo si presenta come momento terminale di un processo di pensiero condizionato all'inizio da una negazione *senza prove* della possibilità del soprannaturale [...]. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire

---

<sup>88</sup> Id.

<sup>89</sup> Id., p. 316.



che l'ateismo ha la funzione di mettere in luce l'opzione originaria, rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*<sup>90</sup>.

Accettare questa prospettiva significa comprendere lo sviluppo del pensiero da Hegel a Marx. L'idealismo infatti segna l'oltrepassamento dell'alienazione e nel momento in cui reale e razionale si sovrappongono abbiamo un dissolversi del pensiero nella realtà.

C'è in questo passaggio la presa di coscienza della negatività del finito e con ciò della morte. A Marx non resta che portare alle estreme conseguenze un tale pensiero e quindi la dialettica deve spingersi all'oltrepassamento del soprannaturale e del trascendente per compiere fino alla fine il suo dovere. Solo così è possibile comprendere il passaggio che in Marx correla e sostituisce politica e religione.

Il campione che apre a questa visione della storia è ovviamente Rousseau che per Del Noce è anche il più rigoroso sostenitore di un pelagianesimo che nega sia il peccato che la grazia e permette così il manifestarsi pieno di quell'opzione ateistica assoluta che arriva a concepire l'irreligione naturale, punto estremo della dissociazione tra uomo e mondo.

L'ateismo, quindi, è originato da questo rifiuto razionalista del peccato. Questo risulta ancora più chiaramente quando si esamini la questione del dio filosofico e del Dio religioso. Il dio filosofico altro non è infatti che una sorta di garante ultimo del mondo, un dio insomma che è incapace costituzionalmente di redimere alcunché, figurarsi l'uomo. È questo il dio razionalista di Hegel in fin dei conti ed è questo il dio spettrale che non resta che dichiarare morto e che prepara a quell'ateismo postulatorio che è la vera novità del Novecento.

Stando così le cose appare evidente che la risposta pascaliana è la forma razionalista che conserva uno spazio alla trascendenza attraverso la possibilità della scommessa.

Pascal che in modo elementare riconosce il limite della ragione non cade in nessun sociologismo e in nessun ontologismo. Pascal nella sua scommessa tiene infatti ancora aperte continuamente sia la possibilità

---

<sup>90</sup> Id., pp. 355-356.

dell'esistenza di Dio, che quella della sua inesistenza, ma cosa ancora più importante, in un'ottica che vuole dimostrare l'inconsistenza razionale dell'opzione atea. Questo configura certamente come tragico il pensiero di Pascal e difatti egli è visto come il massimo momento tragico della visione religiosa rispetto a Nietzsche che è il massimo momento tragico della visione laica della filosofia.

Il criterio di verità dell'ateismo postulatorio che si è così sviluppato all'interno di una filosofia dell'immanenza si trova per ciò stesso nella storia che viene ad essere il reale ed effettivo oltrepassamento del trascendente.

Ora, dalle cose dette fino ad ora si evince che la scelta dell'una o l'altra direzione di pensiero possano tracciare e definire posizioni politiche diverse.

Se la realtà è totalmente trasformabile e quindi la tecnica assume quel ruolo di mediatore assoluto l'idea di progresso si applica in modo sovrapponibile al mondo storico e quindi avremo una società in cui appunto può fare la sua comparsa l'irreligione naturale.

Al contrario se la nostra scelta propende per una visione in cui il peccato è un dato della finitezza dell'uomo che è accolto invece d'essere negato, avremo la possibilità di una politica in cui il male potrà essere limitato ma mai negato.

Il ruolo del politico nel postulato del progresso è assoluto, perché una volta assunta la missione di trasformazione della realtà, ogni cosa, ogni persona che non si adegui alla volontà del progresso così inteso come salvezza dell'umanità è passibile di essere condannata, proprio in forza delle leggi della storia e del progresso.

Pare perciò che in questo caso la lotta contro il male sia assoluta, forse perché assoluta è la realtà che è costretta a schiacciarsi sul solo lato dell'immanenza.

Di contro in una società che opta per una forma politica che assume la posizione e visione del postulato del peccato il male può essere vinto ma mai assolutamente e mai negato in radice e perciò il politico ha qui un compito ministeriale, mentre nel caso precedente egli aveva un compito dominativo.

In questo secondo caso anche la lotta del male si relativizza e perciò è possibile comprendere verso quale male lotti il politico che assume questo compito ministeriale.

Una politica così intesa evita che i rapporti sociali possano degenerare in rapporti di forza e lega indissolubilmente verità e libertà come facce della stessa medaglia.

Del Noce tenta anche di smascherare l'assunto per cui non esista nesso tra libero arbitrio e realtà politica e lo fa notando che l'opinione secondo cui queste sarebbero cose distinte e la libertà politica deve essere considerata in perfetta autonomia, sia al fondo falsa, perché in questa visione la libertà politica che si pretende appunto in tutto autonoma è in realtà legata proprio all'empirismo filosofico e conduce ad una visione della libertà politica sempre in negativo, come non impedimento.

Questo lungi dal rafforzare la posizione del liberalismo che nel XX (e anche XXI) secolo si è saldato alla democrazia, secondo Del Noce lo indebolisce, e non è affatto un caso, perciò, che esso abbia trovato nei filosofi avversari del libero arbitrio la linfa con cui nutrire quel senso di autonomia della libertà politica.

Bisogna rivendicare perciò al cristianesimo secondo Del Noce, la possibilità di un liberalismo etico in cui si possa porre il problema della connessione tra libero arbitrio e libertà politica.

Di un liberalismo quindi che non lasci alla fine di tutto la coscienza assolutamente svincolata da qualsiasi norma trascendente che non potrebbe che precipitarla in una filosofia della volontà di potenza che certo può esprimersi secondo diverse varianti, ma che non farebbe che amplificare proprio quella politica del postulato del progresso.

Un liberalismo quindi che tenga ovviamente presente la linea alternativa di pensiero che permette quella problematizzazione del moderno in forza del riconoscimento della pluralità della modernità e che perciò possa pensare con e dopo Kierkegaard che *l'individuo è più della specie*.

Il problema dell'ateismo è per Del Noce la pietra d'inciampo della modernità e ogni suo pagina sembra trasudare la preoccupazione non per arrestare la modernità e il progresso che essa comporta inesorabilmente e difatti l'opinione che egli ha del pensiero controrivoluzionario e reazionario non è certamente lusinghiera e ciò perché dopo un'attenta analisi riconosce quanto anche quella direzione sia completamente interna all'idea dominante di modernità, per questo egli facilmente smaschera nel marxismo una serie di

rovesciamenti che nei diversi passaggi lo configurano come una vera e propria filosofia della reazione che è tanto anticristiana quanto figlia al tempo stesso del cristianesimo.

Non sorprende perciò che le categorie metafisiche di ontologismo e sociologismo che egli vede in ultima analisi come poli divergenti di una modernità che si trova a postulare l'ateismo come necessario siano analizzate al microscopio proprio per cogliere tramite i limiti di quelli, i limiti della modernità.

Una filosofia quella che viene fuori dalle pagine di Del Noce che non può prescindere dalla storia e che solo nella storia può essere problematizzata è utilissima in fase di analisi ed è sicuramente questo il motivo per cui prima di tanti altri egli abbia visto la parabola del marxismo, coglie anche tra i tanti temi che rendono dispersiva la sua ricerca intellettuale quello della partecipazione che a noi sembra essere quello che più di ogni altro, possa tentare di cogliere il filo teoretico della trattazione di Del Noce.

Il concetto di partecipazione, infatti, precede lo stesso cristianesimo ed è tra i primi concetti di cui il pensiero cristiano che con Agostino trova una prima e grandiosa sistematizzazione fa uso, cristallizzando così una nozione che nella storia del pensiero non smetterà mai di esercitare il suo fascino certo, ma anche la sua potenza logica e gnoseologica.

In questo senso si può dire che per Del Noce «la colpa» della modernità non è solo quella di negare la nozione teologica cristiana di partecipazione, ma anche quella greca e questo è senza dubbio un giudizio che ci sentiamo di condividere, perché segna la scomparsa di quella unità tra pensiero greco e pensiero cristiano che ha trovato i suoi campioni nella filosofia medievale.

È infatti attraverso la negazione radicale dell'idea di partecipazione che il pensiero può diventare «attività trasformatrice del reale» e che può fare la sua comparsa in società l'*homo faber* che trova il suo trionfo non nell'attività rivoluzionaria ma nella società dell'opulenza che rappresenta allo stesso tempo la critica e il compimento dell'*homo faber* di Marx.

È questo proprio uno di quei processi che nel marxismo portano ad assorbire la sfera etica in quella politica e solo così che diventa comprensibile quel dominio del politico nella sfera del reale, dominio che quasi due millenni di pensiero cristiano avevano contribuito a limitare e che adesso torna alla ribalta

con una prepotenza che è anticamera della violenza ferina in cui è possibile risolvere i rapporti sociali.

L'uomo figlio del razionalismo libertino e illuminista che arriva a concepire il dio filosofico come garanzia del reale può con l'idealismo e soprattutto coi suoi discepoli e rovesciatori, sostituire se stesso a quel dio filosofico e farsi garante di una trasformazione che a quel Dio è impedita sia dal lato teoretico che da quello gnoseologico, perché lo scientismo che da Cartesio in poi anima quasi ogni pensiero filosofico erode poco alla volta e in tutte le sue manifestazioni storiche l'orizzonte di una trascendenza che una volta che l'immanenza trova la sua cristallizzazione nel passaggio dall'idealismo (che ancora può avere l'illusione del trascendentale) al materialismo è impossibile da scalfire.

A Del Noce, quindi, bisogna riconoscere il merito di aver mostrato invariabilmente proprio il nesso tra ateismo e immanenza che qui si prova a rivelare.

## 2. L'emergenza sincrona di immanenza e ateismo

I vari accenni a Stirner che è citato più volte da Del Noce, ovviamente in rapporto a Marx (la padronanza dell'opera di Marx gli consente di cogliere nella polemica tra questi e Stirner che si esprime nell'*Ideologia tedesca* il momento di nascita della *praxis*<sup>91</sup>) e la situazione attuale che è ovviamente diversa da quella del 1965, anno di pubblicazione de *Il Problema dell'ateismo*, consentono di cogliere appieno quello che allora doveva essere solo una suggestione e cioè la possibilità di trovare nell'*Unico* di Stirner una critica ancora più radicale del liberalismo che consenta forse di recuperare appieno quel nesso che c'è tra libertà politica e libero arbitrio, seppure tramite una operazione di riforma del pensiero di Stirner che verrebbe a essere un anello di congiunzione, per aver avuto la capacità di spingere virtualmente all'estremo quell'ateismo postulato, che è oggi, dopo essere stato cifra sociale, una cifra assolutamente esistenziale.

L'*Unico* di Stirner resta forse la critica più spietata all'idea di umanità disumanizzata che la filosofia contemporanea possa offrire e questo perché nei suoi eccessi consente di studiare come all'interno della filosofia dell'immanenza al singolo non resti che disumanizzarsi contro la società invece che per essa.

Potrebbe Stirner quindi essere un alleato in questa lotta a cui le ultime pagine de *Il problema dell'ateismo* di Del Noce chiamano?

Scriva il piemontese:

Dunque la lotta contro il processo di disumanizzazione, se possibile, non potrebbe configurarsi che come lotta contro il mondo di oggi nella sua totalità, in nome dell'individuo e dell'universale umanità negata nella negazione dell'individuo<sup>92</sup>.

Ma un altro tema fondamentale che emerge dalle pagine di Del Noce è quello che connette metafisica e politica e lo fa sia quando richiama al nesso tra libero arbitrio e libertà politica e sia quando nota l'unità indissolubile di ateismo e totalitarismo.

---

<sup>91</sup> Cfr. Id. p 36.

<sup>92</sup> Id., pp. 568-569.

È certo nel campo della storia umana che si misurano i momenti di associazione e dissociazione di queste forze metafisiche, ma resta vera l'intuizione di Del Noce che è nel momento politico che è possibile misurare la forza totalitaria dell'ateismo che si manifesta sempre come inglobante certo, ma negando ogni alterità.

Il ricorso a un'analisi attenta del pensiero di Stirner secondo le categorie utilizzate da Del Noce per problematizzare l'ateismo potrebbe portarci proprio alla scoperta di un'altra linea possibile della modernità e pertanto contribuire a quell'intento di pluralizzare la stessa.

Carl Schmitt ha ragione nel dire che il povero Max Stirner rappresenta una *miniera d'uranio* nella storia del pensiero e il suo giudizio trova una spiegazione nella ricezione che *L'Unico e la sua proprietà* ha avuto nel corso dei secoli.

Stirner è diventato infatti il patrono degli anarchici e quindi dell'anarchismo ma è stato anche criticato da Marx ed Engels, da questi è stato anzi definito addirittura come reazionario, conservatore e tradizionalista, quando non espressamente ancora troppo cristiano e preso anche in giro col titolo di santo nell'*Ideologia tedesca*.

La distanza tra queste classificazioni e interpretazioni è evidente e dovrebbe incuriosire chiunque voglia avvicinarsi al pensiero espresso nell'*Unico*.

A queste interpretazioni si è aggiunta nel Novecento anche quella esistenzialista che certamente meglio coglie le sfumature e i temi del discorso stirneriano.

Centro della riflessione per Stirner è l'uomo inteso nella sua radicale e totale singolarità. Una singolarità irriducibile e impossibile da essere assorbita dagli spettri che si impossessano delle coscienze che si agitano per il mondo, una singolarità questa, dotata di una consistenza che non potrà che indispettare sia Marx che Engels che riconosceranno in lui proprio per questa ragione un nemico del comunismo e dedicheranno perciò un terzo dell'*Ideologia tedesca* alla confutazione dell'*Unico*.

Sarà così accusato di aver elaborato una filosofia buona per la piccola borghesia tedesca e di non aver compreso nulla dell'economia e delle sue

dinamiche in fase di crescente sviluppo oltre che essere bacchettato anche sul piano della sua preparazione storica.

Notevole è l'acribia con cui Marx ed Engels annotano *L'Unico* e tentano di decostruirne la riflessione, anche perché l'*Unione degli Egoisti* è in diretto antagonismo col comunismo propugnato dai due. Una critica feroce e a tratti demonizzante quella condotta in nome del proletariato, perché in gioco e questo è chiaro sia a Marx che ad Engels c'è quell'idea di trasformazione del mondo cara al Marx rivoluzionario e così l'opposizione e la contrarietà è espressa fino alle virgole del pensiero di Stirner.

L'Io scoperto da Stirner però, come ricorda ancora Schmitt, *non è un oggetto di pensiero* e rappresenta per questo motivo una bomba ad orologeria che si prepara a fare esplodere le ideologie, tutte, qualsiasi sia la loro natura filosofica o il loro colore politico.

Questo deve essere stato chiaro sia a Marx che ad Engels che hanno visto nell'egoismo di Stirner il più temibile avversario del comunismo.

Forse è questo uno dei motivi che hanno contribuito a fare sì che Stirner sia stato quasi totalmente rimosso dalla storia ufficiale e perciò accademica della filosofia<sup>93</sup>, il suo libro è stato fatto a brandelli da coloro che hanno scelto di cibarsi della potenza emblematica ed evocativa delle sue espressioni per correggerlo, per contrastarlo o anche per venerarlo e così il mostruoso egoista è finito sepolto sotto due secoli di storia dominati dal pensiero ideologico.

Non è un caso forse che oggi i tempi siano più maturi per una lettura scevra da pregiudizi dell'*Unico*.

Dato il tramonto delle ideologie, accostarsi al pensiero di Stirner è più semplice e forse anche scoprire che esso riposa su un nucleo filosofico irriducibile alle forme ideologiche che si sono susseguite nel corso degli ultimi secoli.

---

<sup>93</sup> Una nuova edizione del famigerato capolavoro di Stirner è apparsa recentemente per Bompiani nel 2018, con un'introduzione di Sossio Giammetta (anch'egli come il tedesco, filosofo esterno all'accademia). L'apparire nella prestigiosa collana è di certo un segnale di interesse visibile per il pensiero di questo autore troppo spesso forse etichettato come eretico e giudicato in modo caricaturale dopo il marchio che Marx ed Engels gli hanno assegnato.



Di più, la critica di Stirner è forse l'ultima parola sulle ideologie e ciò che scaglia il colpo definitivo ai fantasmi capaci di insanguinare il Novecento.

Certo Stirner rimane un ateo bisbetico ed è insopportabile nei toni, ma nondimeno egli fa emergere in tutta la sua potenza quella filosofia dell'immanenza che, come visto sia per Fabro che per Del Noce, è il tratto caratteristico e produttivo della modernità e della secolarizzazione della società.

L'egoismo di Stirner, mostruoso e radicale, conserva infatti, al soggetto il libero arbitrio e offre una centralità all'individuo che è in piena sintonia coi tempi che viviamo.

Come vedremo più avanti inoltre, l'importanza del cristianesimo è decisiva nell'elaborazione stirneriana e ancora una volta coloro che ci aiutano a cogliere le tesi fondamentali di un autore sono più facilmente i nemici piuttosto che gli estimatori o i suoi discepoli e perciò leggiamo *l'Ideologia tedesca*:

In veste di cristiano, egli annuncia se stesso signore del mondo, poiché lo è solamente *in quanto cristiano*; egli annuncia se stesso "possessore del mondo". "Con questo, l'egoismo aveva ottenuto la prima vittoria in senso pieno, poiché mi ero elevato fino a diventare signore del mondo", p. 124. Per elevarsi fino a divenire perfettamente cristiano, all'Io stirneriano rimaneva solamente da passare per lo scontro per divenire privo di spirito (e ce l'ha fatta prima che fossero le montagne). "Beati quelli che sono poveri di spirito, perché a loro appartiene il Regno dei cieli". San Max ha condotto alla perfezione la povertà di spirito e pure se ne vanta con grande gioia al cospetto del Signore<sup>94</sup>.

A Marx ed Engels il passo citato di Stirner serve per prendersi beffe della sua tesi che però per quanto ridicolizzata mantiene una lampante evidenza e verità e cioè che col cristianesimo il rapporto tra l'Io e il mondo si è davvero trasformato e come abbiamo visto in precedenza, senza questo mutamento, la modernità non avrebbe avuto possibilità di svilupparsi e forse addirittura di originarsi. Nella nuova dinamica tra l'Io del cristianesimo rispetto a quello del paganesimo, l'uomo cristiano diventa il padrone del mondo e questo è senza dubbio un cambiamento radicale che per quanto ne dica Marx non può essere

---

<sup>94</sup> Marx-Engels, *Ideologia tedesca* (a cura di Diego Fusaro, presentazione di Andrea Tagliapietra), Bompiani, Milano, 2011, p. 683.

spiegato solamente attraverso «il cambiamento degli effettivi rapporti di proprietà e di produzione del mondo antico»<sup>95</sup>.

Visto dalla prospettiva del mondo secolarizzato del nuovo millennio è possibile scorgere in Stirner e nella sua lotta ad ogni dualismo con ciò che è divino e spirituale e perciò in Occidente – cristiano –, la volontà di ricomporre la frattura della modernità attraverso una filosofia dell'immanenza capace di superare ogni forma di trascendenza trascendentale ed è questo l'aspetto più interessante ed attuale della riflessione che si sviluppa nell'*Unico*.

Uno sforzo immane questo e riconosciuto anche da Del Noce che vede in Stirner: «l'unico esempio dell'esistenzialismo ateo coerente»<sup>96</sup>.

Ed è singolare, per non dire di più, notare che l'unico esempio dell'esistenzialismo ateo coerente sia anche quello in cui la libertà cristiana è non solo riconosciuta, ma salvata:

La libertà è la dottrina del cristianesimo: “Voi, fratelli miei cari, siete chiamati alla libertà”; “Parlate dunque ed agite come persone che devono essere giudicate dalla legge della libertà”. Forse che dobbiamo rinunciare alla libertà per il fatto che essa tradisce ora la sua natura di ideale cristiano? No, niente deve andar perduto, nemmeno la libertà; ma essa deve diventare nostra propria e, nella forma della libertà, non può diventarla<sup>97</sup>.

Riconosciuta, salvata e però completamente trasformata dall'Io scoperto da Stirner che risolve la libertà in proprietà<sup>98</sup>, perché all'Unico la libertà del liberalismo, nella sua forma politica, sociale e umanitaria appare ancora come uno spettro di cui dover liberarsi per poter godere appieno della libertà *unica* e cioè propria di ogni individuo ed essa non è una libertà declamata come possono essere quelle dichiarate nei documenti rivoluzionari o istituzionali, piuttosto è la potenza di consumare quello che si para innanzi a ogni essere unico e irripetibile.

---

<sup>95</sup> Id. p. 685.

<sup>96</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 35.

<sup>97</sup> M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002, p. 167.

<sup>98</sup> Cfr. F. Grasso, *La libertà nell'Unico* in *Forme della libertà* in *Studium Ricerca*, Anno 114, N. 2, 2018, a cura di M. Borghesi, C. Caltagirone, M. Negro, pp. 33-41.

Ed è proprio in questa critica a ogni forma di liberalismo che sta l'attualità di Stirner che mostra che al fondo della prospettiva liberale permane una dialettica teologico-politica d'ispirazione cristiana.

Stirner è certamente tra i primi atei a contestare la secolarizzazione e questo è un fatto al contempo straordinario e paradossale. Anche questo ha di certo contribuito alla sua alterna fortuna e famigerata reputazione. Si comprende quindi come Stirner possa diventare un inaspettato alleato in quella «lotta contro il processo di disumanizzazione» che la secolarizzazione pare inseguire sempre più rapidamente.

Recentemente poi, anche Saul Newman ha ipotizzato che *L'Unico* potrebbe aver permesso una «frattura epistemologica»<sup>99</sup> all'interno della modernità.

E già Buber d'altronde aveva notato che:

[n]ella storia del pensiero umano Stirner non è un curioso intermezzo, come non lo erano i sofisti. Come loro, è un *epeisódion* in senso originario: nel suo monologo l'azione segretamente si trasforma, ciò che segue è qualcosa di nuovo [...] <sup>100</sup>.

E ciò che segue è appunto la scoperta di un Io che non ha niente a che vedere con lo psicologismo quanto piuttosto come detto ancora da Newman esso è una forma di *anarchismo ontologico*.

È chiaro quindi a Stirner che se la categoria del religioso è trasferita prima nella sfera etica e poi in quella politica, all'uomo resta sempre da inseguire l'Uomo come idea.

Ma cosa comprende Stirner a proposito del residuo religioso che circola all'interno della società secolarizzata? Ecco cosa scrive: «Scacciare il Dio dal suo cielo e defraudarlo della sua "trascendenza" non dà ancora diritto a gridar

---

<sup>99</sup> S. Newman, *Stirner and the Critique of Political Theology*, Telos Summer, 2016, pp. 127-148. It enabled a kind of 'epistemological break' within modernity, opening up a theoretical space for a critical interrogation of the rational, moral and political categories of secular humanism.

<sup>100</sup> M. Buber, *La domanda rivolta al singolo in Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Milano, 1997, p. 234.

vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un'*immanenza* indelebile<sup>101</sup>».

La critica radicale di Stirner riconosce insomma la questione di fondo che ci interroga in queste pagine e cioè che il problema di Dio è filosofico prima ancora che religioso e teologico.

Ciò che Stirner smaschera, affilando la sua critica soprattutto contro Feuerbach, è l'ombra d'una trascendentale trascendenza che come uno spettro si aggira per il mondo non appena venga postulata la morte di Dio, perché come insegna la disputa sui predicati tra questi protagonisti della sinistra hegeliana non basta invertire e rovesciare il soggetto col predicato, perché se non diciamo più che «Dio è amore» e diciamo però che «l'amore è divino», non abbiamo fatto altro che dotare Dio di quell'*immanenza* indelebile.

Può darsi che a Stirner sia chiaro anche un altro fatto e cioè che alla fine dei conti, i tentativi di mascherare il dispositivo teologico sedimentato nel processo di secolarizzazione non siano altro che il tentativo estremo di superare il dualismo che Cartesio ha inoculato nella storia del pensiero.

Pare davvero che nel pensiero di Stirner a mostrarsi sia la dialettica distonica e discrasica tra l'ateismo postulato e quello interno allo sviluppo del principio di immanenza e *L'Unico* in questa prospettiva potrebbe essere l'originale tentativo di coniugare queste due anime dell'ateismo moderno.

Un ateismo dialettico quello di Stirner che paradosso per paradosso si configura inoltre come ateismo scettico perché a cadere sotto i colpi di questo filosofo sono allo stesso tempo sia le dogmatiche verità degli atei che quelle dei credenti.

La filosofia dell'*immanenza* più che liquidare il problema filosofico di Dio (e quindi dell'essere) lo pone perciò con un'energia nuova e lo fa proprio attraverso un campione dell'ateismo ottocentesco quale è Stirner.

È lo slittamento di significato a permettere di sostenere a Stirner che nel mondo dei moderni «religione e moralità concordano sul punto fondamentale»<sup>102</sup> e cioè: nell'asserire che c'è qualcosa di superiore all'uomo in carne e ossa (e Stirner quando parla dell'uomo ha sempre davanti questa definizione materiale) e poco importa che l'io chiami Dio o legge morale questo

---

<sup>101</sup> M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002, p. 57.

<sup>102</sup> Id., p. 56.

Spirito che è al di là dell'uomo. A permanere infatti è il «comportamento religioso» anche se la «vecchia religione è stata rifiutata».

Feuerbach ci insegna che «*invertendo* semplicemente la filosofia speculativa, cioè mettendo sempre il predicato al posto del soggetto e facendone così, in quanto soggetto, l'oggetto e il principio, si ha la verità senza veli, pura, nuda».

A questo modo perdiamo certamente il punto di vista religioso limitato, perdiamo il Dio che è il soggetto da questo punto di vista, ma in cambio otteniamo l'altra parte dal punto di vista religioso: quella *morale*. Non diciamo più per esempio: «Dio è amore», ma «l'amore è divino».

Ma se sostituiamo il predicato «divino» col sinonimo «sacro», ecco che le cose tornano esattamente come prima<sup>103</sup>.

Per Stirner l'ateismo di Feuerbach è perciò limitato. Le accuse scagliate a Feuerbach sono circostanziate e infatti quest'ultimo tenterà di rispondere seppur in maniera anonima nel saggio di recensione all'*Unico* pubblicato nel 1845. A proposito di quanto evidenziato Feuerbach scrive:

Che resterebbe dunque, se non debbono più sussistere nemmeno i predicati di Dio? E perché mai in fondo dovrebbe rimanere qualcosa? [...] *In che modo* Feuerbach lascia sussistere i predicati? È proprio questo il punto! [...] Egli li lascia sussistere in quanto sono predicati della natura e della umanità, ovvero proprietà della natura e dell'umanità. Qualora essi passino da Dio all'Uomo, depongono anche il loro carattere divino, che potranno mantenere solo distaccandosi dall'uomo per sussistere nell'astratto, nella fantasia; in forza di questo passaggio dall'oscurità mistica della fede religiosa alla limpida luce diurna della coscienza umana si fanno popolari, «*comuni*», «*profani*»<sup>104</sup>.

La risposta però non convince Stirner che replica: Feuerbach si chiede: «In che modo Feuerbach lascia sussistere i predicati (divini, aggiungo)?», e si risponde: «Non a quel modo in cui sono predicati di Dio, bensì al modo in cui essi sono predicati della natura e dell'umanità - ovvero proprietà della natura e dell'umanità».

---

<sup>103</sup> Id., pp. 56-57.

<sup>104</sup> Hess-Feuerbach-Stirner-Fischer-Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di M. Montalto, Mimesis, Milano-Udine, 2015 p. 92.

Stirner ribatte: Feuerbach ne assume gli *ideali* - definizioni essenziali della specie, ancora «imperfette» nell'uomo individuo, che conseguono invece per la prima volta la perfezione «nella dimensione della specie» come «realizzazioni dell'ente Uomo perfetto», cioè come ideali per l'uomo individuo.

Non li conserva come divinità (associandoli al loro soggetto, Dio), bensì come *umanità*, «trasferendoli da Dio *all'uomo*».

Bene, Stirner muove proprio contro l'Uomo, mentre Feuerbach ripropone invece per l'ennesima volta, nello stesso punto, con disinvoltura, «l'uomo», supponendo che se i predicati fossero solo «umani», ovvero trapiantati negli uomini, sarebbero di conseguenza e subito del tutto «profani, comuni». Tuttavia, i predicati umani non sono affatto più comuni e profani di quelli divini: Feuerbach è ben lontano dall'essere un «vero ateo», nel senso della sua descrizione sopra riportata, e nemmeno vuole esserlo<sup>105</sup>.

In questa *disputa sui predicati* però, Feuerbach non si rende conto di un fatto: Stirner in realtà non critica solo il suo ateismo monco ma porta lo stesso ateismo alle estreme conseguenze logiche e pertanto non è solo al Dio trascendente che l'Unico in carne e ossa nega qualsiasi consistenza ontologica, la nega anche all'Uomo-Dio (proprio con gli stessi argomenti con cui l'ateismo nega Dio) di Feuerbach che si è appropriato di quella trascendenza che per lui ormai è priva di qualsiasi senso e significato.

Non basta quindi sostituire l'Uomo a Dio, perché così la trascendenza viene salvata. Anzi peggio ancora: è rovesciata in immanenza e così lo slittamento di significato si fa ancora più chiaro.

Dice Stirner: «Feuerbach adesso distrugge la sua dimora celeste (dello Spirito di Dio, N.d.A.) e lo obbliga a trasferirsi con armi e bagagli da noi, ho paura che noi, suo alloggio terreno, saremo un po' sovraffollati<sup>106</sup>».

E ancora:

L'operazione fondamentale di Feuerbach è soltanto uno spostamento fra soggetto e predicato, in cui quest'ultimo viene privilegiato. [...] poteva ben accorgersi

---

<sup>105</sup> Id., pp.131-132.

<sup>106</sup> M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002, p. 43.

che bisognava dar guerra ai predicati stessi, all'amore e a tutte le cose sacre. Come ha potuto sperare di allontanare gli uomini da Dio se lasciava loro il divino?<sup>107</sup>

Per capire come funziona l'argomentazione di Feuerbach basta fare un esperimento mentale: associare all'Uomo uno di questi predicati. Per esempio: se prima dicevamo «Dio è libero», ora potremo affermare: «l'Uomo è libero».

Fermandosi un attimo prima di «dar guerra ai predicati» Feuerbach ha lasciato all'Uomo la stessa libertà di creazione *ex nihilo* che era prerogativa di Dio e così la sopravvivenza dei predicati mantiene *viva* come immanenza proprio quella trascendenza contro la quale si scaraventa il pensiero di Stirner.

---

<sup>107</sup> Id., pp. 67-68.

### 3. *Il problema dell'ateismo e il principio di immanenza*

L'uomo contemporaneo, soprattutto grazie ai traguardi raggiunti in campo scientifico e tecnologico è stato in grado di interiorizzare la devastante e terribile potenza che l'esplosione della bomba atomica può provocare e così in ogni momento della sua esistenza egli è adesso attraversato dalla tentazione di dare volontariamente corso al nulla in potenza che la sua volontà assoluta è in grado di scatenare.

Con questa riflessione inizia *Introduzione all'ateismo moderno* (1969), studio monumentale di Cornelio Fabro che è proprio «un'analisi in diagonale dell'istanza ultima della libertà dalle viscere dell'aspirazione suprema a svincolarsi dalla tirannia del finito»<sup>108</sup>.

Una storia del pensiero moderno e contemporaneo in grado di focalizzare l'attenzione sulla «fuga dalla realtà» che la filosofia ha inaugurato con Cartesio e protocollato con Nietzsche.

Una storia perciò della crisi. Questa crisi è bene ribadirlo sempre, tocca allo stesso tempo l'ateo e il credente, lo scettico e l'uomo di fede, perché entrambi vivono e muoiono nell'epoca del secolarismo, che, come vediamo ha una estesa durata, per cui la crisi della trascendenza non può certo essere considerata come passeggera.

Al contrario questa crisi è per Fabro costitutiva del moderno tanto «per i popoli come per i singoli».

Le declinazioni di questo ateismo costitutivo sono molte e perciò si può distinguere p.es. l'ateismo di derivazione materialistica, quello di derivazione illuministica (cioè razionalistica), quello più moderno di derivazione immanentistica (che comprende a sua volta l'ateismo fenomenologico, marxistico ed esistenzialistico). Queste diverse declinazioni però hanno tutte in comune *due attributi* secondo Fabro, che distinguono l'ateismo moderno da quello antico e cioè: *universalità* e *positività*.

Universalità perché oramai l'ateismo è posizione comune tra le masse.

---

<sup>108</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, EDIVI, Segni, 2013, p. 8.



Positività perché se nel passato l'ateismo agiva nell'ombra, adesso esso insidia le religioni alla luce del sole (e Fabro aggiunge con l'esplicito mandato di eliminare il cristianesimo) e noi uomini del terzo millennio possiamo di certo ammettere che le posizioni di certo laicismo esasperato ed esasperante sono un frutto del seme dell'ateismo che tenta l'assalto finale al religioso in quanto tale, poiché considera già vinte le religioni.

Per questi motivi si può parlare di ateismo umanistico o viceversa di umanesimo ateo.

E qui veniamo alla differenza fondamentale tra l'ateismo del tempo antico e quello del tempo moderno, quest'ultimo è in ogni sua manifestazione un ateismo costruttivo.

Poste queste premesse, l'esplosione conseguente dell'ateismo pratico prevista da Fabro, oggi è un dato di fatto.

Interessante è la tesi di Fabro che l'ateismo moderno sia costituzionalmente incapace di poter «incontrare e riconoscere» e quindi porsi aggiungiamo, «il problema di Dio».

Seguendo dal punto di vista archeologico e genealogico lo svilupparsi del principio di immanenza nella storia del pensiero moderno, Fabro pensa di individuare il filo rosso dell'ateismo moderno.

Scrivendo Fabro: «pensiamo, ed è l'oggetto principale della nostra ricerca che [...] è il principio di immanenza che porta con molteplici tentativi, ma in modo inarrestabile, all'ateismo come umanesimo radicale»<sup>109</sup>.

In buona sostanza Fabro riconosce un aspetto essenziale e fondamentale e cioè che l'ateismo moderno, altra differenza con quello del passato, è molto più di un atteggiamento pratico o una scelta morale, esso è radicale in quanto ha una radice filosofica.

Da questa convinzione scaturisce il *j'accuse* al *cogito* di Cartesio (non a Cartesio in quanto credente) che per Fabro è virtualmente ateo. Ma ci sono altri motivi che rendono interessante lo studio dell'ateismo e proprio perché esso si presenta in vari modi e pertanto si può parlare di ateismo secondo «piani intenzionali diversi», Fabro ne individua quattro, fenomenologico, psicologico,

---

<sup>109</sup> Id., p. 18, Nota 6.

pedagogico e metodologico, che si può facilmente sostenere che il problema di Dio riguarda «l'uomo intero come persona».

È questo a rendere squisitamente filosofico prima ancora che religioso o confessionale il problema di Dio e di conseguenza l'ateismo moderno in quanto negazione radicale e assoluta del problema.

Altra caratteristica dell'ateismo moderno è quella di opporsi dialetticamente al monismo, tanto che Fabro può affermare che è proprio quest'ultimo a dare la «formula speculativa dell'ateismo».

Certo nelle filosofie della modernità la negazione di Dio può acquisire anche grazie a questa natura dialettica diversi significati, ma ciò che preme rilevare è comunque il suo carattere costitutivo. Fatto è, che sia che ci riferiamo allo spinozismo, all'idealismo o al materialismo per arrivare fino all'esistenzialismo, resta centrale il monismo che soggiace al fondo di queste correnti del pensiero.

Da quanto detto, si comprende che non è possibile nascondere la difficoltà nel determinare l'essenza dell'ateismo.

L'originalità dell'ateismo moderno e quindi positivo però consente di individuarne secondo Fabro la «struttura ontologica» appunto nello sviluppo logico e ontologico del principio di immanenza e così vedere come ateismo e principio di immanenza siano due elementi indispensabili l'uno all'altro.

Sull'ossimoro rappresentato dalla formula «ateismo positivo» bisogna intendersi e perciò rilevare che esso è possibile in quanto la filosofia moderna ha posto il nuovo principio della soggettività dell'essere. Potremmo anche chiederci se paradossalmente uno o più degli ateismi positivi della modernità possano per quell'eterogenesi dei fini che sempre può sorprendere, arrivare all'esito inconsapevole di affermare Dio e quindi negare l'ateismo, come d'altronde ipotizzato da Del Noce in *L'epoca della secolarizzazione* (1970). Sul punto Fabro è decisamente pessimista e non crede a quest'ipotesi.

Ciò non toglie che proprio questa potrebbe essere una via da percorrere per problematizzare all'interno della moderna dialettica la nozione di ateismo. Comprendere la posizione di Fabro è adesso imprescindibile, per vedere se questa opzione sia possibile o meno.

Giustamente per Fabro, filosofare è una vera e propria presa di coscienza riguardo alla questione dell'essere e al rapporto dell'uomo con l'essere

e con il mondo e ovviamente: «[l]’esito di questo processo dipende certamente anche dal processo stesso, ma esso è determinato trascendentalmente soprattutto dall’inizio, ossia dall’atteggiamento originario ch’è assunto dalla coscienza rispetto all’essere»<sup>110</sup>. È questa la ragione per la quale la critica all’ateismo fatta in nome dei valori non può raggiungere il nucleo teoretico e nota ancora Fabro a proposito dei grandi atei dell’Ottocento: «affermano l’ateismo proprio per garantire la libertà e con essa la fondazione del valore»<sup>111</sup>.

Amnesso questo ateismo positivo (e teoretico) sorgono anche nuove questioni, una su tutte pare centrale a Fabro (e anche a noi!) e cioè considerare l’esistenza dei cosiddetti «atei in buona fede».

L’ateismo in buona fede può infatti certamente essere un momento della fenomenologia religiosa, un momento perciò di una dialettica che però deve svolgersi senza fossilizzarsi sul principio di immanenza, piuttosto essa deve arrivare al principio metafisico per trovare il fondamento.

Siamo arrivati così al dramma rappresentato dal pensiero moderno che è quello della sua «ambiguità costitutiva», perché a introdurre il *cogito* (che secondo Fabro ha uno sviluppo unico e ateistico) è lo stesso Cartesio che cerca e trova le prove dell’esistenza di Dio.

Dopo di lui Spinoza, Kant, Nietzsche non faranno altro che offrire la grammatica di pensiero abile a sviluppare quella virtualità del cogito cartesiano.

Per questo può valere per molti di loro quello che Fabro scrive su Kant: «[n]essun dubbio, quindi, sulla convinzione soggettiva di Kant circa l’esistenza di Dio, così com’è parimenti certo il suo “ateismo oggettivo”»<sup>112</sup>.

Ma questa ambiguità ci permette anche di chiederci con Fabro se un ateo può ancora sentirsi religioso e non solo, essere riconosciuto come tale.

Ovviamente dovremmo rispondere senza dubbio di sì e considerare forse il fenomeno dei cosiddetti «atei devoti» quale ennesimo frutto di questa ambiguità originaria.

Questa religiosità che permane nell’ateo costituisce d’altra parte un fenomeno con cui fare i conti. Una religiosità che è presente in coloro che p. es.

---

<sup>110</sup> Id., p. 34.

<sup>111</sup> Id., p. 35.

<sup>112</sup> Id., p. 38.

si lanciano a capofitto nella difesa e pratica delle iniziative umanitarie e in questo caso, nota Fabro, permane la coerenza esistenziale di questa religiosità.

Prova ne è «la dialettica di io e tu come struttura dell'azione umana completa»<sup>113</sup>. Siamo di fronte in pratica alla vituperata e già ricordata religione senza Dio.

Questa dialettica della nozione di ateismo è ancora più ricca di quanto detto fino ad ora e:

deriva insieme dal capovolgimento del significato dell'immanenza operato dal cogito e dalla conseguente e convergente assunzione-dissoluzione del contenuto del dogma cristiano (spec. Trinità e Incarnazione) come espansione della vita della ragione all'interno della soggettività umana<sup>114</sup>.

Adesso forse è più chiaro il motivo per il quale il problema dell'ateismo e di Dio è così importante dal punto di vista filosofico?

Perché è dalla sua risoluzione che passa la relazione con le nozioni di necessità e libertà. L'ammissione o meno dell'esistenza di Dio, infatti, decide e cambia radicalmente il rapporto dell'uomo con la libertà.

È per questo che la questione prima di riguardare la teologia chiama in causa la filosofia e con essa, la bistrattata metafisica.

Dell'emergenza di questo problema di Dio che si pone per intero all'uomo nella sua totalità, fatica ad accorgersi l'uomo atomizzato contemporaneo, che pare essere un mosaico cubista di frammenti d'ego che scalpitano in tutti i social network per stare in primo piano.

La domanda tremenda, ma da farsi con chiarezza e senza giri di parole è quindi la seguente: la filosofia può essere atea? In questa domanda ovviamente al termine ateismo dobbiamo dare la massima estensione possibile.

Con Fabro possiamo individuare una doppia dialettica nell'ateismo, la prima estrinseca che riguarda il divenire storico della cultura, la seconda intrinseca e teoretica che riguarda l'approfondimento dell'esigenza di Dio (e perciò del fondamento) da parte della coscienza umana.

---

<sup>113</sup> *Cfr.* Id., p. 45.

<sup>114</sup> Id., p. 47.

Ora, è chiaro che la dialettica intrinseca può essere tranquillamente vista come un momento di quella estrinseca e perciò in uno studio sull'ateismo quello che s'indaga è «il divenire dell'idea di Dio».

In quest'ottica sarebbe interessante valutare, anche solo per ipotesi come le filosofie del terzo millennio e cioè quelle del post-umano e trans-umano siano un'articolazione del divenire dell'idea di Dio nella storia e in questo rovesciamento, sia il disumano che il post-umano e anche il trans-umano potrebbero essere niente più che dei nuovi attributi all'idea di Dio che la filosofia atea dell'immanenza ha prodotto come logico sviluppo del *cogito*.

Ma c'è anche un'altra domanda che possiamo porci e cioè: se l'immanenza ha completamente disciolto la trascendenza e questa frattura è all'origine della modernità e della cosiddetta secolarizzazione, sarebbe possibile condensare la trascendenza diluita nel principio di immanenza per recuperarla, senza però provocare l'ennesimo rovesciamento o ribaltamento?

Perché è chiaro che un'ennesima frattura invece di portarci oltre la modernità, in un vero *post*, ci ricaccerebbe ancor più a fondo in essa.

Come si vede la questione dell'ateismo investe la filosofia nella sua totalità, perché ad essere chiamate in causa sono tanto la metafisica quanto l'ontologia e tanto la logica quanto l'etica.

Certo è che preso il *cogito* come punto iniziale del filosofare è per Fabro disarticolato e perverso il rapporto tra coscienza ed essere e aggiungiamo noi anche tra immaginazione e rappresentazione.

Ci salverà forse una dialettica analogica? La questione dell'immaginazione e della rappresentazione e quella della loro relazione ci pare infatti fondamentale e decisiva perché potrebbe servire a chiarire anche il rapporto tra coscienza ed essere e quindi a diradare la nebbia dell'ambiguità su cui poggia la modernità.

Se in *Introduzione all'Ateismo moderno* Fabro legge le filosofie della modernità secondo il minimo comun denominatore del principio di immanenza non sorprenderà sapere che queste siano tutte viste come «tappe di autenticazione del *cogito*».

Ma resta quell'evidenza della pluralità del moderno che ci obbliga comunque a domandarci se la filosofia atea dell'immanenza possa nondimeno essere un momento «del divenire dell'idea di Dio» nella storia culturale del

mondo e se sia possibile anche una liquidazione interna del moderno principio d'immanenza.

La globalizzazione dell'umanesimo ateo e positivo ci interroga in modo sempre più pressante, perché in gioco c'è la libertà di ogni singolo essere umano.

«Egli [Cartesio] trasforma Dio in un pensiero, in una intelligenza: ma come si può concepire una intelligenza, un pensiero senza un soggetto in cui queste proprietà sussistono?»<sup>115</sup>.

In pratica Cartesio più che “salvare” Dio tenta di salvare l'idea di Dio e così opera una scissione alquanto paradossale alla luce delle filosofie che si svilupperanno dopo il *cogito*, scissione o frattura che è appunto all'origine dell'ambiguità di cui si è detto ed è questo, perciò, il primo vagito del principio moderno dell'immanenza.

Per Fabro è solo questione di tempo perché l'uomo veda dispiegarsi in tutta la sua potenza questo principio e infatti: «Marx ed i marxisti si erano attaccati soprattutto all'elemento materialistico della fisica cartesiana che riduce tutta la realtà naturale a materia e movimento»<sup>116</sup>.

Se non abbiamo mal compreso, secondo Fabro, Cartesio pone una frattura metafisica che cerca poi di ricomporre sul versante gnoseologico (e aggiungeremmo persino fisico), solo che pensando di ricucire così la frattura tra terra e cielo, l'allarga invece irreparabilmente<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Id., p. 126.

<sup>116</sup> Id., p. 133.

<sup>117</sup> A. D. Aczel, *Perché la scienza non nega Dio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, pp. 103-104. Il matematico israeliano scomparso nel 2015 aveva ben colto il punto e infatti rileva un nodo cruciale che la matematizzazione del mondo ha posto all'uomo: «La matematica non è la fisica. Nonostante il rapporto storico, che risale a Galileo e anche prima, fra queste due discipline sussistono differenze fondamentali. La differenza chiave è la *realtà*. Nella matematica pura possiamo creare qualsiasi struttura semplicemente partendo da alcuni assunti di base, spesso apparentemente arbitrari. In geometria, per esempio, siamo noi che definiamo cosa siano punti, rette, piani. [...]. Ma una volta che un teorema è stato dimostrato, non occorre nient'altro per la sua veridicità: è ritenuto valido senza riguardo per qualsiasi realtà fisica o scientifica o persino per considerazioni metafisiche. Una volta che sia dimostrato, un teorema matematico semplicemente “è”. E qualsiasi risultato futuro potrà soltanto *aggiungersi* al teorema, ma non lo *sostituirà*».

Come nota ancora Fabro: «Il filosofo Cartesio [...] e l'uomo Cartesio procedono in direzione opposta, l'uno a negare Dio e l'altro ad affermarlo»<sup>118</sup>.

Il fatto è che nella storia della filosofia ad essere stato preso sul serio è stato ovviamente il filosofo Cartesio prima che l'uomo Cartesio.

È comunque questo il primo pilastro del principio d'immanenza al quale Spinoza salderà *l'immanenza metafisica della ragione*.

Come è noto con Spinoza e lo spinozismo, libertà e necessità sono saldate in Dio e così è reciso alla radice ogni possibile volo metafisico.

Se Dio è un'idea e dopo Cartesio questo è pacifico, per Spinoza quest'idea non può che essere razionale e perciò essere ed agire si saldano in un determinismo assoluto in cui necessità e libertà diventano sovrapponibili e coincidenti e sono uniti dalla copula e non più dalla congiunzione.

«È questa *libera necessitas*, questo supremo paradosso, la nuova formula del principio di immanenza»<sup>119</sup>.

Spinoza ha perciò in questo senso la capacità di superare il dualismo cartesiano perché in buona sostanza passa con una presa d'atto, dall'immanenza del *cogito* a quella dell'essere.

La nozione metafisica di partecipazione di cui abbiamo precedentemente trattato non è perciò riconosciuta da Spinoza che risolve il rapporto tra Dio e creatura e perciò tra essere ed enti non in una dialettica della partecipazione ma attraverso il principio di appartenenza e perciò il destino è che i due elementi vengano ad essere in Spinoza quello che erano già nella scolastica decadente e perciò essenza ed esistenza si risolvono adesso nel rapporto tra possibilità e realtà, cosa che avrà ovviamente riflessi nelle nozioni di potere e autorità<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, EDIVI, Segni, 2013, p. 135.

<sup>119</sup> Cfr. Id., p. 145.

<sup>120</sup> Cfr. C. Esposito, *La teologia politica di Francisco Suárez*, Premessa alla sezione monografica su «Francisco Suárez and the Foundations of Political Authority/Francisco Suárez e i fondamenti dell'autorità politica» (con scritti di E. Åkerlund, J.-F. Courtine, C. Esposito, R. Finamore, Th. Pink, F. Todescan), in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics», 18 (2018), pp. 355-363.

Qui si coglie perfettamente l'importanza di Suárez, pensatore della scolastica barocca che è «un punto cruciale di passaggio all'interno della tradizione aristotelica, dalla complessa eredità delle Scuole medievali alla formazione del sistema dell'ontologia moderna; ma al tempo stesso è stata anche inquadrata come punto di verifica teorica della prospettiva dell'onto-teologia (a partire dall'interpretazione

Con Hegel, come abbiamo visto, questa relazione dialettica sarà sviluppata al massimo grado e una volta che l'immanenza teologica si dissolverà totalmente nell'immanenza antropologica, l'ateismo diventerà appunto moderno e cioè positivo perché esso sarà «la possibilità stessa della libertà dell'essere».

Bisogna dare merito a Spinoza e allo spinozismo di salvare in questa prospettiva l'unità dell'essere che però a questo punto è imprigionato in un ontologismo assoluto.

Per certi versi, la politica espressa dallo slogan thatcheriano del *there is not alternative* pare trovare in questo tipo di ontologismo la sua giustificazione.

Fabro ha dedicato molta parte della sua esistenza a mostrare con spietata lucidità la coerenza logica del suddetto principio nel corso dei secoli e dei pensieri, un principio questo che più che svolgersi, si dipana come in una spirale, perché il contraltare all'eclettismo del pensiero moderno che non manca mai di essere originale è dato dall'inesauribile energia dell'immanenza e questo perché nel corso del tempo questo principio è stato capace di assorbire o meglio divorare (e forse digerire) la trascendenza, che però resta ed è dialetticamente ricompresa, almeno nella sua concretezza gnoseologica, ogni volta come trascendentale e c'è da interrogarsi sul perché, infatti questa ha tutta l'aria di essere una necessità dello stesso principio di immanenza.

Passati tre secoli è comunque chiaro che il principio di immanenza proietta solo l'ombra della trascendenza in forma appunto del trascendentale e nonostante questo suo schiacciarsi continuo su sé stesso per spremere fuori la trascendenza senza esito, esso non rinuncia all'impresa.

Questa immanenza costitutiva è appunto la bomba atomica ad orologeria del pensiero moderno che inizia il suo conto alla rovescia a partire dal *cogito*, la riflessione di Cartesio, infatti, è il principio della dissoluzione

---

offertane da Heidegger, ma anche al di là di essa), che attraversa il costituirsi e lo sviluppo della metafisica moderna, sino alla crisi dei suoi fondamenti nel pensiero novecentesco».

Giustamente evidenzia Esposito il carattere peculiare della metafisica suareziana che consente una ulteriore pluralizzazione della modernità attraverso una tematizzazione della categoria di teologia-politica che è pienamente legittima per una ulteriore problematizzazione della modernità, soprattutto in relazione alla crisi della democrazia contemporanea che può facilmente confondere i concetti di moltitudine e pluralità.



dell'uomo nel mondo e conduce ad una via senza possibilità di ritorno, perché ponendo il cominciamento della filosofia nella coscienza<sup>121</sup> l'esito non potrà che essere l'ateismo positivo.

Ma il problema dell'ateismo riguarda la filosofia e non la teologia (e non bisogna stancarsi di ripeterlo) perché «[l]a critica all'ateismo [...] moderno non riguarda il problema di Dio ma il problema dell'essere»<sup>122</sup>.

È facile notare infatti come il problema della filosofia moderna sia scaturito dall'inevitabile ontologismo a cui lo sviluppo del principio di immanenza arriva.

È un problema quello appunto del cominciamento e del fondamento che mette in questione lo statuto stesso della filosofia e di conseguenza l'attività stessa del filosofare.

La coscienza all'interno delle filosofie dell'immanenza rimane come intrappolata nell'infinito e perciò s'illude di non vedere sbarre, sol perché esse sono distanti e irraggiungibili, perché la coscienza come è intesa in queste filosofie è libera fino a quando non smette di porre dialetticamente la sua esistenza e perciò è intrappolata in un movimento che è finito per quanto riguarda il singolo e progressivo (e forse anche intensivo) per quanto riguarda la specie.

Il movimento non è dato però da una libera scelta ma da una necessità di coerenza logica interna (immanente in senso classico) al sistema di queste filosofie che possono certamente identificarsi col movimento.

È per questo forse che Fabro coglie giustamente in Sartre lo spietato logico di questa filosofia, soprattutto quando il francese afferma che l'uomo è condannato alla libertà.

---

<sup>121</sup> Con mirabile lucidità Carmelo Ottaviano aveva ben colto questo punto, spiegando: «Ancora: un oggetto posto nella coscienza come è da questa conosciuto? Non certo con l'atto del porlo che non c'è. E allora per mezzo di un'idea o fantasma di esso; e questa idea o fantasma è a sua volta un oggetto, e così all'infinito (come dirò meglio in seguito). Non si deve cadere nell'illusione fantastica che la coscienza sia una specie di "atmosfera", un "ambiente", in cui l'oggetto esiste e viva. Ciò non solo spazializza la coscienza, ma ne falsa la natura, poiché la coscienza non è che un puro occhio che non vede». Vedi C. Ottaviano, *Critica del principio di immanenza in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 26, No. 5/6 (1934), p. 563.

<sup>122</sup> Cfr. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, EDIVI, Segni, 2013, pp. 1062-1063.

Nello sviluppo della filosofia dell'immanenza vediamo in movimento due momenti, uno gnoseologico e un altro ontologico e quest'ultimo è sacrificato attraverso il principio di appartenenza che permette così al momento gnoseologico di inglobare quello ontologico.

L'ateismo moderno nel suo essere costitutivo è logicamente derivato e sviluppato dal principio di immanenza e così si pone in tutto e per tutto come un monoteismo di segno negativo ed è interessante notare come dove non è arrivato l'ateismo marxista-comunista possa arrivare quello esistenziale (che oggi rispetto a quando Fabro scriveva pare possa essere sul punto di saldarsi o meglio averlo già fatto a quello di matrice scientifica).

Questo ovviamente ci interroga, perché bisogna ipotizzare che quello moderno seppur eclettico e sensibile alle speculazioni più disparate possa essere forse fondamentalmente inteso come un unico ateismo: monoteistico appunto.

Cosa potremmo aspettarci da un monoteismo di segno negativo?

*L'atomismo esistenziale* attuale ha le sue radici in questa espansione incontrastata della filosofia atea dell'immanenza?

Vien da rispondere di sì, perché in fondo la filosofia hegeliana non innalza l'uomo a Dio ma abbassa Dio all'uomo. Una volta che l'infinità penetra nella coscienza, infatti, la possibilità si risolve in una necessità perché le è impossibile fermarsi e deve stare sempre in movimento; quindi, la libertà è un trascinamento (cambiamento, potenziamento etc.).

In alcuni momenti della storia del pensiero sembra però si aprano delle possibilità di ri-condensazione della trascendenza liquidata dal principio di immanenza.

Jacobi per fare un esempio, nota «che non basta affermare che “senza il tu non ci può essere l'io”, ma che la stessa esperienza dell'“io sono” è possibile presupponendo l'esperienza esterna»<sup>123</sup>. Un'apertura quella di Jacobi che sembra lasciare spazio ad un recupero della dialettica della partecipazione dall'interno del pensiero moderno?

Potrebbe darsi e forse varrebbe la pena tentare di sviluppare una via che tenti di recuperare la trascendenza e rimetta in una più misurata prospettiva

---

<sup>123</sup> Cfr. Id., p. 330.

l'immanenza che potrebbe passare proprio da questa intuizione e poi da quella di Stirner, che con la scoperta dell'egoismo dell'Unico, sembra tagliare il ramo dell'immanenza pur standoci seduto sopra (e per questo forse appare come un'anomalia nella storia del pensiero).

Nota Fabro, che in riferimento alla convergenza-divergenza tra Jacobi e Kant circa la percezione immediata svalutata dal secondo che «Jacobi ha toccato, senza svilupparlo, il concetto aristotelico-tomistico di conoscenza come assimilazione e “presenza ontologica” quale istanza fondamentale contro il principio nominalistico e moderno della idea-rappresentazione»<sup>124</sup>.

E Stirner dal canto suo con la scoperta dell'Unico sembra voler liberarsi e liberare l'uomo dalle catene di un'immanenza fattasi sempre più asfissiante e negatrice della libertà, tanto da arrivare ad affermare che libertà e proprietà coincidono proprio perché di una libertà che coincide con la necessità, l'uomo non ha cosa farsene.

Stirner nella sua critica al liberalismo umanitario si accorge con un secolo di anticipo di quanto denunciato da Fabro e cioè che a lungo andare e lungi da aver ancora visto la fine «il principio di immanenza se non restituito alla sua dimensione divorerà anche la religione dei diritti umani e dell'umanità»<sup>125</sup>.

Ma forse non è proprio quell'originario e ambiguo dualismo insito nell'immanenza che alla fine si propone e ripropone sempre come movimento e dinamismo necessario, che consente di porre il problema di Dio dall'interno dello stesso principio di immanenza?

La domanda è retorica e certo però varrebbe la pena chiedersi se l'ontologismo sia una degenerazione dell'ateismo e del principio di immanenza e se così fosse quel recupero della trascendenza potrebbe trovare una sua legittimazione filosofica.

Nella ricostruzione di Fabro tutta la filosofia moderna è alimentata dialetticamente dal principio di immanenza e così sia l'empirismo, sia l'idealismo, presi come macrosistemi filosofici gli appaiono equiparabili e incapaci di porre il fondamento nella sua interezza. Si tratta perciò di una «dialettica spettrale» in cui non può esserci nessuno spazio per la nozione vivente di partecipazione e per un'altra dialettica di tipo analogico.

---

<sup>124</sup> Cfr. Id., p. 522, Nota 8.

<sup>125</sup> Cfr. Id., p. 673.

È comunque abbastanza certo che è nel passaggio dall'immanenza gnoseologica a quella ontologica che nasce la filosofia moderna e l'ateismo positivo trova una sua giustificazione, oltre ad una potentissima e logica coerenza.

Cruciale è pertanto il rapporto tra soggetto e oggetto ovvero tra atto e contenuto del conoscere. È possibile che solo la linea «dell'immanenza autentica» e cioè quella che va da Aristotele a Tommaso d'Aquino sia per Fabro quella che non comporta nessuna distruzione (o sarebbe meglio dire negazione, perché la dialettica hegeliana, che è presente esplicitamente o implicitamente nelle filosofie della modernità, è un continuo porre la negazione come momento fondante).

Quella salutare è così «l'immanenza perfettiva» che consente a soggetto e oggetto (uomo e mondo) di incontrarsi nel conoscere ed elevarsi nell'essere e così salire in quella che è una gerarchia ontologica in cui la frattura non ha più ragione d'essere.

Non è un caso che proprio l'idealismo trascendentale sia stato:

una *coincidentia oppositorum* come un'infinita “contrazione” ch'era insieme un'infinita “espansione” [...] la quale di lì a poco, dopo la morte di Hegel (1831), avrebbe portato, proprio per la sua estrema tensione, alla risoluzione atea definitiva del principio d'immanenza<sup>126</sup>.

Con Hegel in buona sostanza è l'immanenza che ingloba la trascendenza, in altre parole: «il pensiero moderno si risolve e dissolve proprio per la dialettica intrinseca all'argomento ontologico»<sup>127</sup>.

È ovvio a chiunque che se essere e sapere coincidono: conoscere Dio significa essere Dio. Ed ecco spiegato perché nella dialettica interna al principio d'immanenza, la trascendenza non è niente altro che alienazione. Un'alienazione che è limitata come contenuto nel suo darsi storico in ogni essere umano, ma illimitata come *processo nel suo darsi nella storia*.

Questa situazione che a prima vista sembra eliminare alla radice il problema di Dio in realtà lo pone con ancora più forza perché paradossalmente:

---

<sup>126</sup> Cfr. Id., p. 1000.

<sup>127</sup> Id.

«Dio nella filosofia moderna ha una parte molto più importante che non nell'antica, poiché ora l'esigenza principale è di comprendere l'opposizione assoluta di pensiero ed essere»<sup>128</sup>.

Ateismo e immanenza, immanenza e ateismo sono quindi per questo motivo stretti in un nesso indissolubile e la storia della filosofia moderna e contemporanea è lo svolgersi e il dipanarsi di questa ambiguità originaria che rende instabile ogni tentativo di porre il fondamento, anzi più ancora, sia Hegel che Heidegger che nel periodo moderno e contemporaneo hanno tentato di pensare il fondamento si sono trovati a dover fare i conti con la spietata coerenza del principio di immanenza che abbiamo visto risolversi sempre in un ateismo positivo.

Fabro condanna senza appello tutta la filosofia da Cartesio in poi e non trova in essa nessuna possibilità di problematizzare l'ateismo, eppure ci sono come notato dei momenti in cui pare che altre linee si aprano e forse varrebbe la pena seguire anche quelle e nel resto della trattazione si proverà proprio a far questo, anche alla luce della nozione metafisica di partecipazione tomista (non a caso ripresa nell'ultimo paragrafo del primo capitolo di questo lavoro).

Nel mondo secolare, in cui ci sono le religioni senza Dio, il bisogno religioso non si è spento e non è a causa di un bizzarro sentimentalismo che gli uomini sono spinti a porre ancora le domande fondamentali dell'esistenza, ed oggi come ieri è sempre tramite la ragione che siamo in grado di adempiere a questa aspirazione.

Ovviamente sono innumerevoli i dispositivi teologico-politici che una volta scoperti e decostruiti rendono comprensibile riconoscere le maschere che la coscienza, vera protagonista della filosofia moderna, assume e indossa per espandere se stessa e darsi l'illusione dell'infinita e quindi della trascendenza assoluta, quando in realtà non fa altro che frammentarsi e farsi sempre più microscopica, fino a rischiare di estinguersi o liquefarsi in un flusso informe quale appare quello delle reti informatiche attualmente esistenti.

Rispondere alla domanda se una filosofia atea è possibile, significa adesso indagare la possibilità razionale dell'ateismo lasciando ovviamente da parte, sia le dispute teologiche che quelle confessionali e per farlo proveremo a

---

<sup>128</sup> Cfr. Id., 1023.

indagare gli effetti pratici della filosofia dell'immanenza, nel tentativo di far emergere una risposta alla questione.

**Capitolo III**  
**Partecipazione, libertà e necessità**

Partecipazione, libertà, necessità sono tre sintagmi che evocano immediatamente le categorie di molteplice e plurale. Il metafisico *nodus letalis* che intreccia la filosofia teoretica e perciò il problema dell'essere con quelli della filosofia pratica, in cui è possibile pensare le tensioni e relazioni tra i tre sintagmi, dovrebbe a questo punto essere emerso con chiarezza, anche perché lungi dal non avere effetti concreti, le moderne (anti-)metafisiche dell'immanenza hanno raggiunto e trasformato la realtà.

Perciò, pensare una dialettica della partecipazione oppure alle dinamiche tra libertà e immanenza e necessità e immanenza, dimenticando questa radice metafisica sarebbe certamente un errore.

Joachim Ritter nel suo *Metafisica e politica*<sup>129</sup> nota che:

Dietro all'ormai ovvia equiparazione tra teoria e scienza resta così nascosto che con essa è entrato nella storia quel concetto di libertà su cui si fonda fino ad oggi la posizione della scienza e dell'educazione scientifica nel mondo spirituale, nella misura in cui non si tratta qui della formazione dello specialista per la prassi, ma dell'educazione dell'uomo tramite la partecipazione alla libera conoscenza<sup>130</sup>.

Contemporaneamente rileva però anche un altro aspetto e cioè che la scienza dell'epoca moderna è stata così tesa all'applicazione di ogni sua scoperta che ha perso il senso stesso di quella libertà su cui ha fondato la sua fortuna.

Possiamo perciò dire che epoca e scienza moderna sono accomunate dal rincorrere in modo frenetico quello che è possibile definire senza dubbio come *mito moderno del progresso*<sup>131</sup>.

Ora, etimologicamente la parola *teoria* conserva, ed è sempre Ritter a ricordarlo una radicale corrispondenza col divino, infatti:

---

<sup>129</sup> J. Ritter, *Metafisica e politica*, Marietti, Genova, 1983.

<sup>130</sup> Id., p. 5.

<sup>131</sup> Cfr. J. Bouveresse, *Il mito moderno del progresso*, Neri Pozza, Vicenza, 2018.



Boll ha mostrato in modo plausibile come anche l'introduzione della *theoria* come concetto della conoscenza filosofica risalga, nello stesso senso, ad un significato religioso del termine. *Theoria*, come termine pre-filosofico, indica l'ambasceria solenne inviata ai giochi sacri; la «sensibilità popolare dei greci» era capace di cogliere nella parola composta θεωρός la componente θεός (Dio). Nel termine fondamentale θεωρητικός risuona ancora il ricordo dello spettacolo festoso dei giochi panellenici<sup>132</sup>.

La componente del vedere e quella del divino all'alba del pensiero occidentale sono così intimamente correlate. Le fratture operate dalle moderne filosofie dell'immanenza hanno di contro permesso progressivamente e oseremmo dire definitivamente alla scienza di rendersi autonoma dalla componente divina inscritta nell'antica *theoria* e infatti nell'osservazione sperimentale e scientifica, l'uomo, per esempio, grazie al telescopio prima e al microscopio dopo ha potuto isolare pezzi del reale per ingrandirli e studiarli in ambito di ricerche che nel corso dei secoli sono divenute sempre più specialistiche e quindi anche esatte, consentendo una conoscenza del particolare e dei particolari che non ha eguali nella storia pregressa del mondo.

L'orientarsi del sapere scientifico però è alla radice come mutilato, perché la conoscenza del particolare, dissociata dalla conoscenza dell'universale rende impossibile una dialettica concreta della partecipazione (tra universale e particolare e quindi nel molteplice ma anche tra particolare e particolare e quindi nella pluralità) nel suo momento gnoseologico.

Come le altre nozioni esaminate, anche quella di dialettica pare più sfuggente che determinabile e perciò bisogna ragionare per tentare di offrire una definizione che regga le forche caudine della critica.

Nell'espressione *dialettica della partecipazione* sentiamo il timbro della ridondanza perché basta già la parola dialettica ad evocare la pluralità quantomeno nella forma della polarità tra contrari, eppure l'aggiunta della specificazione sembra essenziale per liberare la dialettica dalla prerogativa della negazione che pare in epoca moderna aver esteso come abbiamo visto il suo dominio all'intero processo dialettico.

---

<sup>132</sup> J. Ritter, *Metafisica e politica*, Marietti, Genova, 1983, p. 9.

Piero Martinetti che, tra le altre cose fu l'unico filosofo in Italia a rifiutare di giurare fedeltà al regime fascista nel saggio *Del conflitto tra religione e filosofia*<sup>133</sup> esprimeva una analoga convinzione a quella di Ritter e cioè:

Ogni concezione che attribuisca alla religione una funzione specifica e non la riduca ad un'attività sussidiaria della moralità o della vita in genere, deve riconoscere che la religione e la filosofia non sono se non due gradi o manifestazioni diverse di un'attività unica, la quale può essere chiamata genericamente, in un più largo senso, "religione". Questi due gradi si differenziano essenzialmente pel diverso carattere della concezione *teoretica* rispettiva: nel primo, che potremo dire "religione" in senso stretto, questa è in prevalenza concezione immaginativa, estetica; nel secondo, che è detto filosofia, è in gran parte costruzione razionale, sistema logico<sup>134</sup>.

La dialettica tra filosofia e religione e in altri termini tra ragione e fede è per Martinetti e anche per molti altri pensatori, la storia di un conflitto tra delle forze che si manifestano e cioè quelle conservatrici, dogmatiche, che assumono le forme del religioso e quelle progressive, laiche in senso moderno, che assumono le forme del filosofico.

La storia e lo stesso presente in questa maniera, altro non sono che i momenti *dialettici* di questo incessante conflitto e processo che pare insanabile.

Scriveva Melandri a proposito di una ipotesi di definizione della dialettica:

Si dice comunemente che la dialettica è la logica della contraddizione. Infatti essa comincia là, dove sia possibile contestare la validità illimitata del principio di contraddizione esclusa e dei suoi equivalenti logici: il principio di terzo escluso e d'identità numerica. Questa caratterizzazione ha il torto di non discriminare la dialettica dalle altre posizioni di pensiero avverse alla logica: vitalistiche, informali, o in generale irrazionalistiche. Un po' meno inadempiente è la definizione della dialettica come logica a più di due valori di verità, o come logica della complementarità. Ma a nostro parere questa caratterizzazione presenta il difetto opposto: è troppo stretta. [...]. *La dialettica*

---

<sup>133</sup> P. Martinetti, *Del conflitto tra religione e filosofia* in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino, 1942.

<sup>134</sup> Id., p. 485, corsivo mio.

*presuppone uno speciale uso della negazione, che può essere esplicito ma non formalizzato. Essa consiste nella negazione di un'alternativa*<sup>135</sup>.

Per Melandri la dialettica è quindi una «logica del concreto» ed è soprattutto il momento fondamentale del movimento progressivo della conoscenza perché è attraverso la dialettica intesa come strumento gnoseologico che è possibile aprire a delle alternative nel campo della conoscenza, a delle opzioni quindi, ed è proprio in base all'uso speciale della negazione, che non esprime una assoluta contraddittorietà quanto concretamente una contrarietà.

Un uso simile della dialettica è per questa ragione radicato nel concreto perché la dialettica non può in alcun modo prescindere dal suo oggetto, qualsiasi tentativo in questo senso di dividerla dal suo oggetto concreto, non potrebbe che avere come risultato altro che l'elaborazione di una logica formale e astratta e come abbiamo tentato di dimostrare, una tale conoscenza, slegata dalla realtà (quale è in certa misura anche quella attuale scientifica, che percepisce la dialettica alla stregua di una conoscenza mitica e fantastica quando non espressamente inferiore o addirittura inutile) non fa altro che schiacciare ogni cosa su un piano immanente in cui la realtà è esaurita e assorbita in un ente mentale e non più reale.

Queste considerazioni dovrebbero essere sufficienti a fare comprendere quanto sia sempre più necessario pensare a una dialettica (*analogica*) della partecipazione che faccia proprio l'uso speciale della negazione non per distaccarsi dalla realtà e assolutizzare e formalizzare la capacità di comprendere soltanto attraverso il paradigma della logica formale, quanto per aprirsi sempre e comunque alla realtà nella sua totalità che non può essere liquidata soltanto perché inintelligibile<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004, p. 798. Corsivo mio.

<sup>136</sup> L. Klotz, *Subtract. The Untopped Science of Less*, Flaitiron Books, 2021, pp. 251-252, ebook. «To generate novelty, to go from the known to the unknown, Nersessian finds that revolutionary scientists combine the highest levels of modern scientific practices with a humble and age-old device: analogies. We all use analogies. They are convenient for describing concepts, as when I described Nersessian's case studies as "battles in idea revolutions." Analogies can also teach new ideas. When we liken our brains' processing to a computer, or its pruning to an orchard, we build analogies from familiar things to better comprehend unknown ones. Even better, when we learn by

Affronteremo adesso nel nostro itinerario tre tappe, che sono quelle proposte nei prossimi paragrafi; la prima per esaminare termini e relazioni delle dialettiche della partecipazione prodotte dalle filosofie dell'immanenza; la seconda per esaminare il nesso tra libertà e immanenza; l'ultima per affrontare quello tra necessità e immanenza.

Il percorso che abbiamo scelto di suggerire va da Unger e arriva a Donoso Cortés, passando per Hannah Arendt.

Il tragitto come forse è facile immaginare a questo punto e come d'altronde appena detto, non segue evidentemente un ordine cronologico, piuttosto si è provato a seguire il dipanarsi di alcuni concetti, prescindendo, per quanto è stato possibile, dalle condizioni storiche, sicuramente importanti, in cui essi sono stati prodotti ed espressi, per concentrarci invece su alcuni dei limiti e dei problemi che essi sembrano suscitare in modo esemplare e perciò questa

---

analogy, research has found, what gets extended from one problem to another tends not to be the potentially distracting details but rather the essence. In other words, from the computer analogy, we do not assume our brains have a keypad and a sleek silver case with an Apple or Dell logo etched into them. But we do extend the computer's processing behavior as we comprehend our own brains. Analogies subtract detail to declutter the knowledge before it goes into our mental models. "we seek new ground with the other. Studies of science learning show that presenting a new idea along with new evidence fails to remove misconceptions. The new idea plus the new evidence cannot overpower the embedded misconception. But if we take the same new idea and support it with an analogy to a valid idea that's already set in the learner's mind, then the misconception becomes vulnerable. A teacher can introduce Johannes Kepler's equations to describe planets' motion around the sun and describe all the places these equations hold true, but that may not be enough to remove a student's preconception that the earth is the center of the universe. If the student already understands how smaller electrons orbit around a larger atom, though, the teacher can extend that idea, via analogy, to the solar system, in which case the wrong idea about the earth-centric system, with the larger sun rotating around the smaller earth, might go away. It's hard for a new idea to compete with preexisting ones, even when they are wrong. But a new idea buttressed by a correct preexisting idea can overcome a wrong preexisting idea. It even worked for Kepler himself, who, in "describing his revolution, acknowledged: "I cherish more than anything else the Analogies, my most trustworthy masters».

Fin dal titolo lo studio di Klotz pone l'accento sulla sottrazione e quindi su un uso non scontato della negazione, che, come abbiamo visto, è essenzialmente dialettico, e non solo, si lancia in un'apologia e quindi rivalutazione dell'analogia che è anche essa strumento della dialettica e che è sintomatico di una tendenza anche nella scienza e cioè il tentativo di recuperare quanto meno all'interno del processo conoscitivo alcuni dei perenni insegnamenti della metafisica.

disposizione cronologicamente *disordinata* è sembrata rispondere più efficacemente a questa esigenza.

Speriamo, nel dare ragione di questa scelta, che il lettore possa cogliere lo spirito filosofico di questa provocazione e chiediamo preventivamente il perdono degli storici che potrebbero storcere il naso.

Vanno adesso giustificati i motivi filosofici che hanno mosso a questa scelta. Unger come vedremo rappresenta un modello fondamentale cui riferirsi per comprendere appieno la genesi del pensiero sulla bio-politica (d'altronde la sua teoria della *spiritualizzazione del biologico* dovette già colpire Walter Benjamin<sup>137</sup> che ci ha lasciato svariate testimonianze del suo interesse per questo autore) e fornisce inoltre anche lo sfondo ideale per comprendere alcune prospettive delle filosofie dell'immanenza nelle loro più recenti versioni che analizzeremo e cioè quelle di Di Cesare e Cristin che trovano nel fenomeno più che attuale delle migrazioni il *campo di battaglia* cui si riferiva proprio Arendt, perché *passato* e *futuro* sono proprio le forze in cui si trova immersa la figura del migrante (che rappresenta l'alterità, sia nella sua idealità, ovvero virtualità, sia nella sua concretezza).

Per questa ragione Arendt, nonostante l'aporia che, come vedremo, connota la sua teoria sulla libertà è inserita successivamente e cioè perché a nostro avviso, coglie meglio i limiti ontologici del piano d'immanenza in cui si muove la filosofia moderna e contemporanea.

Infine, Donoso Cortés perché nella sua veste di avversario del piano di immanenza afferra in maniera sfacciata e forse fastidiosa, ma nondimeno dirimente sia il nesso tra necessità e immanenza, sia le sue implicazioni metafisiche.

Il percorso scelto è perciò un preciso riflesso del cammino conoscitivo che ci ha condotto nella nostra indagine sull'immanenza in relazione all'alterità, dal piano concreto (rappresentato dalla figura del migrante) a quello metafisico (con la riflessione di Cortés) che risulta ancora più evidente proprio seguendo il

---

<sup>137</sup> Cfr. G. Guerra, *Kapitalismus als Sozialismus? Walter Benjamin lettore di Gustav Landauer (e di Erich Unger e Georges Sorel) in Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione* (a cura di D. Gentili, M. Ponzi e E. Stimilli), Quodlibet, Macerata 2014, pp. 201-213.

limite ontologico di quella che vedremo essere una teoria dell'*alienazione* della libertà in Arendt.

## 1. *La dialettica della partecipazione*

Una dialettica della partecipazione del concreto, quindi, deve assumere il realismo moderato di cui si è trattato nel primo capitolo come punto di partenza e solo attraverso un'analisi storica e non storicistica (perché lo storicismo rappresenta infatti una tendenza ideologica che assume di comprendersi autonomamente attraverso una teleologia positiva) si deve provare a indagare quasi fenomenologicamente gli elementi di questa dialettica in cui si articolano i concetti di partecipazione, libertà e necessità.

E in questo senso può essere utile pensare il nesso e la contrapposizione tra ragione e fede, politica e religione, anche attraverso la lente della categoria del teologico-politico.

In questa prospettiva, comunque, e quindi in una dialettica della partecipazione dobbiamo per prima cosa individuare i termini, sia quelli della relazione dialettica che quelli della partecipazione.

Essenzialmente possiamo pensare immediatamente a tre soggetti della partecipazione e cioè: io, tu e l'assolutamente altro (che possiamo anche definire Dio). Questi soggetti sono infatti indispensabili per tenere conto sia del piano orizzontale che di quello verticale in cui è possibile articolare la dialettica della partecipazione.

Tra questi soggetti si esplicano diverse logiche ovviamente ed è semplice ipotizzare che per esempio la logica dell'alterità e quella dell'identità in una dialettica della partecipazione, possano rappresentare anche plasticamente due diversi poli che come ricordato esprimono certo una contrarietà, ma non una contraddizione (anche se sul piano pratico siamo inclini a credere che la contrapposizione sia assoluta e data, tanto da avere sotto il profilo filosofico e politico, apologeti sia dell'uno che dell'altro indirizzo, di cui tra poco diremo).

Ora, il filosofo del diritto Francesco D'Agostino ricorda giustamente che:

[s]olo pochi, tra coloro che amano porsi sulla scia di Nietzsche, riescono a capire che la sua istanza di fondo non è volgarmente ateistica: «la sentenza di Nietzsche: 'Dio è morto', non significa che Dio non esiste, perché questo implicherebbe ancora una

sorta di tesi metafisica sulla struttura della realtà», quando è proprio la questione se la realtà abbia una struttura che è in gioco in questo discorso<sup>138</sup>.

L'argomento di D'Agostino è da tenere presente, perché rileva ancora una volta, se ve ne fosse bisogno, l'incoscienza di fondo che resta sempre sullo sfondo e cioè che l'opzione ateistica dal lato filosofico resta altamente problematica, proprio perché mette in discussione la struttura della realtà e perciò la questione metafisica.

Erich Unger è l'autore che nel Novecento ha forse pensato con più intensità alla dialettica tra politica e metafisica dal lato dell'immanenza<sup>139</sup>, tanto che si può parlare nel suo caso di una filosofia in cui è pienamente compiuto il passaggio alla totale *spiritualizzazione del biologico* come bene ha notato Paolo Primi.

Accorgendosi dell'inaggirabile centralità della questione metafisica scrive appunto Unger:

[l]a metafisica [...] non è una sovrastruttura non è un lusso privo di necessità per l'uomo, ma il metodo di intesa tipico e imprescindibile nella relazione con i propri simili, la cui riuscita rappresenta per l'uomo una questione di vita o di morte<sup>140</sup>.

È interessante vedere il processo di pensiero attraverso cui si giunge a questa osservazione, perché in un orizzonte totalmente piombato a ogni forma di trascendenza bisogna pure ammettere che «per l'esperienza naturale solo il singolo individuo esiste». E in questo caso si tratta di un'esperienza «di me stesso in quanto individualità biologica».

Come viene spiegata perciò a questo punto la coesistente esperienza della pluralità, di cui nondimeno l'uomo ha sostanziale percezione?

---

<sup>138</sup> F. D'Agostino, *La religione tra diritto e secolarizzazione* in *Persona y Derecho*, vol. 77, 2017/2, p. 12.

<sup>139</sup> P. Primi, *Nodus letalis. Metafisica e (bio)politica in Erich Unger* in E. Unger, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli, 2009, p. 122: «Il saggio di Unger delinea in un certo senso l'assiomatica che regola l'agire politico nel Novecento, ne esprime la "strategia" filosofica e ne prospetta la radicale rischiosità in ciò che si può esprimere in termini formali come *spiritualizzazione del biologico*».

<sup>140</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli, 2009, p. 49.



Posto che per Unger anche nella percezione della pluralità è fatta salva la percezione individuale biologica, essa può costituirsi come percezione della singolarità in senso *archetipico-causale*. In altre parole, viene operata una frattura all'interno del circolo dell'immanenza in cui il corpo è di fatto scisso e perciò avremo da un lato il corpo come «strumento volontario dell'esperienza» che resta proprietà dell'individuo biologico e dall'altro un corpo che, come «costruzione», appartiene «a un'unità originaria cui è possibile ricondurre l'intera molteplicità biologica».

In questo senso alla frase «lo Stato diventa natura» dobbiamo attribuire l'estensione massima perché ci troviamo di fronte a una teoria in cui la trasformazione ontologica è realizzata proprio attraverso la scissione del corpo che conserva all'uomo una sensibilità metafisica che è ancorata a una dialettica tutta interna alla materia e alla materialità.

Le implicazioni di una simile teoria sono molte e una su tutte va segnalata e cioè che in quest'ottica, all'obiezione antimetafisica che potrebbe attribuire alla metafisica una mancanza di esperienza o addirittura il fatto stesso di essere la rappresentazione di qualcosa di cui è proprio impossibile avere esperienza, si risponde in questi termini, e cioè che: «la non esperienza della metafisica è una condizione di fatto e non di principio, essa non rappresenta l'antitesi *logica* dell'esperienza ma solo il suo non ancora per così dire storico»<sup>141</sup>.

È questo un modo per uscire dall'impasse e dal pericolo di quell'eterno presente che è rappresentato da ciò che Unger definisce «unità storiografica» e cioè «un'unità cadaverica nei cui limiti artificiali nei cui sfiniti confini i popoli si dibattono in estenuanti convulsioni»<sup>142</sup>.

L'implicazione conseguente sul piano gnoseologico è radicale, infatti alla prospettiva metafisica viene richiesto di: «sapere in anticipo [...], fornire lo scopo concreto dello spirito: anticipare il processo materiale»<sup>143</sup>.

È curioso come il giudizio di Unger che non è certo un filosofo della tradizione e nemmeno sospettato di simpatie confessionali, possa, riguardo il giudizio su Kant essere per molti versi vicino se non totalmente sovrapponibile

---

<sup>141</sup> Id., pp. 50-51.

<sup>142</sup> Id., p. 53.

<sup>143</sup> Id., p. 58.

a quello di alcuni pensatori reazionari, scrive infatti: «in fin dei conti, il “no” kantiano a ogni metafisica dell’esperienza ha avuto un esito letale per l’esistenza *concreta*-oppure esso è [...] l’espressione di una inaudita povertà di possibilità nel “reale”»<sup>144</sup>.

L’urgenza, insomma, per Unger è quella di pensare e conservare la categoria della possibilità e di conseguenza anche la possibilità di trasformazione del reale e questa all’interno di una delle più originali riflessioni filosofiche sull’immanenza nella quale sia dato imbattersi.

Politica, sociologia, economia, queste aree sono tutte ricomprese nell’ambito di questa metafisica fondata sullo *spiritualismo biologico* che è in grado di assorbire fino a farli coincidere tutti gli aspetti dell’esistenza umana.

Metafisica e politica sono la forma unica di un’unità del reale che in quest’ipotesi supera qualsiasi contrarietà e contraddizione; infatti, l’unità politica in cui abita sia il soggetto in quanto singolo, sia il molteplice in quanto pluralità, è data dalla tensione che si sprigiona per raggiungere un obiettivo teleologico, conosciuto metafisicamente.

Quello che è ricercato anche in questa filosofia dell’immanenza è un nesso tra soggetto e oggetto, in cui però la nozione di partecipazione non sembra poter avere nessuno spazio. La tensione metafisica in questo caso non riesce a trovare né una via verticale, né una orizzontale, il nesso unitario si risolve appunto in una totale sovrapposizione di politica e metafisica, in una coincidenza che infine rende la libertà un’espressione vuota.

In questa indistinzione il politico non è più definito come ha insegnato Schmitt attraverso i gradi di dissociazione tra i poli esistenti ma come il manifestarsi di una forma che tutto ingloba. Di qui la critica anche a quella tendenza filosofica che ha trovato espressione nel pensiero negativo.

Ora, il processo dialettico che secondo Unger bisogna intraprendere non va visto «nei termini di una negazione per la negazione», perché questo conduce soltanto a un movimento continuo atto a negare gli «aspetti patologici del reale» che abbisognano di trasformazione, la negazione deve essere radicale, una negazione che quindi non si esprime dialetticamente, ma solo attraverso una

---

<sup>144</sup> Id., p. 61.

potenza capace di unire il reale, in questo caso ovviamente questa potenza è la stessa metafisica così intesa.

È in questo frangente e non certo per una coincidenza, che è teorizzata una critica così radicale, che deve arrivare sotterraneamente a far emergere la metafisica dell'immanenza che deve andare alla ricerca delle «regioni insanabili dell'agire umano e quelle da sempre libera dalla *colpa*» (corsivo mio).

Il problema della pluralità che attraversa sia la metafisica che la politica è quindi in questo senso il nodo letale che solo, può unire o dividere questi due campi in cui ogni essere umano è costretto a dibattersi.

Per quanto Unger critichi sia il comunismo che il capitalismo, intravede in quest'ultimo il pericolo maggiore, perché esso «è in grado di riassorbire ogni opposizione».

In una metaforica mappa che voglia segnare i punti di snodo di una filosofia dell'immanenza nel Novecento, questa riflessione di Unger assume una notevole importanza, perché egli sembra anticipare i temi della bio-politica.

Più che davanti ad un'espressione di dialettica della partecipazione, in questo caso, osserviamo la sparizione dei tre termini di cui si è detto all'inizio del paragrafo e cioè: io, tu, assolutamente altro.

Pare infatti che all'assolutamente altro, che potremmo chiamare Dio o creatore sia sostituito l'obiettivo teleologico posto da questa metafisica biologica mentre al tu non è concesso nessuno spazio, poiché ogni tu (e ogni io) sono sacrificati e sacrificabili per il raggiungimento dell'obiettivo.

La metafisica è così salvata, ma ad un prezzo altissimo. Infatti, sotto il peso dell'immanenza, libertà e necessità di fatto si liquefanno.

Per quanto seducente il pensiero di Unger non riesce a conservare il posto alla libertà e appare alquanto utopico credere che l'intero genere umano possa un giorno darsi un obiettivo unico e totalizzante attraverso ogni singola volontà che dovrebbe andare a formare quell'unità reale e concreta teorizzata e auspicata.

Il tentativo di districare il groviglio tra metafisica e politica è pertanto rimandato.

La logica dell'alterità e quella dell'identità sembrano poi corrispondere alla manifestazione plastica di questo garbuglio ed è nel fenomeno

dato dalle migrazioni che forse è possibile mettere alla prova meglio che con altri esempi, sia la logica dell'alterità che quella dell'identità.

Ora, quello dei *migration studies* è un campo esteso e in continuo progresso e non solo, perché il fenomeno migratorio riguarda anche più discipline, ma possiamo ben dire che esso interroga la filosofia, ponendo la questione dell'altro in modo eminente.

Tanto è vero che la spaccatura politica di cui la storia e la cronaca ci danno contezza, si riproduce tale e quale anche all'interno del mondo filosofico e infatti due titoli ce lo dimostrano.

Donatella Di Cesare e Renato Cristin, hanno infatti dato recentemente alle stampe due volumi che trattano e criticano l'attuale fenomeno migratorio, seppure da prospettive che stanno agli antipodi.

Da un lato Donatella Di Cesare esplora il tentativo di fondare una *filosofia della migrazione*<sup>145</sup> e dall'altro la denuncia e condanna del fenomeno migratorio<sup>146</sup> da parte di Renato Cristin.

I volumi sono sintomatici dello scontro in atto che si consuma sulla questione della migrazione come fenomeno sociopolitico ma soprattutto sull'Altro come questione ontologico-politica.

A ricordarci l'importanza del confine per lo sviluppo delle società è stato recentemente lo storico David Frye<sup>147</sup> che nel suo ultimo volume racconta la storia della civiltà attraverso la prospettiva dei muri che hanno contribuito a formarla ed è proprio addosso a queste mura, metaforiche e reali che si profilano le figure dei migranti, degli stranieri, insomma di tutti gli altri che magari dopo aver camminato nel deserto e non essere affogati in mare, bussano alle porte della parte più ricca e avanzata del pianeta, nella speranza di avere una vita migliore rispetto a quella che conducevano nel loro luogo di provenienza.

---

<sup>145</sup> D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

<sup>146</sup> R. Cristin, *I padroni del caos*, Liberilibri, Macerata, 2017. Ci riferiamo soprattutto al quarto capitolo del volume, dal titolo *Multiculturalismo e terzomondismo: la teoria della sostituzione*.

<sup>147</sup> D. Frye, *Walls. A History of Civilization in Blood and Brick*, Simon & Schuster, New York-London-Toronto-Sydney-New Delhi, 2018.

Per Donatella Di Cesare, «migrare è un atto politico»<sup>148</sup> e «lo *jus migrandi* è il diritto umano del nuovo secolo»<sup>149</sup>, perché «l'idea che muoversi significhi essere “fuori posto” non ha nulla di ovvio ed è relativamente recente»<sup>150</sup>.

Si capisce così fin da subito che la *filosofia della migrazione* proposta da questa autrice ha nel bersaglio la forma-Stato e mira a smantellare tramite il ragionamento ogni confine, ogni soglia, ogni muro.

Dato che il cittadino si costituisce entro le mura della città cui appartiene, non nello spazio aperto del mondo, la cittadinanza mondiale sembra una contraddizione in termini. Perciò è stata vista o come un concetto negativo, una non-cittadinanza, oppure come una metafora. La tendenza attuale è pensarla invece come un ideale regolativo che scaturisce tuttavia da un'esigenza concreta: il passaggio che si va compiendo dalle forme nazionali a quelle sovranazionali. Questo passaggio non lascia immutata la cittadinanza che perciò deve essere ripensata dal fondo<sup>151</sup>.

È potente e anche affascinante il progetto filosofico di Di Cesare e sotto molteplici aspetti può apparire anche realizzabile ed auspicabile, perché la critica alla forma-Stato è puntuale e precisa e mette anche in luce contraddizioni e ambiguità dell'idea del *limes*.

Per esempio, nel paragone speculare che l'autrice fa tra la figura del turista e quella del migrante. Il primo «spende per viaggiare, e viaggia per spendere»<sup>152</sup>, perciò per lui non esistono le frontiere, si sposta per consumare, la sua è una circolazione a saldo attivo per il sistema.

Il secondo invece «guadagna per viaggiare, e viaggia per guadagnare»<sup>153</sup>, per lui i confini si chiudono, perché la sua è una circolazione a rischio saldo negativo per il sistema.

---

<sup>148</sup> D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, cit., p. 92.

<sup>149</sup> Id., p. 93.

<sup>150</sup> Id., p. 217.

<sup>151</sup> Id., p. 233.

<sup>152</sup> Id., p. 212.

<sup>153</sup> Id.

Il paradigma dello *straniero residente* di contro è fondato invece sul principio che «coabitare non può essere una scelta, né tanto meno libera»<sup>154</sup>, perché spiega Donatella Di Cesare:

L'irrompere dello straniero residente è una violazione del *nómos* della terra, un'effrazione nell'ordine statocentrico del mondo. Perché lo straniero residente richiama l'esilio immemoriale di ciascuno, ricorda a sé e agli altri che sulla terra, inappropriabile e inalienabile, tutti sono affittuari e ospiti temporanei. Non c'è archeologia che tenga: nessuno è autoctono. Così smaschera la mitologia dell'origine, sconfessa la pretesa dell'autoctonia, rinviando all'abisso su cui si regge la comunità il cui *munus* non è che questo abitare<sup>155</sup>.

Una proposta radicale quella appena avanzata dall'autrice che supera anche la questione etica dell'*ospitalità* e dell'*accoglienza* che non ha più nessuna ragione di esistere e di conseguenza di essere posta.

Ogni dialettica tra autoctono e straniero è annullata dall'irrompere della figura dello *straniero residente* nel mondo.

Altra ovvia conseguenza, in questa prospettiva ogni teoria sull'identità esistente tra popolo e territorio è liquidata come arbitraria e ingiustificabile.

Diverso invece l'approccio e la riflessione di Renato Cristin che già in un saggio<sup>156</sup> del 2014 spiegava che: «[n]ella logica dell'alterità che fa da supporto filosofico a questa esaltazione, la tensione verso l'estraneo diventa pulsione all'immedesimazione»<sup>157</sup>. Il riferimento è ovviamente all'esaltazione del fenomeno migratorio.

Per Cristin, *l'esaltazione della logica dell'alterità* è da addebitarsi al progetto multiculturalista in quanto «motore di una frantumazione infinita e di una conflittualità inevitabile»<sup>158</sup>.

E continuiamo, perché per il nostro, al fondo delle ideologie che esaltano l'altro, c'è una «distorsione etica prodotta dalla convergenza tra

---

<sup>154</sup> Id., p. 254.

<sup>155</sup> Id., p. 259.

<sup>156</sup> R. Cristin, *Il complesso d'Europa. Comprensione di sé e interpretazione dell'altro nell'identità europea*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI, 2 (2014), pp. 750-850.

<sup>157</sup> Id., p. 784.

<sup>158</sup> Id., p. 792.

l'egualitarismo e il disprezzo dell'io»<sup>159</sup>. L'io a cui si riferisce Cristin è quello del singolo e quello delle collettività rappresentate dai popoli europei.

Quale rimedio per questo disprezzo dell'io? In un *equilibrio identitario* «fondato sulla consapevolezza storica e filosofica dei soggetti culturali, anche se forse siamo al punto che:

qualsiasi rapporto con l'altro è già minato alla base, già scardinato nella sua possibile simmetria, già, direbbe Husserl, pregiudicato, perché distorce la verità della polarità (io-altro) ontologica trasformandola in falsità gnoseologica: l'io è disconosciuto in quanto tale e l'altro è riconosciuto in quanto ciò che non è<sup>160</sup>.

Non è perciò a questo punto sbagliato, affermare che la *patologia* definita da Cristin come *complesso d'Europa* sia d'origine metafisica e infatti è la *falsità gnoseologica* in questo caso originata da una drammatica frattura ontologica a produrre quel disprezzo patologico.

In termini filosofici significa che «l'io viene sussunto dall'altro, il quale però non diventa un alter-ego, ma resta indefinitamente altro»<sup>161</sup>.

Torna anche qui quello che potremmo considerare un falso processo gnoseologico in cui l'indeterminatezza viene cristallizzata e anche potrebbe diventare lo scopo finale del processo stesso.

Io e altro sono così termini poveri, svuotati sia di senso che di significato. Ci troviamo di fronte allora, davanti ad una vera e propria *dialettica di autodissoluzione* in cui ancora una volta i termini della partecipazione vengono a trovarsi irrimediabilmente feriti.

Per Cristin questo processo termina soltanto in un modo e cioè con l'equiparazione dell'altro come identico. È proprio questo il grande paradosso e il limite più evidente che possiamo scorgere nelle *filosofie dell'alterità* (e della migrazione) che si sviluppano a partire da quella frattura ontologica individuata da Cristin.

Se in teoria infatti è lecito e possibile ipotizzare che la polarità d'una dialettica tra io e altro possa essere superata a vantaggio dell'apparizione nel

---

<sup>159</sup> Id., p. 801.

<sup>160</sup> Id., p. 806.

<sup>161</sup> Id., p. 814.

mondo di un identico (o altro o ancora straniero, per usare il lessico di Di Cesare, che a questo punto sono la stessa cosa) indeterminato, nella realtà io e altro sono i soggetti *reali* (ontologici) appunto e archetipici della irriducibile pluralità dell'umanità.

Questa inversione della traiettoria in cui l'io assimila l'altro produce l'effetto, del tutto straniante e autodistruttivo, di identificare l'altro con l'io, e più ancora: di stabilire che l'altro è l'io stesso, raggiungendo così il massimo grado dell'alterazione identitaria. Qui è stato superato un confine, gnoseologico ma anche etico o quanto meno pratico (e in primo luogo psicologico), che divide il liberalismo dall'assolutismo [...]<sup>162</sup>.

Per quanto lontane tra loro, queste riflessioni ci pongono la stessa domanda e cioè, e questo è quanto interessa ai fini di questa trattazione: io e altro (tu), identità e alterità sono due poli ontologico e dialettici irriducibili o sopravvivono come fantasmi metafisici destinati prima o dopo a diradarsi senza lasciare più nessuna traccia nel mondo?

Ovviamente solo un veggente potrebbe rispondere con sicurezza a questa domanda. Per ora possiamo accontentarci delle risposte dei profeti o degli ideologi.

Quello che invece qui interessa e che si può tentare di fare è capire come si sia potuta originare la frattura ontologica individuata da Cristin e se la filosofia dell'alterità che ne è stata effetto sia realmente ciò che dice di essere o invece un dispositivo mascherante una violenza annichilente nei confronti sia dell'io che dell'altro.

Byung-Chul Han nella sua riflessione su *L'espulsione dell'Altro*<sup>163</sup>, offre alcuni utili elementi per sviluppare questa dialettica tra io e altro, che non deve tradursi e concludersi per forza in una riproposizione della dialettica amico/nemico di schmittiana memoria.

---

<sup>162</sup> Id., p. 837.

<sup>163</sup> Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano, 2017.



Il filosofo sudcoreano che insegna all'Universität der Künste di Berlino parte da una considerazione per lui empirica e cioè che «[i]l tempo in cui c'era l'Altro è passato<sup>164</sup>».

E prosegue:

[a]ll'interno dell'ordine globale oggi dominante ci sono propriamente soltanto *Uguali diversi* o *Diversi uguali*. Vicino alle barriere di separazione che sono state di nuovo alzate lungo i confini, non si risvegliano *fantasie per gli altri*. Esse restano mute. Neanche gli immigrati e i profughi sono realmente *altri, stranieri* in presenza dei quali si percepirebbe una reale minaccia, un'angoscia reale<sup>165</sup>.

È stato questo un effetto della modernità che ha sviluppato e imposto a chiunque un ritmo accelerato, soprattutto grazie all'invenzione di dispositivi che ci consentono di essere continuamente interconnessi e quindi abolire le distanze.

Ma a grattare dietro le definizioni proposte da Byung-Chul Han potremmo anche indovinare il cittadino nel tipo degli *Uguali diversi* e lo straniero in quello dei *Diversi uguali*, anche se pare che l'intuizione fondamentale di questo filosofo sia quella di distinguere tra diversità e alterità, perché oggi «abbiamo a che fare con una conformità all'ennesima potenza. L'essere uguale si afferma attraverso l'essere diverso»<sup>166</sup> ed è per questa ragione che «oggi regna un'*indifferenza ontologica*. Tanto il pensiero quanto la vita si rendono ciechi rispetto al loro *piano d'immanenza*»<sup>167</sup>.

Questa prospettiva ha un merito indubbio e cioè quello di non confondere e lasciare nell'indistinzione o nella sovrapposizione alterità e diversità e anche riconoscere che l'ultima è niente più che una declinazione, seppur non immediatamente manifesta dell'identità.

Bisogna però fare attenzione, perché questa alterità è capace di generare «una nuova forma di alienazione. Non si tratta più dell'alienazione dal

---

<sup>164</sup> Id., p. 7.

<sup>165</sup> Id., p. 23.

<sup>166</sup> Id., p. 31.

<sup>167</sup> Id., p. 44.

mondo o dal lavoro, bensì di un'autoalienazione distruttiva, di un'*alienazione da se stessi*»<sup>168</sup>.

Il pericolo sarebbe perciò quello di non riuscire più ad *ascoltare* l'altro e cioè «approvare l'Altro nella sua alterità»<sup>169</sup>.

La tensione moderna tra metafisica e politica è tutta iscritta in questa in questa dialettica dell'immanenza tra io tu e altro in cui il momento della negazione pare incapace di garantire una concreta dialettica analogica della partecipazione di tutti e tre i termini e lo abbiamo visto sia nel pensiero di Unger, che in quello di Di Cesare, Cristin e Chul-Han, nondimeno queste prospettive ci offrono uno sguardo su quello che col lessico di Deleuze possiamo tranquillamente chiamare *piano d'immanenza*.

---

<sup>168</sup> Id., p. 52.

<sup>169</sup> Id., p. 91.

## 2. Libertà e immanenza

Sono passati poco più di sessant'anni dalla prima pubblicazione del libro *The Human Condition* (1958) di Hannah Arendt. Il volume fu tradotto in Italia da Bompiani nel 1964 e col più esatto titolo di *Vita Activa* anche se come ricorda Carlo Galli, «[i]l boom del pensiero della Arendt è scoppiato [solo] negli anni Ottanta»<sup>170</sup>.

Una delle ragioni della diffusione tardiva dell'opera è dovuta certamente al fatto che nel mondo diviso dal muro di Berlino, il pensiero di quest'autrice era, quanto meno in Italia, per così dire, "fuori posto", perché da un lato non si era mai appiattito sul canone del liberalismo<sup>171</sup> e dall'altro proponeva un'insolita e piuttosto critica lettura del filosofo comunista *par excellence*<sup>172</sup>.

Una situazione questa che ha contribuito a fare di Arendt una vera *apolide del pensiero*. Bisogna tenere bene a mente questo fattore storico, per capire perché è solo dopo la caduta del muro di Berlino che il pensiero di Arendt troverà un maggiore spazio, sia dentro che fuori le università e diventerà un punto di vista con cui il mondo *in fieri* della globalizzazione dovrà confrontarsi.

Oggi, infatti, *The Human Condition* è un libro sempre più letto, studiato e dibattuto, segno visibile della fecondità d'un testo che è diventato un classico del pensiero.

Per esempio, l'attualità del suo *Prologo*<sup>173</sup> è ancora suggestiva, anche perché secondo una recente scoperta sono stati fatti grandi passi in avanti verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre<sup>174</sup>.

---

<sup>170</sup> Così Carlo Galli durante la conferenza su *Hannah Arendt e il liberalismo* tenuta presso la Scuola di Liberalismo della Fondazione Luigi Einaudi a Roma il 27 novembre 1998. Link: [www.fondazioneLuigieinaudi.it/Download/lezioneGalli.doc](http://www.fondazioneLuigieinaudi.it/Download/lezioneGalli.doc)

<sup>171</sup> È ancora Galli durante la sua conferenza a insistere su questo punto: «Questa autrice ha un rapporto molto strano con il liberalismo; non è a stretto rigore un pensatore liberale».

<sup>172</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017, p. 105.

<sup>173</sup> Cfr. Id., pp. 33-39.

<sup>174</sup> V. Stamenković, L. M. Ward, M. Mischna, W. W. Fischer, *O<sub>2</sub> solubility in Martian near-surface environments and implications for aerobic life*, *Nature Geoscience* (2018), 22/10/2018. Link: [www.nature.com/articles/s41561-018-0243-0](http://www.nature.com/articles/s41561-018-0243-0).

Secondo lo studio in questione condotto al *California Institute of Technology*, Marte «potrebbe offrire una vasta gamma di ambienti con sufficiente ossigeno disciolto per la

Ed è più che mai evidente agli uomini del terzo millennio che l'incessante sviluppo tecnologico-scientifico prospetta uno scenario che va al di là delle fantasie fantascientifiche e perciò anche per gli abitanti del nostro tempo ogni interrogativo posto dalla Arendt sulla condizione umana e su ciò che la caratterizza appare più che mai inaggirabile.

Cambierà e come la *condizione umana* se davvero in un vicino futuro riusciremo addirittura a sganciare l'essere umano dalla terra «vera quintessenza della condizione umana»<sup>175</sup> secondo Arendt?

Un altro aspetto che in un mondo sempre più interconnesso ha concorso alla diffusione dell'opera è la sua trasversalità. Essa, infatti, è eccentrica rispetto alle discipline che attraversa e chiama in causa. Ennesima conferma della ricchezza inesauribile d'un testo che secondo il linguaggio corrente sarebbe definito interdisciplinare.

In una delle prime recensioni<sup>176</sup> a *The Human Condition* l'antropologo Bennett riconosceva al testo tre peculiarità.

Primo, l'uso del metodo fenomenologico nell'indagine sulla condizione umana. Secondo, una posizione «aggressively humanistic»<sup>177</sup> da parte di Arendt, che però non era agganciata ad altrettanti dati. Terzo, un limite offerto dal fatto che l'intera indagine era circoscritta alla condizione umana degli uomini occidentali e lasciava quindi inesplorata la questione della condizione degli uomini nelle società africane e asiatiche all'epoca emergenti e che stavano prendendo strade sempre più diverse e distanti da quelle tracciate dalla tradizione occidentale.

Al giudizio del tempo resta vero che il metodo fenomenologico è stato il punto di partenza per l'indagine di Arendt sulla condizione umana. Per quanto riguarda la posizione aggressivamente umanistica, oggi possiamo invece associare alla locuzione un significato positivo, perché sappiamo che essa deriva

---

respirazione aerobica simili a quelli presenti per diversi gruppi di microrganismi terrestri», anche se riconosce che «non sappiamo se Marte abbia mai ospitato o meno la vita [...]. I nostri risultati possono aggiungere la solubilità dell'O<sub>2</sub> all'esplorazione dell'abitabilità di Marte, in cui gli ambienti aerobici potrebbero agire come risorse per la vita».

<sup>175</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 34.

<sup>176</sup> Cfr. J. W. Bennett, *General and Theoretical: The Human Condition. Hannah Arendt*, «American Anthropologist», Vol. 61, N. 4, 1959, p. 684-688.

<sup>177</sup> Id., p. 685.

dalla filosofia più che dalla storia e dall'antropologia e perciò più che sui dati, si poggia su ragionamenti e su un'ermeneutica della πόλις greca prefilosofica come ormai è riconosciuto<sup>178</sup>.

Per quanto concerne l'ultimo aspetto dobbiamo ovviamente rilevare da un lato le specifiche differenze delle culture non occidentali e contemporaneamente dall'altro che l'attuale globalizzazione è ispirata e trainata dall'Occidente e perciò il *focus* di Arendt era motivato da solide ragioni geopolitiche.

Non è un caso che uno dei bersagli dichiarati di *The Human Condition* sia Karl Marx, riferimento imprescindibile della filosofia e della politica moderna e che, soprattutto tenendo conto del clima culturale dell'epoca, è interpretato in modo davvero originale.

Quando elabora e scrive l'opera Arendt si trova infatti negli Stati Uniti e l'ambiente intellettuale non è certamente favorevole al filosofo di Treviri. Ma la sua lettura prende le distanze anche da quelli che vengono definiti professionisti dell'antimarxismo. Tale che la sua sarà un'analisi critica, acuta e anche *infedele* del concetto di lavoro<sup>179</sup> nella filosofia di Marx.

L'interpretazione di Arendt, come scrive Dal Lago, è estranea «a scuole di pensiero e movimenti ideologici»<sup>180</sup> ed è proprio a motivo della sua incollocabilità, che ella resta un *apolide del pensiero* e bene nota Pansera, quando spiega che «come in un prisma dalle molteplici sfaccettature, diverse sono le prospettive che il pensiero di Hannah Arendt suggerisce ai suoi lettori nel terzo millennio»<sup>181</sup>.

Tra i primi a riconoscere le «spigolature»<sup>182</sup> filosofiche di questa eclettica pensatrice c'è l'amico e collega Hans Jonas.

---

<sup>178</sup> Cfr. R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma, 2014 e J. P. Euben, *Arendt's Hellenism*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 151-164.

<sup>179</sup> H. Arendt, *op. cit.*, pp. 105-154.

<sup>180</sup> A. Dal Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *op. cit.*, p. 6.

<sup>181</sup> M. T. Pansera, *L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita*, «B@belOnline», N. 3, 2007, p. 27.

<sup>182</sup> Cfr. H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, «Social Research», Vol. 44, N. 1, 1977, pp. 25-43.

Nel saggio scritto a distanza di due anni dalla morte di Arendt e cioè nel 1977, la definisce in esordio «una delle grandi donne del nostro secolo»<sup>183</sup> e dopo delinea le tre importanti direttrici della filosofia arendtiana che si sviluppano nell'agire, nel conoscere e nel pensare.

Volontariamente ci esimiamo qui dall'accennare alla nota e tumultuosa parabola esistenziale dell'autrice<sup>184</sup>, perché sulla sua fuga dalla Germania e dei rapporti intercorsi tra lei e importanti pensatori del Novecento, tra cui Martin Heidegger, Karl Jaspers, Walter Benjamin e Gershom Scholem, si è vastamente scritto e siamo certi che tanto ancora si scriverà nel futuro.

In questa sede però non possiamo esimerci dal trattare il pensiero di Arendt, che è un originale tentativo di comprendere come appunto anche all'interno del piano di immanenza e contrariamente a quanto pensato dagli autori citati prima, ci possa essere comunque una prospettiva aperta alla verticalità, anche se come vedremo, essa alla fin fine, risulta di difficile se non impossibile percorrenza, risolvendosi stavolta la libertà in quella che potrebbe essere definita una teoria dell'*alienazione* della libertà.

Tenteremo quindi di capire da un lato quale sia il filo che lega la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* a quella di *animal laborans* che Arendt mutua dalla filosofia marxiana e dall'altro di comprendere in quale relazione si collochi il concetto di libertà rispetto all'azione.

«Il problema della natura umana, per la Arendt rimane insolubile, condizionato da un'opacità di fondo»<sup>185</sup>. Questa considerazione di Negro è utilissima per sottolineare il fatto che per Arendt l'indagine sulla *condizione* umana innanzitutto non riguarda la *natura* umana.

La condizione umana, infatti, si fa via via più evidente proprio attraverso la capacità dell'uomo di trascendere la natura.

*Vita Activa* fin dal titolo, quindi, vuole porre l'accento su un aspetto della condizione umana che secondo Arendt è stato trascurato dal pensiero filosofico tradizionale, anzi di più, relegato a un ruolo secondario e gerarchicamente inferiore, perché la filosofia greca prima e il cristianesimo

---

<sup>183</sup> Id., p. 25.

<sup>184</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

<sup>185</sup> M. Negro, *Bene comune e persona*, Studium, Roma, 2014, pp. 81-82.

dopo, si sono trovati, seppur per ragioni diverse, d'accordo, nell'affermare la preminenza della *vita contemplativa* sulla *vita activa*.

Attraverso il metodo fenomenologico Arendt prova così a riconoscere e interrogare quelle che le sembrano le tre principali manifestazioni della *vita activa*: il lavorare, l'operare e l'agire.

Queste tre attività, seppur distinte e ordinate gerarchicamente in senso ascendente, non sono divise per compartimenti stagni; infatti, ogni uomo si ritrova nella condizione di agire secondo una o più di queste attività nel corso della sua vita e anche in una stessa giornata; però può succedere che una di queste attività diventi la caratteristica dominante di un'epoca, come vedremo appunto nel caso dell'*animal laborans*.

Perché Arendt è così convinta che Marx sia lo specchio che allo stesso tempo riflette e rovescia la tradizione del pensiero filosofico occidentale?

Ella scrive: «[r]itengo che si possa mostrare che la linea che congiunge Aristotele a Marx è segnata da meno fratture, e meno decisive, di quella che unisce Marx a Stalin»<sup>186</sup> ed in questa frase è evidente l'orientamento di fondo che anima l'interpretazione arendtiana di Marx (due testi inoltre, da poco pubblicati in Italia ci consegnano alcuni cicli di lezioni e conferenze americane di Arendt<sup>187</sup> che senza dubbio aiutano a ricostruire la formulazione della critica espressa da quest'ultima al filosofo di Treviri in *Vita Activa* e soprattutto dimostrano che essa fu ben ponderata).

Merito indiscusso è dato dal fatto di leggere Marx respingendo le alterazioni ideologiche in voga allora come ora del suo pensiero e infatti la prima preoccupazione che ha Arendt, è quella di dissociare il pensiero marxiano che potremmo definire *puro*, da quello *spurio* ideologizzato che condurrà al terribile esito totalitario in Russia.

---

<sup>186</sup> H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016, p. 40.

<sup>187</sup> Cfr., H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale, cit.*, e H. Arendt, *Per un'etica della responsabilità*, Mimesis, Milano-Udine, 2017. Il primo testo raccoglie alcune lezioni tenute all'Università di Princeton nell'autunno del 1953, è curato da Simona Forti ed ha in chiusura un saggio critico di Adriana Caravero, mentre il secondo volume comprende una serie di lezioni svolte presso il Berkeley College dell'Università della California nel 1955 ed è curato da Maria Teresa Pansera.

Il rischio altrimenti sarebbe quello di condannare *in toto* la tradizione di pensiero occidentale come totalitaria nelle sue radici e per questo Arendt può ancora affermare: «[c]hiunque tocchi Marx tocca la tradizione del pensiero occidentale»<sup>188</sup>.

Una tradizione però che almeno in parte, da par suo *Vita Activa* attacca, perché è come già detto, il tentativo di riabilitare il campo dell'azione rispetto a quello del pensiero.

A partire dalla rilevazione della dicotomia esistente tra *vita contemplativa* e *vita attiva* che percorre la tradizione filosofica occidentale, la quale ha accordato al pensiero un ruolo predominante rispetto all'azione, considerata quindi come di secondaria importanza.

È questo il dato di fatto per cui secondo Arendt è stato per lungo tempo impossibile indagare e articolare i diversi momenti della *vita attiva*. Ed è solo dal recupero di questa conoscenza della *vita attiva* che passa la possibilità di creare uno spazio politico per gli uomini.

Arendt è altresì convinta che la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* sia da leggersi unita a quella, in certo senso travisata dalla tradizione filosofica, di *animal rationale*, per questo recupera il senso greco di tale espressione e quindi intende significare il riferimento al *logos*, come discorso e parola, più che il senso latino di *ratio*, come misura.

Per Arendt è un'evidenza fenomenologica che sia il linguaggio, infatti, prima di ogni altra cosa, a creare un mondo comune per gli uomini, perché sono «i “prodotti” dell'azione del discorso, che insieme costituiscono il tessuto delle relazioni e degli affari umani»<sup>189</sup>.

La costante permanente tra i secoli che intercorrono tra la definizione di Aristotele dell'uomo e quella di Arendt mutuata da Marx, è data comunque dal sostantivo zoologico che precede tanto la qualifica di *politikon*, quanto quella di *laborans*.

Ora, come nota Caravero:

[l]'Aristotele di Arendt, in ultima analisi, ha due facce e sta all'inizio di due filoni di pensiero politico, non solo fra loro distinti, ma essenzialmente divergenti:

---

<sup>188</sup> H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 39.

<sup>189</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 117



quello, presto obliato dalla tradizione e rimasto senza seguito, che, definendo l'uomo *zoon politikon* e *logon echon*, riflette "le esperienze originariamente politiche" della greccità; e quello, anticipato da Platone e imbracciato dalla tradizione, che, interrogandosi su "Chi governa?", identifica invece la politica con la sfera del potere inteso come dominio. Marx, crucialmente, si trova schiacciato fra l'uno e l'altro: la linea che lo collega a Aristotele, più che segnata da importanti fratture, è caratterizzata da una contraddizione strutturale che risale alla sua biforcazione primaria<sup>190</sup>.

Considerazione illuminante questa per comprendere come nell'interpretazione arendtiana, Marx possa essere considerato l'epigono di questa tradizione.

È infatti il filosofo dell'undicesima tesi su Feuerbach ([i] *filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo*) che sviluppa fino alle estreme conseguenze del rovesciamento, il filone tradizionale del pensiero originatosi da quella *biforcazione primaria*, tanto che non si sbaglierebbe a definire in questa prospettiva la filosofia di Marx come una filosofia della *vita activa* sviluppata però ancora attraverso le categorie della *vita contemplativa* e cioè una filosofia della prassi radicata nelle tradizionali categorie filosofiche.

È abbastanza ovvio che secondo Arendt, Marx rimanga impigliato in questa contraddizione strutturale, prima ancora di restare vittima della contraddizione riguardo il lavoro<sup>191</sup>.

Tra le attività della *vita activa*, quella primaria del lavoro è la più distante dalla piena condizione umana ed è invece vicinissima alla condizione umana data dalla natura. Essa ha a che fare con la *zoé* in senso effettivamente biologico e qui secondo Arendt ha ragione Marx a definire il lavoro come il *metabolismo dell'essere umano con la natura*. Gli uomini, infatti, sono spinti dalla necessità dei bisogni biologici verso il lavoro e fino a quando non spezzano questa ciclicità naturale non riescono a trascendere dal regno delle necessità nel quale si trovano in quanto viventi.

---

<sup>190</sup> A. Caravero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 151.

<sup>191</sup> Per una trattazione critica e molto polemica dell'uso di Marx e del concetto di lavoro fatto da Arendt in *Vita Activa*, rimandiamo a W. A. Suchting, *Marx and Hannah Arendt's The Human Condition*, «Ethics», Vol. 73, N. 1, 1962, pp. 47-55.

Da notare poi che l'attività del lavoro per Arendt consta di due momenti, quello della produzione dei beni e quello del consumo di questi ultimi.

Si comprende come in questa prospettiva sia possibile vedere per Arendt la schiavitù nell'antica Grecia come premessa alla costruzione di uno spazio politico fatto di uomini liberi e cioè liberati dalla necessità, perché solo chi non deve preoccuparsi di come soddisfare i suoi bisogni primari può dedicarsi alla *scholè* e alla *polis*.

L'epoca moderna, con la Rivoluzione francese prima e soprattutto con quella industriale dopo, ribalta questo paradigma del lavoro ed è Marx che prima e meglio di chiunque altro, coglie questo mutamento:

[l]a vera ragione dell'elevazione del lavoro nell'età moderna fu la sua "produttività", e l'affermazione apparentemente blasfema di Marx che il lavoro (e non Dio) creò l'uomo o che il lavoro (e non la ragione) distinse l'uomo dagli altri animali, fu solo la formulazione più radicale e coerente di un'idea con la quale tutto il mondo moderno era d'accordo<sup>192</sup>.

Un'idea quella di Marx destinata a trovare il favore di un'epoca quindi, perché capace di farsene interprete in modo eminente. Con conseguenze disastrose per la libertà però, perché la contraddizione finale del pensiero di Marx risulta essere così figlia di quella *biforcazione primaria*, egli infatti glorificando il lavoro, incatena e condanna l'uomo al metabolismo con la natura e perciò nel ciclo di produzione e consumo di beni e quando afferma utopicamente di voler liberare l'uomo dal lavoro egli si contraddice, perché in questi termini, significherebbe liberarsi dell'uomo che è stato creato dal lavoro.

È questa la ragione per la quale *animal laborans* e cioè l'animale umano che lavora, rappresenta l'attività del vivente uomo più vicina alla condizione naturale e biologica di qualunque altra attività della *vita activa*.

Contraddizione insanabile quella di Marx per Arendt, che innesca un cortocircuito tra le categorie filosofiche tradizionali di libertà e necessità, la prima infatti viene a coincidere con la seconda e ne risulta totalmente schiacciata.

Non sappiamo perché Arendt non abbia tenuto conto delle differenze tra lavoro e lavoro salariato di Marx e in questa sede non è nemmeno così

---

<sup>192</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 110.

importante capirlo, quanto invece notare che la critica al filosofo di Treviri, coglie un aspetto che filosoficamente è determinante e non può essere sottovalutato e cioè il sacrificio della libertà sull'altare della necessità.

Trascendere il regno delle necessità è però possibile per Arendt attraverso le attività della fabbricazione e dell'azione e cioè grazie all'operare e all'agire.

A Marx va comunque riconosciuto l'onore delle armi, perché si è confrontato con i «due nuovi problemi fondamentali che quest'epoca ha presentato all'uomo moderno, [...] il problema del Lavoro e il problema della Storia»<sup>193</sup>. Resta il fatto che se per Marx il lavoro crea l'uomo ed è l'attività che lo rende umano, la libertà rimarrà sempre un'utopia irraggiungibile.

«Il pericolo qui è evidente. L'uomo non può essere libero se non sa di esser soggetto alla necessità, perché la sua libertà è sempre guadagnata nei suoi tentativi, mai pienamente riusciti, di liberarsi dalla necessità»<sup>194</sup>.

E questo vale a maggior ragione in una cosiddetta *società di consumatori*, perché come già accennato sopra, quello del consumo è comunque un momento del metabolismo dell'uomo con la natura e perciò grattando il profilo del consumatore Arendt intravede ancora una volta quello del lavoratore.

Ora, in una società così caratterizzata e permeata dall'*animal laborans*, l'uomo appare mostruoso, prigioniero della necessità, come il mitologico caradrio descritto da Platone.

È da questa contraddizione che Arendt cercherà di uscire con la sua definizione di azione.

La Arendt sostiene dunque la tesi dell'inoggettivabilità, dell'inessenzialità del naturale nell'uomo. Questo ha un duplice risvolto: da un canto l'impossibilità di estendere la categorizzazione naturalistica, introdotta dalle scienze e dalla metafisica, alla condizione umana e, dall'altro, la necessità di individuare nell'esperienza pubblica la sola esperienza in grado di ascrivere normatività e significato all'esperienza umana<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 41.

<sup>194</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 141.

<sup>195</sup> M. Negro, *op. cit.*, p. 82.

Come vedremo è infatti nell'agire, possibile solo nella scena pubblica, che si esprime in senso pieno la condizione umana.

Unicità, pluralità e linguaggio non sono solo coesenziali all'azione, essi ne rappresentano anche la condizione. Scrive Arendt a proposito di unicità e pluralità:

L'alterità, è vero, è un aspetto importante della pluralità, [...] nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici [...]. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici<sup>196</sup>.

E non è meno chiara sul ruolo del linguaggio: «[c]on la parola e con l'agire, ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, [...] non viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità come l'operare»<sup>197</sup>.

Questi tre elementi, unicità, pluralità e linguaggio, sono quelli che permettono *all'animal laborans* e *all'homo faber* di trascendere rispettivamente il piano della necessità e quello dell'utilità e accedere alla condizione che più d'ogni altra qualifica l'umanità.

La parola certamente non può prendere la forma d'un bene di consumo e nemmeno quella d'un oggetto d'uso (anche se alcune derive del politicamente corretto possono lasciare sospettarlo), tuttavia, essa è comunque *reale*.

Inoltre, sul ruolo fondamentale del linguaggio nella creazione d'uno spazio comune è interessante notare alcune considerazioni scientifiche che sembrano dare conferma alle intuizioni di Arendt.

«Il linguaggio sembra emergere da una combinazione di tratti biologici, apprendimento individuale e trasmissione inter-individuale»<sup>198</sup>.

È così dallo spazio creato dal linguaggio che nasce l'*inter-est* e di conseguenza l'*infra* di cui parla Arendt<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 194.

<sup>197</sup> Id., p. 195.

<sup>198</sup> C. Kenneally, *Parole che scavalcano il tempo*, «Le Scienze», N. 603, 2018, p. 55.

<sup>199</sup> *Cfr.* H. Arendt, *op. cit.*, p. 201.

Le caratteristiche dell'azione poi sono essenzialmente quattro: l'imprevedibilità, l'irreversibilità, l'essere senza fine ed anche il non avere un fine che non sia intrinseco allo stesso atto di agire.

L'azione per converso quindi si qualifica anche nel suo essere non utile e non necessaria.

È attraverso l'analogia tra nascita e inizio o per usare il lessico di *Vita Activa*, tra *natalità* e *initium*, che facciamo conoscenza della libertà. Infatti, «il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»<sup>200</sup>.

La libertà è radicata nella condizione umana in quanto rappresenta la capacità di iniziare qualcosa ed a sua volta ogni nascita individuale è rappresentazione di questo *initium*.

L'azione del soggetto, quindi, inizia qualcosa e in questo ovviamente rivela un'autonomia, ma al contempo secondo Arendt non è nel potere del soggetto il vedere la fine della sua azione (cioè prevedere tutte le conseguenze e le reazioni), perciò la libertà<sup>201</sup> di questo soggetto si esprime solamente nell'esecuzione dell'azione.

La ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine. Il processo di un singolo atto può veramente durare nel tempo finché non giunge a un termine lo stesso genere umano<sup>202</sup>.

Ora, questo concetto di libertà pare sfuggire a qualsiasi forma di fondazione (a meno di non volerne dare una ontologica ed è ciò che in parte fa Arendt radicando la facoltà di agire nell'evento della natalità<sup>203</sup>) e questa indeterminatezza è però davvero problematica, soprattutto fino a quando ci troviamo a pensare alla società in termini statuali (non bisogna poi dimenticare la critica che in *Vita Activa* è dedicata al concetto di sovranità).

---

<sup>200</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 195.

<sup>201</sup> Cfr. anche H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, p. 203. «Per esser libera l'azione deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non deve esserne l'effetto prevedibile».

<sup>202</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 251.

<sup>203</sup> Cfr. Id., p. 264.

La grande preoccupazione di Arendt e si avverte distintamente nella sua trattazione<sup>204</sup> è quella di non sovrapporre mai la libertà ai primi due piani della *vita activa*, perché essa deve essere salvaguardata sia dal regno delle necessità tipico dell'*animal laborans*, che da quello in cui è sovrana la logica dei mezzi e dei fini tipica dell'*homo faber*.

Si insiste invece sulla coincidenza di azione e libertà, tanto che in un'opera successiva potrà chiaramente scrivere: «“essere” liberi e agire sono la stessa cosa»<sup>205</sup>.

Il concetto di libertà così proposto però è alquanto problematico, come è stato bene evidenziato da Vatter<sup>206</sup> e Menga<sup>207</sup>.

In *Vita Activa* la libertà politica viene definita la facoltà della spontaneità radicale, del cominciare incondizionatamente qualcosa di veramente nuovo. Quel testo, però, non prende in considerazione i problemi connessi con le possibili istituzionalizzazioni, o fondazioni politiche, di un simile concetto di azione libera<sup>208</sup>.

Ricordiamo ovviamente che nel sistema arendtiano la libertà si manifesta solo quando esiste uno spazio pubblico nel quale gli uomini possono agire e perciò non è nemmeno presa in considerazione in questa sede la questione della libertà interiore dell'individuo.

Da quanto detto ne consegue che nel sistema arendtiano la libertà è quasi totalmente slegata dall'essere umano e difatti essa non si manifesta nel lavoro dell'*animal laborans* e nemmeno nelle opere dell'*homo faber*, essa trova il suo unico posto nell'azione del singolo inserito in una pluralità e si esaurisce immediatamente nell'esecuzione dell'azione.

---

<sup>204</sup> Cfr. Id., p. 248.

<sup>205</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 205.

<sup>206</sup> Cfr. M. E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in *Hannah Arendt* (a cura di S. Forti), Bruno Mondadori, Milano, 1999, pp. 107-135. La traduzione del saggio è di Olivia Guaraldo.

<sup>207</sup> Cfr. F. G. Menga, *Legge della pluralità o armonia del potere? Annotazioni su una possibilità di pensare Arendt contro Arendt*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008, 1, pp. 116-139.

<sup>208</sup> M. E. Vatter, *op. cit.*, pp. 110-111.

È chiaro che nel pensiero di Hannah Arendt azione e libertà sono saldati al punto tale che potremmo sostituire la congiunzione tra i due termini con la copula.

Questa sovrapposizione tra libertà e azione è però fragilissima e non di rado si risolve nell'aporia<sup>209</sup>, soprattutto non appena pensiamo che i due termini si attivano solamente nell'ambito della sfera pubblica e quindi nella condizione della pluralità. In altre parole, l'uomo partecipa della libertà solamente quando agisce e quando l'azione rispetti le condizioni sopra ricordate poste da Arendt.

La sensazione che si ha dopo aver letto *Vita Activa* è che l'esercizio della libertà sia più adatta alla condizione dei titani che a quella degli umani e che questi ultimi siano attraversati occasionalmente da sprezzature che li fanno liberi per un frangente di tempo memorabile e fuggevole.

È una libertà postulata quella cui ci mette di fronte, ma che in fondo non trova un radicamento metafisico e nemmeno biologico, malgrado l'ossessivo ricorso al concetto di natalità<sup>210</sup>.

Ancora più problematico il fatto che Arendt introduce nella sfera pubblica le nozioni di perdono<sup>211</sup> e di promessa<sup>212</sup>, categorie queste che trovano il loro posto tradizionale più entro i confini della filosofia morale e della sfera religiosa (e difatti ella deve riconoscere la comparsa della prima nozione all'insegnamento di Gesù di Nazareth) che non in quella politica *stricto sensu*.

---

<sup>209</sup> Cfr. R. Esposito, *Le antinomie di Hannah Arendt*, «B@belOnline», N. 3, 2007, pp. 61-65; D. Ardilli, *Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo»*, «Esercizi Filosofici», 1, 2006, pp. 33-52; N. Mattucci, *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, EUM, Macerata, 2008. Ci riferiamo in particolare al secondo capitolo del volume, pp. 45-89; S. Benhaib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2003. Gli autori citati sviluppano diffusamente le contraddizioni insite nel pensiero filosofico-politico arendtiano.

<sup>210</sup> F. M. Dolan, *An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's The Human Condition*, «The Journal of Politics», Vol. 66, N. 2, 2004, pp. 606-610. L'articolo con buone ragioni sostiene che la citazione evangelica con cui Arendt chiude il capitolo di *Vita Activa* dedicato all'azione sia ambigua e che addirittura l'autrice operi una riscrittura della Bibbia (anche se le vengono riconosciute come attenuanti delle buone intenzioni).

<sup>211</sup> Cfr. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 253-260.

<sup>212</sup> Cfr. Id., pp. 261-264.

Il perdono serve a contrastare l'irreversibilità insita nelle azioni, la promessa invece si occupa di limitarne l'imprevedibilità. C'è ovviamente da domandarsi come mai Arendt abbia bisogno di introdurre delle limitazioni al suo concetto di libertà.

Un'ipotesi di risposta è che ella abbia bisogno di delimitare l'infinita potenzialità insita nella sua definizione di libertà e questo ci spinge anche a pensare che quella proposta da Arendt, seppur non consapevolmente, è forse una teoria dell'*alienazione* della libertà più che una filosofia dell'azione libera, perché come riconosce Vatter, ella pensa la libertà come evento, nel senso che l'uomo a questo punto può solo attendere di essere *visitato* dalla libertà.

Quella teorizzata in *Vita Activa* pare così essere una libertà transitiva, perché in pratica l'uomo è posseduto dalla libertà fin dal momento della sua nascita, però egli la esaurisce nel momento in cui la esercita e perciò è chiamato allo sforzo continuo e immane di essere libero in ogni momento della sua vita e difatti l'esercizio di questa libertà richiede come prerequisito il coraggio di agire.

Dopo questa disamina, possiamo affermare che anche nel pensiero di Arendt, che sicuramente non è ideologicamente orientato, il nesso tra libertà e immanenza risulta comunque mutilato, perché è proprio l'insufficienza ontologico-essenziale dell'*initium* dato dalla *natalità* a non offrire una via da percorrere in senso trascendente.

Ciò nonostante, la sua è una testimonianza più che opportuna, poiché un'opera come *Vita Activa* ci trasmette quasi epidermicamente la necessità di trovare la via per una fondazione ontologica, quanto meno come possibilità.



### 3. *Necessità e immanenza*

Per indagare l'ultimo nesso e cioè quello tra necessità e immanenza potrebbe essere vantaggioso rivolgersi a un autore spagnolo esperto di crisi, perché sono proprio le crisi epocali ad averci regalato con straordinaria regolarità pensatori all'altezza di esaminare con spietata e profonda lucidità le stesse.

Donoso Cortés è uno di questi pensatori ed è certamente utile cambiare prospettiva e prendere in esame il suo pensiero per cogliere in maniera certo amplificata, ma non per questo falsa, i pericoli del nesso tra necessità e immanenza che possono darsi nelle diverse forme di governo.

Nei suoi quarantaquattro anni di vita – trascorsi nella prima metà dell'Ottocento – ha vissuto le trasformazioni e le rivoluzioni di un secolo ricco di turbolenze sociali e politiche e lo ha fatto da una posizione privilegiata, essendo stato dal 1833 al servizio della monarchia spagnola con diversi incarichi e ruoli: consigliere della regina Isabella II, ambasciatore a Berlino e Parigi.

Aristocratico, diplomatico, polemico, fu oratore di fama in tutta Europa e animatore delle pagine dei giornali dell'epoca.

La vita di Donoso Cortés è però inesorabilmente segnata dalla conversione al cattolicesimo nel 1847.

Nella prima parte della sua vita era stato un liberale, dopo la conversione diventa invece uno dei primi e più feroci critici del liberalismo, che è additato adesso come propagatore di un terribile errore nel mondo. Un errore che non potrà che portare alla decadenza e alla rovina della società.

Qual è questo terribile errore? «L'errore fondamentale del liberalismo è nel non dare importanza che alle questioni di governo, che, paragonate a quelle dell'ordine religioso e sociale, non ne hanno alcuna»<sup>213</sup>.

È da questa interminabile lotta contro l'errore che prende forma la filosofia della storia di Donoso Cortés. A volte in questa battaglia sembra addirittura mosso da un furore mistico che si riversa e rivela nella scrittura e nei discorsi che, anche quando assumono l'indiscutibile tono apologetico, conservano comunque il loro valore filosofico. Non deve sorprendere perciò l'asprezza e la severità con cui richiama col *Discorso sull'Europa* (1850) il

---

<sup>213</sup> D. Cortés, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia, 1964, p. 271.

parlamento spagnolo a rimettere le questioni economiche<sup>214</sup> al loro posto e cioè al terzo o al quarto.

È comunque il problema del male ad essere al centro della riflessione dell'estremegno. Evidente è la relazione tra cose politiche e religiose per Donoso ed è proprio la cronaca rivoluzionaria del suo tempo a dimostrare il legame inestricabile e l'analogia invincibile che esiste tra teologia e politica.

C'è in Donoso la consapevolezza che le ideologie dell'Ottocento mettono in crisi il rapporto tra Dio, uomo e mondo su cui si è fondata la civiltà occidentale. Un verso di Baudelaire sintetizza ed esprime efficacemente lo spirito rivoluzionario che anima il XIX secolo: «Race du Caïn, au del monte et sur la terre jette Dieu»<sup>215</sup>. La critica alla religione è contemporaneamente un caposaldo e un segno distintivo dello spirito rivoluzionario che anima quel secolo.

Spirito che si costituisce in piena opposizione alla metafisica e alla ontologia e quindi anche alla teologia della tradizione ed è certamente questo il motivo per cui a Donoso Cortés il vagito rivoluzionario della modernità appare mostruoso nella sua essenza.

«Il socialismo è forte solo perché è una teologia satanica» scrive nel *Saggio sopra il cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (1851). Giudizio che già da solo è sufficiente a spiegare il posto preminente che occupa nel pantheon degli autori reazionari romantici. Non può essere sottaciuto poi il ruolo che occupò negli ambienti cattolici e la *Lettera al cardinale Fornari sugli errori del nostro tempo* del 1852 ebbe come è noto una grande influenza sulla successiva stesura del *Sillabo*, pubblicato nel 1864 da papa Pio IX.

Dopo un periodo di oblio, nel Novecento il nome di Donoso Cortés torna nuovamente a circolare negli ambienti culturali europei grazie ai saggi a lui dedicati da Carl Schmitt che nel 1950 raccoglierà in un volume quattro testi – arricchiti da un'introduzione inedita – stesi nell'arco di poco più di un ventennio tra il 1922 e il 1944.

«[I]l suo nome risuona ogni volta nell'eco della catastrofe»<sup>216</sup> scrive Schmitt a proposito dell'estremegno e ora come allora, ancora una volta

---

<sup>214</sup> Id., p. 85.

<sup>215</sup> C. Baudelaire, *I fiori del male*, Einaudi, Torino, 1999, p. 205.

<sup>216</sup> C. Schmitt, *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, p. 11.

avvertiamo l'energia di forze spettrali che s'agitano frenetiche per il mondo che dall'inizio del nuovo millennio è puntellato invariabilmente dalle crisi politiche, economiche e sociali che si presentano con una frequenza sempre maggiore e con un rinnovato vigore in ogni angolo del globo.

Gli scritti di Donoso Cortés hanno poi come filo conduttore una riflessione inesauribile sul potere.

L'anno 2020 ha aggiunto all'elenco delle crisi già in corso quella sanitaria e la pandemia dichiarata dall'Organizzazione Mondiale della Sanità ha implacabilmente accelerato molti dei processi sociali ed economici originatesi dalla globalizzazione e ovviamente rileggere in questa atmosfera di incertezza le parole di Donoso Cortés assume un significato nuovo, perché è sempre il presente a dischiudere la ricchezza e la vivacità dei testi.

Religione e politica ovvero trascendenza e immanenza rappresentano per Donoso due forze che manifestano la loro potenza nel corso della storia del mondo.

Immaginando un ipotetico termometro<sup>217</sup> per riuscire a misurare il salire e lo scendere dell'una o dell'altra forza nelle diverse epoche storiche, potremmo accorgerci secondo l'estremegno di una legge della storia e cioè che lì dove sale la forza politica diminuisce la libertà e viceversa quando a salire è la forza religiosa, la libertà aumenta.

Una parte del celebre *Discorso sulla dittatura* del 1849 è appunto incentrata a offrire una visione della storia che si risolve in una filosofia della storia cristiana e specificatamente cattolica in cui ad agire è proprio il principio del termometro.

Il marchese di Valdegamas distingue anche tra due fasi della civiltà, la prima viene definita *affermativa* e la seconda *negativa*. A connotarle è proprio il diverso rapporto tra Dio, uomo e mondo e infatti le caratteristiche della civiltà affermativa sono di credere che esiste un Dio, che è persona e regna in cielo e in terra e che governa le cose umane e divine. La struttura della civiltà affermativa è perfettamente consapevole della dimensione verticale dell'esistenza.

In quella negativa come è ovvio assistiamo invece alla negazione delle tre affermazioni precedenti e perciò anche ammettendo inizialmente che Dio

---

<sup>217</sup> Cfr. D. Cortés, *op. cit.*, p. 49.

esista, si dichiara poi che sta «troppo in alto per governare le cose umane»<sup>218</sup> e con questo si passa a negare l'esistenza personale di Dio e si dice in ultimo che dato che non è persona, «non regna né governa»<sup>219</sup>.

A queste affermazioni e negazioni religiose, in via analogica corrispondono diverse forme politiche e conseguentemente anche un ordine o disordine nella società. L'intensità delle affermazioni e negazioni nel corso della storia è poi soggetta a delle variabili e varianti e così nelle epoche che si sono succedute possiamo anche individuare gradazioni molteplici di entrambe.

All'avvento della civiltà negativa assistiamo alla perdita di dimensione verticale. È questa perdita a ferire la realtà e il sangue sparso dalle rivoluzioni e i continui disordini sociali certamente sembrano confermare Donoso nelle sue ipotesi.

Occorre sottolineare adesso un punto fondamentale e cioè che nella prospettiva donosiana, politica e religione ed è questo che lo rende interessante in questo contesto sono strettamente legate da vincoli ontologici e gnoseologici e perciò ci pare più che corretta la lettura di Giovanni Turco che giustamente ricorda:

la teologia della politica che in Donoso Cortés si profila come un *topos* argomentativo – ma che, particolarmente, si presenta come punto di convergenza di una linea interpretativa – si colloca idealmente al punto apicale di confluenza tanto della metafisica della politica quanto della filosofia della storia<sup>220</sup>.

In altri termini: la condanna politica ha sempre una premessa ontoteologica. È certamente un merito del metodo donosiano quello di avere chiarito un punto e cioè che il terreno di scontro delle ideologie al fondo è sempre metafisico. Per Donoso è ovvio che sia la modernità ad essere il tempo supremo di questo scontro, ma sono terra e cielo gli spazi in cui si combatte e infatti: «i

---

<sup>218</sup> Id., p. 92.

<sup>219</sup> Id., p. 92.

<sup>220</sup> G. Turco, *Donoso Cortés tra metafisica e politica: la critica del liberalismo e del socialismo in Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, XVI (2010), pp. 107-108.

sistemi teologici servono a spiegare i sistemi politici: la teologia è la luce della Storia»<sup>221</sup>.

Nel suo recentissimo *Spazio pubblico e trascendenza* (2020), volume che esamina le possibilità della dialettica tra politico e religioso nell'epoca post-secolare, Matteo Negro ha chiarito i termini della questione spiegando che:

[i]l massimo distacco dal religioso che la modernità ha saputo realizzare è infatti collegato alla risemantizzazione della laicità, cioè ad una presa di significato di segno negativo, che non fuoriesce dal perimetro del pensiero cui si oppone. L'antireligioso è innestato sul religioso e non può distaccarsi dalle sue radici. Ma questo a conti fatti, è secondario. Il problema vero sotto il profilo storico, è che il teologico non è una polarità dialettica esterna cui il politico si oppone, ma nella modernità il teologico è la radice stessa del politico [...]<sup>222</sup>.

Senza avere sempre presente la cornice metafisica fin qui tracciata è impossibile capire perciò il senso degli scritti successivi alla conversione e se la condanna del socialismo a questo punto sembra quasi ovvia, meno scontata è quella che viene fatta del liberalismo.

Per Donoso gli errori dei contemporanei per quanto innumerabili «hanno origine e fine in due negazioni supreme: una relativa a Dio, l'altra relativa all'uomo»<sup>223</sup>.

Da un lato è negata la natura di creatura dell'uomo (e così anche il fatto che esso sia concepito nel peccato, di conseguenza è anche eliminato il concetto originario di colpa e abbiamo visto attraverso Del Noce l'importanza di questo concetto rispetto ad una riflessione metafisica e politica) e dall'altro «che Dio abbia cura delle sue creature».

Si intende bene a questo punto il giudizio ostile dato alla scuola liberale:

[è] supremo interesse di questa scuola che non arrivi mai il giorno delle negazioni radicali o delle supreme affermazioni; ed è per questo che confonde, col

---

<sup>221</sup> D. Cortés, *op. cit.*, p. 187.

<sup>222</sup> M. Negro, *Spazio pubblico e trascendenza*, Studium, Roma, 2020, p. 141.

<sup>223</sup> D. Cortés, *op. cit.*, p. 123.

mezzo della discussione, tutte le nozioni e propaga lo scetticismo, ben sapendo che un popolo che sente sempre dalla bocca dei suoi sofisti il pro e il contro di tutto, finisce col non sapere a cosa attenersi e col domandare a se stesso se la verità e l'errore, il giusto e l'ingiusto, il turpe e l'onesto, sono cose contrarie tra di loro oppure una stessa cosa guardata da punti di vista differenti<sup>224</sup>.

Nota è l'indifferenza della scuola liberale per i problemi teologici, però scrive Donoso che essa è teologica «senza saperlo»<sup>225</sup>.

La scuola liberale riconosce infatti l'esistenza di un Dio creatore e di conseguenza attribuisce a questo una *sovranità costituente* ma gli nega la *sovranità attuale* e con ciò il liberalismo in politica è assimilato analogicamente al deismo sul piano religioso.

In altre parole: il Dio del liberalismo è un Dio impotente che smette di avere i suoi attributi divini nel momento esatto in cui compie la sua creazione.

Ma la divisione è fittizia spiega Donoso e serve solamente a dare legittimità a chi non la ha.

I socialisti adesso potranno ben argomentare che: «[l]a distinzione tra la sovranità attuale e quella costituente ha tutte le apparenze di una invenzione di coloro che, non avendo il coraggio di prenderle ambedue, vogliono prenderne almeno una»<sup>226</sup>. Il socialismo perciò, pur nell'errore, mostra comunque una maggiore coerenza logica; infatti, scegliendo l'ateismo sotto il profilo pratico e teoretico elimina completamente la divisione fittizia e mette nelle mani dell'umanità la sovranità assoluta, cosa che per Donoso è completamente assurda perché essa è indisponibile a tutti fuorché a Dio.

Liberalismo e socialismo sono dottrine che trovano il loro denominatore comune nel razionalismo moderno che separando definitivamente ragione e fede ha dato avvio a quella fase *negativa* della civiltà che per realizzarsi pienamente avrà bisogno secondo la profezia di Donoso di un «dispotismo di proporzioni inaudite e gigantesche»<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> Id., p. 268-269.

<sup>225</sup> Id., p. 262.

<sup>226</sup> Id., p. 270.

<sup>227</sup> Id., p. 133.

Dispotismo che diventa possibile una volta che Dio sia relegato impotente in cielo nel liberalismo o negato in cielo e terra come nel socialismo, perché se è vero come scritto nella *Lettera ai romani* (13,1) dall'apostolo Paolo che *ogni autorità non proviene che da Dio*, scomparso questo, ad evaporare dal mondo è la stessa autorità.

Per questa ragione nella moderna tesi della divisione dei poteri l'estremegno intravede un'ulteriore e sicuro segno del disordine che abita il suo tempo, proprio in quella frammentazione si annida il conflitto che può agitare la società e inoltre è sferzante e lapidaria la definizione che riserva al parlamentarismo, esso: «è lo spirito rivoluzionario nel Parlamento»<sup>228</sup>.

Parlamentarismo e socialismo sono così equiparabili quanto al radicalismo della negazione, la differenza è che il primo nega tutto nelle sfere politiche mentre il secondo sviluppa le negazioni anche alle sfere sociali.

Per Donoso:

[u]n Potere senza limiti è un Potere essenzialmente anticristiano, ed un oltraggio alla maestà di Dio e alla dignità dell'uomo. Un potere senza limiti non può essere mai né un ministero, né un servizio, e il Potere politico, sotto l'impero della civiltà cristiana, non è altro che questo<sup>229</sup>.

Quello evocato dal secolo rivoluzionario è invece un potere realmente assoluto e che nella sua pretesa di essere autonomo non può più riconoscere alcun limite al suo esercizio ed è questa la ragione per la quale la dottrina della divisione dei poteri è incapace di neutralizzare i conflitti nella società, anzi essa li moltiplica ad ogni frammentazione, perché quell'assolutezza non solo non è limitata nella sfera in cui il singolo potere viene ad essere applicato, ma è la causa che naturalmente pone i poteri divisi (ma assoluti) in uno stato di lotta continua per la supremazia.

Ad essere rimosso attraverso questa divisione del potere è l'elemento gerarchico che ha caratterizzato e ordinato la società fino a quel momento e Donoso, che assiste coi suoi propri occhi alla transizione violenta innescata dal pensiero rivoluzionario è ovviamente angosciato dal vedere salire così

---

<sup>228</sup> Id., p. 172.

<sup>229</sup> Id., p. 157.

progressivamente la forza politica su quel termometro che contestualmente segna anche la diminuzione della libertà nella società.

La famiglia è il luogo naturale in cui si manifesta quella gerarchia di origine soprannaturale e in cui si evidenzia anche il senso cristiano del potere e come notato magistralmente da Lodovici nel suo *Metamorfosi della gnosi*:

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 [...] <sup>230</sup>.

Passo questo che pur non riferito ai testi di Donoso riesce a cogliere con esattezza la cifra essenziale dell'idea cristiana del potere che è appunto sempre inteso come un servizio e mai come un esercizio fine a sé stesso.

Il parlamentarismo di contro opera una centralizzazione del potere e come ha notato Alberto Spektorowski la società è così privata dei corpi intermedi che la proteggono e infatti «while the parliament represents the individual and the central state at once, traditional intermediate bodies of society represent unity under diversity» <sup>231</sup>.

Una società incapace di mantenere la sua unità nella diversità è destinata infatti a generare una tirannia totalitaria che può estendere la sua influenza ad ogni aspetto dell'esistenza umana e Donoso individuò nella creazione dell'esercito moderno e della polizia i segni di un potere assoluto capace di soffocare proprio i corpi intermedi della società che rappresentano gli anticorpi al potere, soffocati dalla centralizzazione amministrativa e dallo sviluppo tecnologico che già allora attraverso il telegrafo dava ai governi *il privilegio di trovarsi contemporaneamente da tutte le parti*.

Ora, liberalismo e socialismo riconoscendo l'uomo buono e innocente per natura tentano di cancellare il senso di colpa dalla coscienza umana e

---

<sup>230</sup> E. S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1991, p. 139.

<sup>231</sup> Cfr. A. Spektorowski, *Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism in Journal of the History of Ideas* Vol. 63, N. 2, 2002, p. 294.



diventano così momenti diversi ma unitari del processo di disfacimento metafisico in atto nella società e rappresentano su quell'ipotetico termometro l'aumento della forza politica che è comunque limitante della libertà umana.

È proprio il rifiuto della *natura lapsa* a rendere vana la ricerca di libertà dei moderni perché per Donoso non può esistere nessuna libertà che non abbia fondamento e fine nella verità e l'imperfezione dell'uomo è una evidenza dell'esperienza prima ancora di essere una verità di fede.

Ecco perché la questione della colpa e quella del male rappresentano un polo ontologico e gnoseologico ineludibile (come aveva già capito anche Del Noce) sotto il profilo politico.

Il senso di colpa sembra costituire un'emozione, un sentimento, un'idea e una convinzione, o comunque venga chiamato, largamente diffuso tra gli uomini. Se non partissimo dal principio che nulla v'è di permanente nella natura umana, potremmo quasi affermare che esso fa parte dell'essenza dell'uomo<sup>232</sup>.

Già Burnham nel 1964 rischiarava con queste parole il fondo teologico del liberalismo in un capitolo dedicato al senso di colpa dei liberali nel suo *Il suicidio dell'Occidente* e più recentemente nel suo ultimo e ambizioso lavoro *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God* (2019) Eric Nelson teorizza che il liberalismo sia stato proprio il tentativo secolare di risolvere il problema della teodicea (e più avanti vedremo come), posizioni queste che seppur distanti negli anni, contribuiscono a segnare il percorso di una riflessione ideale in cui il pensiero di Donoso Cortés può ancora essere di stimolo per comprendere il senso dei processi e degli asseriti progressi della modernità e che in questo caso ci è utile per comprendere che nella relazione-sovrapposizione tra necessità e immanenza a venire alla luce è il potere più pericoloso di tutti e cioè quello assoluto, poiché la necessità figlia dell'immanenza è costituzionalmente sciolta da qualsiasi partecipazione sia in senso verticale che in senso orizzontale.

---

<sup>232</sup> J. Burnham, *Il suicidio dell'Occidente*, Edizioni del Borghese, 1965, p. 213.

**Capitolo IV**  
**Ateismo e secolarizzazione**

A questo punto dovrebbe essere di tutta evidenza il ruolo rivestito dall'ateismo nel processo di secolarizzazione delle società, soprattutto, di quelle occidentali (e dobbiamo sempre tenere presente ciò che dicevamo all'inizio e cioè che sovrapporre occidentalizzazione e modernità potrebbe però indurci ad elaborazioni che fanno perdere spessore ai temi trattati), che rispetto alle società in cui la tradizione religiosa è ancora forte, rappresentano sicuramente un'avanguardia. Quell'epoca della secolarizzazione a cui Del Noce ha dedicato una raccolta di studi ha certamente volti innumerevoli e metamorfici e la società dell'opulenza o del consumismo è uno dei volti più che legittimo che ci sia permesso di osservare.

Il nichilismo moderno, in questa prospettiva, non è altro che un effetto in cui viene ad articolarsi e configurarsi il pensiero dell'immanenza.

Certo, Gershom Scholem ha mostrato che esiste anche un nichilismo come fenomeno religioso e che esso si era manifestato nella storia delle religioni «ai limiti però di tale ambito»<sup>233</sup>.

Resta perciò doveroso ricordare che esso si è manifestato all'interno di sette considerate eretiche rispetto alle tradizioni religiose d'appartenenza ed è soprattutto attraverso la via mistica, che all'interno di queste religioni (ebraismo, cristianesimo ed islamismo), questi eretici hanno percorso la via di un nichilismo religioso che li conduceva all'abbandono delle strutture del mondo empirico e conseguentemente a una progressiva destrutturazione dell'esperienza sensibile.

Una svalutazione della realtà fatta in nome di una realtà più alta ed è proprio questo a differenziare questo nichilismo come fenomeno religioso da quello moderno e contemporaneo che non si muove più all'interno di una tradizione religiosa, perché quello religioso, conserva, per quanto eretica o settaria, una dimensione verticale e trascendente che invece il nichilismo moderno e contemporaneo ha abolito.

---

<sup>233</sup> Cfr. G. Scholem, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, Giuntina, Firenze, 2016, p. 9.

Ci sono da notare oltre alle differenze, anche le somiglianze però, perché è vero che: «laddove il creatore del mondo è stato respinto come potenza di rango inferiore, ignorante, cieca e malvagia, ossia laddove lo si è posto in assoluto relativo antitesi al Dio vero e buono, si aprì la via il nichilismo»<sup>234</sup>.

Posizioni queste che giustamente sono state definite di *materialismo mistico*. E forse quella teoria della *spiritualizzazione del biologico* di cui abbiamo trattato più sopra, in altri secoli sarebbe stata ben inserita tra le dottrine gnostiche ed eretiche di cui si occupa Scholem.

È un fatto, comunque, che anche grazie a questo nichilismo religioso: «con curioso cambio di muta, nacque un'avanguardia dell'Illuminismo ebraico, che però continuava ancora a parlare con accenti mistici»<sup>235</sup>.

Il fenomeno del nichilismo come è noto, è difficile da mettere a fuoco e infatti il filosofo Costantino Esposito, in un recente volume, ha tentato di fare una cronaca di quest'ultimo e ha correttamente suggerito di «tener sempre presente il fenomeno studiato come un evento in movimento: solo in questo orizzonte anche i singoli particolari possono assumere il loro significato più interessante»<sup>236</sup>.

L'impatto della sfera del virtuale nell'epoca della secolarizzazione ha sicuramente contribuito allo sviluppo del piano di immanenza. In questa sfera l'immanenza ha trovato l'illusione dell'infinità proprio in quello spazio sterminato del virtuale.

Questo ha consentito al pensiero dell'immanenza di imprimersi realmente e concretamente con una energia inusitata all'interno della coscienza.

In questo impatto, grande parte hanno avuto senza dubbio i dispositivi tecnologici digitali, è stato proprio grazie a questi ultimi che abbiamo avuto un'ennesima frattura o rottura; infatti, essi in certo modo spingono gli esseri umani a riflettere da capo su ciò che è possibile definire esperienza. E assistiamo così all'ennesima riproposizione di una frattura in parte epistemologica e in parte gnoseologica. C'è una corrente di pensiero (di cui Yuval Noah Harari è sicuramente capofila) che offre un'ermeneutica del futuro proprio sui presupposti

---

<sup>234</sup> Id. p. 26.

<sup>235</sup> Id. p. 74.

<sup>236</sup> C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma, 2021, p. 13.

della rivoluzione digitale in corso. Quelle che erano buie visioni distopiche sembrano così materializzarsi per il prossimo futuro.

È certo che all'ultimo stadio dell'ateismo e cioè nel momento in cui la spiritualizzazione del biologico o ancora meglio la materializzazione dello spirituale, dovessero attualizzarsi, all'uomo resterebbe poco spazio da abitare.

Testi come *1984* di Orwell o *L'abolizione dell'uomo* di Lewis forse sono destinati a sembrarci delle belle favole rispetto a un mondo, quale quello che stiamo costruendo in cui l'interazione uomo-macchina non sarà una scelta individuale ma un obiettivo sociale e forse politico.

Con Del Noce abbiamo però capito che:

bisogna riconoscere che l'ateismo ha effettivamente partita vinta contro la filosofia dell'immanenza del divino. Tuttavia, questa vittoria coincide con la sua crisi. Perché il situare l'ateismo nella storia della filosofia importa che si revochi in dubbio e si dissolva quella veduta del processo della storia del pensiero come processo di secolarizzazione in cui sarebbe l'unica sua prova teoretica<sup>237</sup>.

Ateismo e secolarizzazione insomma giocano a giustificarsi e legittimarsi l'uno con l'altro, lasciando irrisolto il quesito sul fondamento.

Peter Sloterdijk ha fatto il tentativo di pensare un mondo e un'umanità *Dopo dio*<sup>238</sup> e lo scenario che si prospetta è quello del mostruoso.

Questo perché una volta compreso che con l'espressione *morte di Dio* a crollare è l'intero impianto metafisico dell'Occidente, l'individuo moderno si trova di fronte l'impronunciabile.

Non è possibile fare finta di non vedere alcune tendenze in atto come manifestazioni di questa filosofia dell'immanenza che ha preso il controllo del pensiero.

Un fenomeno come quello del politicamente corretto è altamente indicativo per certi versi di questa impronunciabilità.

Nella scienza, d'altra parte, abbiamo il trionfo del determinismo, a ricordarcelo è Giuseppe Trautteur che nel suo *Il prigioniero libero* (2020) esamina e indaga le aporie di due concetti: responsabilità e libertà di scelta.

---

<sup>237</sup> A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 4.

<sup>238</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.

Sul lato politico e sociale, la situazione appare anche più ingarbugliata, infatti le comunità sono attraversate da diverse tendenze e basterà ricordare il conflitto che il terrissimo religioso ci ha posto dinnanzi e cioè quello tra laicismo e fondamentalismo religioso.

Ma anche all'interno dello stesso laicismo, la situazione non pare essere cristallina, a rammentartelo è Cinzia Sciuto in *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo* (2018), in cui la posizione laicista è radicalizzata per far sparire ogni residuo religioso nello spazio pubblico e politico.

È pur vero che proprio questo ultimo titolo mette però l'accento sulla parola fede perché una società umana senza fiducia o fede riesce difficile da immaginare.

Proprio su questa categoria del pensiero vogliamo adesso soffermarci, perché crediamo che è proprio il dispositivo teologico-politico della fiducia a consentire di far luce sul rapporto Stato-individuo e conseguentemente degli individui tra loro.

In seguito, vedremo come nel pensiero di Agamben e Byung-Chul Han lo sviluppo della nozione di immanenza possa spalancare davvero il *campo* alle irreligioni politiche e in ultimo tenteremo di esaminare il tema dell'ateologia politica, soprattutto alla luce dello studio recente di Nelson sulla teologia del liberalismo per comprendere se sia possibile una politica senza – od oltre – la rappresentazione.

## 1. *Teologie politiche*

Una riflessione che metta al centro la fiducia e la sua capacità di generare legami in ordine alla dimensione teologico-politica dovrebbe porsi preliminarmente almeno due domande.

Prima questione: nella nostra società gli spazi nei quali è possibile alla fiducia di manifestarsi stanno riducendosi oppure aumentando?

Seconda questione: a cui sarà possibile tentare di rispondere dopo aver esaminato la prima: ha senso oggi interrogarsi sulla fiducia e le sue dimensioni attraverso un paradigma teologico-politico?

Premesso che attualmente non c'è un accordo tra gli studiosi su una definizione unica ed esaustiva di teologia-politica vorrei qui fare riferimento al significato più ampio di questa espressione e quindi considerare l'aspetto della relazione esistente tra religione e politica.

È vero, infatti, quanto scritto da Matteo Negro e cioè che:

[l]a politica, al pari della religione, in un modo o in un altro incarna l'universale, ha per oggetto quella prospettiva di totalità e interezza che manca ai singoli e alle parti, ma di cui i singoli e le parti avvertono l'urgenza per limitare i conflitti e l'affermazione della legge del più forte. L'universale politico, in definitiva, oltrepassa il particolarismo e si costituisce, nell'immanenza, figura della trascendenza<sup>239</sup>.

È proprio la messa in evidenza di questo cortocircuito tra religione e politica ad aprire un primo orizzonte alla nostra riflessione ed è attraverso lo strumento analogico che forse potremo cogliere l'atteggiamento mimetico che fin dalle sue origini ha caratterizzato il manifestarsi dello Stato moderno. Dobbiamo infatti ricordare che esso è nato con la pretesa di superare i conflitti generatisi in seno alla società europea tra il XVI e il XVII secolo.

Fu infatti il terremoto delle guerre di religione (a contrapporsi erano le diverse confessioni e perciò le diverse fedi) a provocare la frattura che permise allo Stato di levarsi, proprio come si trattasse di una nuova faglia.

---

<sup>239</sup> M. Negro, *Il potere, l'inganno e il risveglio della coscienza*, in *Studium*, gen./feb. 2019 – n. 1, pp. 3-4.

L'ipotesi, quindi, è quella che il primario interesse del neonato Stato e del suo nuovo ordine politico fosse quello di limitare proprio la religione, relegandola alla sola sfera privata dell'individuo.

Le diverse guerre, le diverse fedi, avevano insanguinato il continente europeo, l'idea di Stato emergeva così proponendosi come forza capace di neutralizzare questo conflitto.

Ora, una voce che ha brillantemente percorso questa ipotesi (senza nessuna pretesa di essere però esaustiva) attraverso il suo *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks* (2011) è stata quella di Carlo Lottieri.

Quest'opera di Lottieri può inserirsi tranquillamente nella schiera di quelle capaci di pensare e criticare senza pregiudizio la modernità.

Egli nota dapprima che: «[...] pochi sembrano aver compreso il carattere per certi aspetti religioso di quell'invenzione tutta europea e moderna che è appunto lo Stato»<sup>240</sup> e dopo che nella secolarizzazione ad agire è sempre e comunque la dimensione religiosa, perché «si abbandona un sacro per un altro»<sup>241</sup>, anche se a differenza di quella passata: «[l]a metafisica politica moderna vive di dissimulazione»<sup>242</sup>.

È proprio a ragione di questa perpetua dissimulazione che è alquanto arduo individuare i tratti della moderna e incondizionata fiducia nello Stato.

Ad avvalorare quest'ultima ipotesi è anche Roberto Esposito quando si accorge che: «[l]'ostacolo di fondo a penetrare nell'orizzonte della teologia politica sta, insomma, nel fatto che ci troviamo già al suo interno»<sup>243</sup>.

Quanto detto finora può essere sufficiente e anche utile per offrire uno sfondo appena alla nostra riflessione.

Nell'osservare fenomenicamente la fiducia notiamo come prima cosa che essa per esistere necessita di uno spazio realissimo anche se impalpabile, spazio questo, che è dato dalla relazione tra almeno due esseri: ha bisogno, insomma, di quello che Hannah Arendt in *Vita Activa* (1958) definì *infra*.

---

<sup>240</sup> C. Lottieri, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 9.

<sup>241</sup> Id., p. 22.

<sup>242</sup> Id., p. 26.

<sup>243</sup> R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013, p. 3.



L'altra cosa che notiamo è il suo potente dinamismo. La fiducia, infatti, è dinamica per almeno due motivi.

Primo poiché all'interno dello spazio dato dalla relazione essa si muove nella doppia direzione dall'*io* al *tu* e viceversa e non solo, essa può anche essere perfettamente reciproca.

Secondo, perché essa oltre che generatrice di legami e anche generatrice di futuro e difatti nell'espressione d'uso comune *avere fiducia nel futuro* è condensato proprio questo significato dinamico.

Un dinamismo che è anche temporale, perché a ben vedere, la fiducia, come ha notato Salvatore Natoli: «lega insieme memorie e promesse»<sup>244</sup>.

L'analogia tra religione e politica sta perciò nel fatto che sono entrambe protese al futuro, la prima infatti ha storicamente espresso questa tensione nella soteriologia, la seconda invece nell'utopia. E forse non è proprio casuale il fatto che nel XIX secolo a fianco all'idea dello Stato-Nazione si siano diffuse ideologie animate dal motore dell'utopia.

È solo attraverso questo contatto, in un certo tempo e in un certo spazio, tra un *essere* e un *altro essere* (tra un *io* e un *tu*), che la fiducia, quale forza generatrice, può fare la sua comparsa.

È solo la relazione tra due esseri entro uno spazio, in un determinato tempo che permette così alla fiducia di manifestarsi ed è questo che fa dichiarare a Byung-Chul Han che «la fiducia può essere definita una fede nel nome»<sup>245</sup>.

Sia nella relazione di fiducia intesa dalla prospettiva teologica, sia in quella intesa dalla prospettiva politica ad essere in gioco è la relazione tra un *io* e un *altro*, però se nel primo caso si tratta dell'assolutamente *Altro*, nel secondo caso si tratta invece del relativamente *altro*.

Un'altra cosa importantissima che notiamo quando ci mettiamo a riflettere sulla fiducia è che essa è indispensabile a contenere l'imprevedibilità umana.

Per dirla con un'immagine, una società in cui è presente la fiducia potrebbe somigliare al grappolo d'uva formato dai chicchi e dal raspo (che è la

---

<sup>244</sup> S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, Il Mulino, Bologna, 2016, p. 95.

<sup>245</sup> Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano, 2015, p. 13.

parte di collegamento tra gli acini e il tralcio del grappolo d'uva), invece, una in cui essa è assente, a singoli chicchi d'uva sparsi sul terreno.

In certo modo, la fiducia, somiglia al raspo, e come questa mantiene in relazione gli uomini tra loro, quello mantiene i chicchi in grappolo, l'una può essere più o meno intensa, l'altro più o meno corto, ma guardando il grappolo notiamo che ogni chicco d'uva è tenuto, *contenuto*, dentro una distanza unica e diversa, così come gli uomini tra loro, attraverso la fiducia che sono capaci di riporre l'uno nell'altro.

Credo che questa immagine possa darci l'abbrivio per tentare di rispondere alla prima questione posta, oltretutto in essa è evidenziato un altro aspetto che la fiducia implica e cioè quello della differenza.

La fiducia insomma pare essere un dispositivo in cui la dialettica della partecipazione di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo appare più che possibile.

Ci chiedevamo perciò se nella nostra società gli spazi nei quali è possibile alla fiducia di manifestarsi stiano riducendosi o aumentando.

Domanda questa che acquista interesse considerando proprio il fatto che ricordavamo prima e cioè che la nascita dello Stato moderno ha avvio dalla separazione sempre più marcata della sfera pubblica da quella privata.

Nota ancora Lottieri:

l'astuzia dei credenti nel potere repubblicano è consistita in questo: nel loro saper negare – ogni volta che ciò sia necessario – la loro appartenenza a una ben precisa confessione (usando l'artificio retorico della laicità quale mascheramento della sacralità civile) e nel loro saper porsi, quindi, in una posizione che si vorrebbe neutrale e *super partes*<sup>246</sup>.

Per capire quanto questa considerazione abbia o meno colto nel segno il cortocircuito teologico-politico vorrei invitare tutti a ricordare quanto accadde nel 2004 a Rocco Buttiglione, allora Ministro per le Politiche Comunitarie, il malcapitato stava per essere nominato quale Commissario Europeo, quando una sua dichiarazione circa l'omosessualità cancellò ogni probabilità di ricoprire il ruolo.

---

<sup>246</sup> C. Lottieri, *op. cit.*, pp. 30-31.

Da cattolico disse di considerare «l'omosessualità un peccato, ma non un crimine». Per questa ragione fu accusato di sostenere posizioni opposte a quelle della Commissione Europea, a nulla gli valse appellarsi alla distinzione tra legge e morale religiosa.

È proprio attraverso un fatto come quello capitato a Buttiglione che diventa possibile seguire l'evoluzione del mascherarsi dello Stato, che lungi dall'essere neutrale, dimostra la sua vera natura e famelica volontà, che è quella di divorare proprio la sfera privata che aveva apparentemente separato dalla pubblica.

È questo uno degli ennesimi momenti in cui possiamo in cui possiamo assistere a un altro cortocircuito perché ci troviamo di fronte ad un'appropriazione anche della sfera gnoseologica (che è sempre tramite per quella ontologica) dell'individuo.

Il caso Buttiglione mostra ed evidenzia al contempo un'analogia e cioè che sia Dio che lo Stato richiedono la nostra fiducia. Però, mentre il primo e fino a prova contraria ci lascia liberi di scegliere se accordargliela o meno, il secondo invece pretende che gliela si accordi senza dubbio alcuno ed è proprio questa intolleranza a trasformare la richiesta di fiducia dello Stato in volontà di controllo.

Se lo Stato alla sua nascita ha dapprima diviso la sfera pubblica da quella privata (e questo come abbiamo visto non ha comunque eliminato la dimensione religiosa che è invece entrata in conflitto latente con la dimensione politica) adesso è lo stesso Stato che tenta di abolire la separazione creata.

Come? Con l'aiuto di quella che Byung-Chul Han ha definito *La società della trasparenza* (2014). L'autore sostiene infatti che: «[n]el panottico digitale [...] la fiducia è un *atto di fede* che diventa obsoleto [...]. La società dell'informazione scredita ogni fede»<sup>247</sup>.

Questo perché: «[l]a fiducia rende possibili relazioni con gli altri anche in mancanza di cognizioni più precise su di essi: la possibilità di raccogliere in modo semplice e rapido le informazioni è nociva per la fiducia»<sup>248</sup> e ancora incalza: «[l]a connessione in rete facilita a tal punto la raccolta di informazioni

---

<sup>247</sup> Byung-Chul Han, *op. cit.*, p. 88.

<sup>248</sup> Id., p. 88.

che la fiducia come pratica sociale perde sempre più significato e cede al controllo»<sup>249</sup>.

Secondo questo autore, infatti, si può tranquillamente dire che la nostra epoca pare cercare in ogni modo di imbrigliare l'imprevedibilità umana, non attraverso una pratica che cerchi di diffondere una politica della fiducia, ma grazie all'aiuto di quello che potremmo definire pensiero calcolante, questo perché le «azioni diventano trasparenti quando si rendono operazionali, quando si sottopongono a un processo di misurazione, tassazione e controllo»<sup>250</sup>.

Anche se bisogna tenere presente che «la fiducia che produce liberi spazi d'azione, non può essere facilmente rimpiazzata dal controllo»<sup>251</sup>.

È facile rilevare che a queste condizioni, quello che viene a mancare è proprio il tempo per avere fiducia; infatti, nella società della trasparenza il tempo dedicato ad *avere fiducia* è tempo perso, totalmente e assolutamente inutile. Nessuno spazio quindi per la fiducia, la trasparenza atrofizza la fiducia.

D'altronde già Jacques Derrida in *Storia della menzogna* (2006) scriveva: «[t]utto deve apparire nella trasparenza dello spazio pubblico e nelle sue luci. Ma io mi chiedo se la logica di questa esigenza non annunci la perversione inversa di un politismo, di un'estensione senza limite della sfera del politico»<sup>252</sup>.

E la stessa preoccupazione deve avere attanagliato anche Lottieri, perché egli nota che alla trasparenza richiesta dalla società, lo Stato oppone la più sconcertante opacità e la vicenda *Wikileaks* in questo senso diventa proprio la più vivida e scandalosa testimonianza della fondatezza di questa tesi.

La moderna fede-fiducia nello Stato si rivela così malriposta, perché è tradita due volte; infatti, abbiamo potuto vedere come alla richiesta di trasparenza che egli pretende dai cittadini non corrisponde nessuna reciprocità e in seguito che tramite la potenza tecnologica egli tenta di indirizzare la società alla dissoluzione della divisione tra sfera privata e sfera pubblica, per garantirsi un dominio che Byung-Chul Han definirebbe senza esitazione *psicopolitico*.

L'attuale Leviatano pretende insomma un sacrificio spirituale e cioè che l'anima gli venga spontaneamente offerta sull'altare della trasparenza; infatti,

---

<sup>249</sup> Id.

<sup>250</sup> Byung-Chul Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano, 2014, p. 9.

<sup>251</sup> Id., p. 9.

<sup>252</sup> J. Derrida, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma, 2006, p. 78.

la volontà di controllo psicopolitico è come detto da Matteo Negro, segno evidente di un nuovo potere che: «[o]ggi [...] pare abbia raggiunto il culmine. Non ha più senso chiedersi dove sia: è in ogni luogo e tutto vede» e pur immanente ha «i tratti dell'Assoluto cui credere senza esitazioni o cedimenti»<sup>253</sup>.

Apparentemente e grazie alla sapienza dissimulatrice dello Stato, la separazione tra sfera pubblica e sfera privata e perciò nella fattispecie tra sfera politica e sfera religiosa pare abbia posto un freno alla conflittualità nella nostra società, ma potrebbe essere drammaticamente vero il contrario e cioè che questa separazione artificiale abbia soltanto trasferito e reso latente e così meno visibile il conflitto e perciò che esso si sia spostato dall'esterno verso l'interno.

In altre parole: ad essere in conflitto non è più la società ma è l'individuo con sé stesso.

Questo urto prodotto dalla modernità è tanto più fragoroso quando l'impatto è con una tradizione religiosa in buona salute, come quella islamica per esempio (e sotto questo profilo, l'apparizione dei kamikaze si rivela essere un interessante e tragico epifenomeno<sup>254</sup>).

Oggi, il segnale più inequivocabile della tendenza religiosa e forse naturale della politica è dato dal suo volersi fare globale per abolire così finalmente ogni separazione tra pubblico e privato, religioso e politico.

Ora, eliminare la sfera privata degli individui è impossibile, a meno di sopprimere tutti gli esseri dotati di coscienza ed è per questo che le tecniche di dissimulazione e le pratiche improntate alla trasparenza divengono il mezzo più efficace attraverso il quale ottenere il dissolversi di quel confine tra religioso e politico.

La *trasparenza* pretesa dalla società ha così lo scopo paradossale di affinare l'arte *dissimulatoria* del potere.

La politica della trasparenza, in questo grandemente assistita dalla tecnologia è capace in un sol colpo di annullare lo spazio e il tempo proiettandoci nel mondo virtuale capace di cristallizzare il flusso temporale in un momento che è possibile dilatare *ad libitum et ad infinitum*.

---

<sup>253</sup> M. Negro, *op. cit.*, p. 4.

<sup>254</sup> Cfr. F. Benslama, *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.

È in questa proiezione dell'io verso il virtuale che perdiamo la possibilità di incontrare l'altro (in senso assoluto e relativo) e così di fidarci o meno di lui.

Non esistendo più lo spazio per la fiducia di manifestarsi, essa viene a configurarsi adesso come un rischio che l'io dell'individuo in conflitto con sé stesso non può più permettersi.

La capacità di generare legami della fiducia presuppone infatti la categoria dell'alterità, che però sempre più diminuisce fino a quasi scomparire nello spazio virtuale che abitiamo sempre più frequentemente, spazio e tempo questo, in cui a ogni esposizione dell'io corrisponde anche una sua frantumazione.

È indubbio che in un'indagine sulla genesi della separazione tra sfera pubblica e privata dovremmo rivolgere lo sguardo al cristianesimo, perché fu Gesù Cristo a produrre storicamente la frattura tra pubblico e privato, facendo entrare lo Spirito nel mondo, perciò la risposta alla nostra seconda domanda e cioè – *ha senso oggi interrogarsi sulla fiducia e le sue dimensioni attraverso un paradigma teologico-politico?* – non può che essere affermativa, perché il concetto di divisione tra sfera pubblica e sfera privata, tra sfera mondana e spirituale, politica e religiosa è una grande lezione teologico-politica che la modernità ha ricevuto dal cristianesimo.

Martin Buber è tra coloro i quali hanno meglio compreso questa lezione. Nel suo celebre studio sui due tipi di fede, quella ebraica e quella cristiana, riguardo quest'ultima scrive infatti: «[l]a *pistis* cristiana [ha origine] nella storia dell'individuo»<sup>255</sup>.

E ancora spiega:

[l]a *pistis* cristiana è nata al di fuori delle esperienze storiche di popoli, è nata per così dire all'uscita della storia, nelle anime di individui in cui si era fatta sentire l'esigenza di credere che un uomo crocifisso a Gerusalemme era il loro redentore»<sup>256</sup>. Per Buber in «[q]uesto atto eminentemente greco per le sue origini, [...] era l'azione di una persona che così facendo si separava dalla comunità del suo popolo [...], e l'esigenza era che uno intendesse proprio separarsi»<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano, 1995, p. 203.

<sup>256</sup> Id., p. 204.

<sup>257</sup> Id., p. 205.

L'irrompere del cristianesimo nel mondo rivoluziona perciò le coscienze, convertendo individui che appartengono a popoli diversi ed è grazie a questa potentissima dinamica che gli sarà possibile permeare la società per quasi due millenni.

Leggiamo ancora Buber per meglio comprendere gli effetti di questo mutamento radicale nella storia del mondo:

[c]osì l'esistenza quotidiana dei credenti in Cristo risultava come divisa in due sfere: la sfera della vita personale in quanto singoli e la sfera della vita pubblica in quanto membri dei loro rispettivi popoli. Questa esistenza così strutturata restò preservata dalla crisi fino a che l'ambito della persona poté attestarsi contro il potere decisionale dell'istituzione pubblica. Ma nella misura in cui, nella nostra epoca, l'ambito della persona è stato invaso da questo potere, la crisi è maturata. [...]. Si tratta della sproporzione tra la santificazione del singolo e la tollerata non santità della sua comunità, sproporzione che necessariamente si trasferisce nella dialettica interna dell'anima umana<sup>258</sup>.

Notiamo che fin dalle origini la fede cristiana è stata così caratterizzata da questa separazione tra sfera pubblica e privata e ovviamente in questa distinzione è possibile distinguere un tratto rilevante dell'evoluzione politica dell'intero Occidente.

Ora, secondo Elettra Stimilli è altrettanto vero che:

[n]on c'è dubbio. Per un lungo periodo, in larga misura coincidente con la modernità, il mondo occidentale ha vissuto nella convinzione che la questione del rapporto tra religione e politica fosse risolta nella distinzione tra la sfera pubblica dello Stato e la sfera privata della fede<sup>259</sup>.

Qualcosa però oggi è profondamente cambiato perché viviamo sempre più da vicino gli effetti del fenomeno della globalizzazione che ha ormai mostrato il diverso e dominante ruolo giocato dall'economia rispetto alla politica.

---

<sup>258</sup> Id., pp. 205-206.

<sup>259</sup> E. Stimilli, *Dalla teologia politica alla fede nei mercati* in *Teologie e politica. Genealogie e attualità* (a cura di E. Stimilli), Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 9-10.

Ed è questo il motivo per cui il tentativo dell'economia di assorbire la politica (o viceversa, a seconda dalla prospettiva da cui la si voglia vedere) comporti il fatto che comunque nel movimento di questo assorbimento ad essere inglobato sia anche il dispositivo teologico.

Nota ancora e con grande acutezza Stimilli:

[l]a mia ipotesi, dunque, è che l'enorme cambiamento subito dalla politica nel suo connubio con l'economia risulti determinante nel difficile tentativo di trovare una spiegazione al rinnovato dominio della religione sulla scena pubblica mondiale<sup>260</sup>.

E così trova proprio nel nesso istituito originariamente dalla fede religiosa il motivo dominante e caratterizzante della rinnovata dimensione teologico-politica della fiducia<sup>261</sup> nella nostra epoca.

Non sorprenderà certo constatare che in siffatta situazione oggi assistiamo ad una crisi totale e radicale della fiducia che investe sia i rapporti sociali tra gli esseri umani, che quelli tra le istituzioni e i cittadini e infatti è in questa tensione che per esempio vengono elaborati protocolli su protocolli per regolare persino le sempre più numerose richieste di trasparenza da parte dei cittadini e ciò deriva certamente in larga misura da questa crisi generale della fiducia.

Pare proprio che la massima volontà di non correre rischi sia infatti proporzionale alla nostra incapacità di fidarci.

Una società in cui lo spazio per una cosa tanto solida quanto impalpabile come la fiducia si riduce così rapidamente è una società che non potrà che riconoscere nel modello economico il tipo di ogni relazione e perciò: «[i]

---

<sup>260</sup> Id., p. 17.

<sup>261</sup> Id., p. 16. «È opportuno, ad esempio, soffermarsi sui modi attraverso cui elementi considerati solitamente estrinseci alla vita strettamente economica siano emersi progressivamente in primo piano. In particolare, ci si dovrebbe forse chiedere se la trasformazione del nesso incertezza/fiducia nel dispositivo alla base del potere economico globale – trasformazione che ha fatto del mercato l'istituzione predominante e il punto di riferimento della stessa normazione politica – non sia stata in realtà resa possibile da una dinamica affine alla fede in gioco nell'esperienza religiosa, all'interno della quale sono forse riconducibili anche i meccanismi di incertezza non stimabile che determinano l'andamento dei mercati finanziari».



*contratto* è per questo la categoria reggente i due grandi stratagemmi di immunizzazione moderna delle relazioni, lo *Stato* e il *mercato*»<sup>262</sup>.

La forma e la formula del contratto è onnipervasiva e si estende così anche alle relazioni sociali e perciò assistiamo e partecipiamo a quel *commercio di relazioni*<sup>263</sup> in cui lo spazio per la fiducia è completamente sparito.

Abitiamo così uno spazio e un tempo in cui soffocata la fiducia, diventa possibile una nuova forma di totalitarismo che può originarsi e favorirsi proprio di questa mancanza.

Ci dirigiamo verso una società in cui le forme del contratto e del controllo conseguente si faranno così estese da permettere magari a chiunque di controllare l'altro e perciò avremmo il doppio ruolo permanente di controllato e controllore in un gioco reso possibile dalla mancanza totale di fiducia?

Alcune tecnologie come quella della *blockchain* sembrano oggi garantire una tale possibilità, da un lato infatti offre ai processi la trasparenza massima e permette allo stesso tempo anche un controllo estendibile pressoché a qualunque campo, dall'altro ha il vantaggio di essere una struttura diffusa e perciò non sarebbe proprietà di nessuno in particolare.

Ma appunto questo sarebbe forse lo scenario migliore di una società fondata sulla mancanza di fiducia, l'altro scenario sarebbe quello in cui totalitarismi fino ad ora immaginati soltanto dalla fantascienza potrebbero prendere forma.

È questo un momento del cosiddetto processo di secolarizzazione in cui la crisi della fede dell'uomo contemporaneo è di riflesso anche una crisi della fiducia? È assolutamente lecito ipotizzarlo. E diventa così ancora più importante riconoscere la grande lezione politica del cristianesimo che nel distinguere sfera pubblica e privata ha *riconosciuto i limiti dello Stato*<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 2018, pp. 103-104.

<sup>263</sup> Cfr. P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, Morcelliana, Brescia, 2005.

<sup>264</sup> J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Cantagalli, Siena, 2018, p. 66. «I cristiani non erano affatto gente angosciosamente sottomessa all'autorità, gente che non sapesse della possibile esistenza di un diritto alla resistenza, fondato sulla coscienza. Proprio quest'ultima verità indica che hanno riconosciuto i limiti dello stato e che non vi si sono piegati là dove non era loro lecito piegarsi [...]».

## 2. Irreligioni politiche

Per comprendere i motivi teoretici di quelle che potrebbero essere definite irreligioni politiche e cioè per immaginare società che non solo abbiano postulato la morte di Dio, ma abbiano anche fatto scomparire la religione dal loro orizzonte, dovremmo analizzare con attenzione il pensiero di Giorgio Agamben – che in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (2008) ha affrontato la questione dell'origine del potere ed elaborato la nozione di *nuda vita* (o sacra) per spiegare la moderna politicizzazione della vita e della morte ed ha anche individuato nello spazio del campo (*in primis* quello di concentramento) il paradigma biopolitico del moderno – e ancora una volta su quello di Byung-Chul Han – che ha invece trovato insufficiente la nozione di biopolitica e, dopo aver analizzato la nozione di potere (*Che cos'è il potere?*, 2019), ha proposto un paradigma diverso e cioè quello della psicopolitica (*Psicopolitica*, 2016) per comprendere in quale modo il processo di politicizzazione abbia raggiunto uno strato ancora più profondo dell'esistenza, nel tentativo di assorbire anche la psiche dell'essere umano – la ragione è dovuta al fatto di aver intravisto nell'espressione *campo* utilizzata da entrambi, la possibilità di cogliere un'ermeneutica che come vedremo riguarda l'uomo sia sotto il profilo biopolitico che psicopolitico.

Per Agamben *potere sovrano e nuda vita* sono nozioni intimamente intrecciate tanto che si può dire «*che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano*»<sup>265</sup>.

Agamben ci costringe innanzitutto a un cambio di prospettiva, poiché all'origine della comunità politica individua l'*homo sacer* e cioè un uomo la cui vita si situa all'incrocio di una *uccidibilità* e di una *insacrificabilità* e che sta al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino.

*Homo sacer* è perciò l'uomo che resta (o quel che resta dell'uomo) una volta che il potere abbia scisso *bios* e *zoé*.

I due termini greci designano il primo la vita propria di un singolo o di una comunità e il secondo la semplice vita naturale e cioè il semplice fatto di vivere che è comune a tutti gli esseri viventi, siano essi uomini o animali.

---

<sup>265</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2008, ebook, p. 14.

Ad essere indagata da Agamben è proprio questa relazione d'eccezione che l'Occidente ha originariamente istituito tra *nuda vita* ed esistenza politica e che si manifesta nella figura dell'*homo sacer* che abita lo spazio politico come un'eccezione e cioè abita la zona d'indifferenza tra sacrificio e omicidio.

Agamben spiega che:

[l]o spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè costituito attraverso una doppia eccezione, come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona d'indifferenza fra sacrificio e omicidio<sup>266</sup>.

Questa *nuda vita* che non è naturale nel senso della *zoé* e non è politica nel senso della *bios* è propriamente una vita che viene cioè presa (*ex-capere*) dal potere sovrano, che fonda sé stesso proprio su questa cattura.

La riflessione di Agamben parte come è noto da Foucault, Schmitt e Benjamin, proprio da quest'ultimo riprende la suggestione di indagare il dogma della sacertà della vita (*Per una critica della violenza*, 1921) ma immediatamente corregge o forse meglio approfondisce e amplia sia il concetto di biopolitica che quello di sovranità.

Se Foucault nota, infatti, che:

[p]er millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno [invece] è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente<sup>267</sup>.

E Schmitt invece nota che sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione (cfr. *Teologia politica*, 1922), Agamben assume come compito quello di stressare al limite questi concetti e come un vero archeologo prova a scavare sulla soglia di questi concetti per far emergere il punto originario della politica che in questa prospettiva è quindi ontologico.

Ad essere interrogata è quindi da un lato l'eccezione e dall'altro la *nuda vita* che il concetto di biopolitica ha posto al centro della politica moderna.

---

<sup>266</sup> Id., p. 103.

<sup>267</sup> M. Foucault, *La Volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 127.

Ora, il paradosso della sovranità recita: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico»<sup>268</sup>.

Cosa significa? Vuole dire che il sovrano che ha il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente fuori legge, però, allo stesso tempo, il fatto che l'eccezione sia un caso singolo e anche escluso dalla norma generale non indica che questo caso d'eccezione sia senza alcun rapporto con la norma, perché è proprio nella forma della sospensione che resta la relazione, nelle parole di Agamben: «*la norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*»<sup>269</sup>.

In altre parole, la relazione di eccezione include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione.

Fin dal pensiero greco si registra così l'esclusione della vita naturale dalla comunità politica; infatti, definendo l'uomo un *animale politico* (*Politica*, libro I, cap. 2) già Aristotele relega all'ambito domestico la vita naturale intesa appunto come *zoé*, una vita questa che non possiede alcuna specificità per caratterizzare l'uomo, la cui vita appunto è eminentemente politica.

Un altro esempio di questa esclusione si trova anche nella società romana e proprio nella figura dell'*homo sacer*; infatti, la sacertà era una sanzione che veniva inflitta a colui che determinava, con la propria condotta, un'infrazione della *pax deorum* e giuridicamente, comportava la perdita della protezione che la *civitas* garantiva ad ogni cittadino e, quindi, la possibilità per chiunque di uccidere il trasgressore. E inoltre, da sottolineare, il fatto che, colui che uccide l'*homo sacer* non è considerato omicida.

In questa figura e nell'ambigua struttura giuridica in cui è inquadrata, Agamben rileva così una doppia sospensione, perché quest'uomo sacro è abbandonato sia dalla legge umana che da quella divina, egli è caratterizzato infatti dall'essere insacrificabile e quindi impuro agli occhi degli Dei e anche se poteva essere ucciso da chiunque egli non era però condannato dopo un processo e nessuna sentenza pendeva su di lui.

---

<sup>268</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2008, ebook, p. 23.

<sup>269</sup> Id., p. 26.

Che relazione ha quindi l'*homo sacer* col *nomos*? Egli è abbandonato e cioè bandito sia dagli uomini che dagli Dei, bandito qui è da intendersi tanto nel significato di “escluso, messo al bando” quanto in quello di “aperto a tutti”.

Questa figura insomma è paradigmatica di quella relazione d'eccezione che include attraverso la sua esclusione ed è attraverso il bando (cioè l'abbandono e la presa) che in questa relazione si manifesta.

In questo modo diventa possibile cominciare a intravedere nel profilo dell'*homo sacer* quello dell'uomo descritto nello stato di natura hobbesiano e quindi il celebre rimando all'*homo homini lupus* diventa comprensibile nel momento in cui piuttosto che essere riferito ad un'epoca cronologicamente anteriore alla fondazione della *polis* viene invece riletto come un principio interno alla stessa comunità politica e infatti in Hobbes:

«il fondamento del potere sovrano non va cercato nella libera cessione, da parte dei sudditi, del loro diritto naturale, quanto piuttosto nella conservazione, da parte del sovrano, del suo diritto naturale di fare qualunque cosa rispetto a chiunque, che si presenta ora come diritto di punire»<sup>270</sup>.

È qui ancora in opera il meccanismo dell'abbandono, perché è solo questo abbandono del proprio diritto fatto da ogni suddito a consentire al sovrano di poter usare il proprio.

È noto però che in Hobbes la conservazione della propria vita è superiore al patto stipulato tra i cittadini col sovrano e infatti «si suppone che nessuno sia tenuto da un patto a non opporsi alla violenza, e perciò non si può ammettere che egli dia ad altri il diritto di usare violenza alla propria persona»<sup>271</sup>.

La violenza sovrana trova la sua fondazione soltanto nella inclusione esclusiva e cioè nella relazione di bando della nuda vita nello stato.

Non è un caso che in *Stasis* (2015) Agamben abbia dedicato un intero capitolo a Hobbes per commentare l'immagine celeberrima del Leviatano che sta nel frontespizio di questo classico della politica moderna. «L'emblema del frontespizio, mentre illustra perfettamente lo statuto paradossale della moltitudine

---

<sup>270</sup> Id., p. 130.

<sup>271</sup> T. Hobbes, *Il Leviatano*, Vol. I, Utet, Torino, 1955, p. 350.

hobbesiana, è anche una staffetta che annuncia la svolta biopolitica che il potere sovrano si prepara a compiere»<sup>272</sup>.

“La salute del popolo è la legge suprema” e per popolo s’intende qui la moltitudine dei cittadini che sono governati, per salute invece, non solo la semplice conservazione della vita, ma quella di una vita possibilmente felice.

Agamben si spinge a immaginare che questa *dissoluta multitudo* possa essere assimilata alla massa degli appestati e lo fa riprendendo un passo di Hobbes che spiega che nel regno di Dio la condizione degli abitanti è quella di non essere malati.

Nel concetto di popolo è presente, perciò, una scissione (e cioè quel dispositivo che abbiamo visto includere escludendo).

Il Leviatano secondo lo studio di Brandt che Agamben riprende è sospeso e cioè sembra fluttuare, perché i suoi piedi non toccano né il mare né la terra ed egli si situa in uno spazio che è esterno alla città (in una terra di nessuno o nel mare). Il popolo, infatti, che ha costituito il Leviatano, non abita la città perché si è immediatamente disciolto nella moltitudine una volta istituito il patto col sovrano. Il popolo insomma vive soltanto nel momento di tensione in cui è già in atto di dissolversi.

Questa moltitudine, perciò, non è popolo ma al contrario potrebbe essere *ademia* e cioè assenza di popolo.

Se a costituire l’origine della politica è questa *nuda vita* di cui abbiamo parlato segue necessariamente che la modernità, nello spazio politico del campo ha per Agamben costruito il luogo per esercitare il suo potere.

In questa logica del paradosso che stiamo esplorando il campo possiede infatti uno statuto paradossale in quanto è il luogo per eccellenza dell’eccezione ed è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola.

Nella presa del potere da parte dei nazisti e di Hitler che hanno di fatto e di diritto normalizzato lo stato di eccezione in vigore nei precedenti governi della Repubblica di Weimar possiamo analizzare sul piano storico, giuridico e politico la metamorfosi di questa eccezione che diventa la regola.

---

<sup>272</sup> G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 57. (Cfr. A questo proposito è illuminante la segnalazione sulla figura del medico della peste).

Hanno potuto far di tutto, perché fatto e diritto trapassano continuamente all'interno di una soglia che rende i due piani *indiscernibili*.

Nella figura dell'ebreo prigioniero nel campo notiamo per questo alcuni dei caratteri che abbiamo usato per descrivere l'*homo sacer* perché egli è messo fuori legge, in quanto non ha diritti politici, ed è messo anche fuori dalla natura in quanto la sua vita biologica è privata di qualsiasi valore.

A questo esito la politica arriva secondo Agamben, perché essa è originariamente appunto una biopolitica.

Adesso con Byung-Chul Han tenteremo di capire in quale misura questo paradigma del campo come spazio della biopolitica potrebbe trapassare ancora e penetrare all'interno della psiche dell'essere umano, perché la tecnologia digitale ha esteso il campo di dominio alle radici stesse dell'esistenza e così nell'epoca attuale ogni essere immerso nella nuova religione *dataista* si trova nella doppia posizione di sorvegliante e sorvegliato, di vittima e carnefice e questo perché il soggetto che sfrutta se stesso porterebbe un campo di lavoro con sé.

Alla fine del suo *Catalogo delle religioni nuovissime* (2018) Graziano Graziani si domanda: *come saranno le religioni del futuro?*

E così traccia i contorni del *dataismo* da intendersi come nuova religione dove al posto di Dio sta l'algoritmo (e non dobbiamo dimenticare ci ricorda ancora, che già nel 2018 uno studio pubblicato su *Nature* rivelò l'esistenza di un algoritmo sviluppato dai ricercatori di Google che ha la capacità di prevedere quanto resta da vivere a una persona analizzando i suoi dati clinici).

L'algoritmo testato su duecentomila persone ha dimostrato una capacità di previsione impressionante e pari al 95% che ovviamente è destinata a migliorare.

L'algoritmo così al pari delle Moire greche o del Dio cristiano diventa il possessore di una conoscenza assoluta attraverso la sua potenza di calcolo.

Scoperte di questo genere non fanno altro che avvicinare il momento in cui l'umanità stessa potrebbe essere vista come un enorme e affascinante sistema computazionale. Sarebbe questo un universo questo in cui l'uomo è ridotto a calcolo nel senso letterale del termine.

Ora, per Byung-Chul Han la natura del potere risiede nell'affermazione di sé ed è nella dialettica tra Ego e Alter che egli mostra quasi hegelianamente il processo per cui il potere è un fenomeno della forma ed è tramite

la dialettica fenomenologica di queste due figure che possiamo secondo il filosofo coreano comprendere qualcosa sul potere che manca di «chiarezza concettuale»<sup>273</sup> ogni qual volta ci si provi a rapportarci intellettualmente col fenomeno che invece risulta facilmente accessibile.

*Ego* e *Alter* astrattamente stanno l'uno di fronte all'altro come antagonisti e il registro di interazioni possibili tra i due, secondo Han, va dalla violenza alla libertà che sono gli estremi della gamma del potere.

La violenza però non è potere perché non è produttiva di nessuno spazio tra *Ego* e *Alter*, anzi il contrario perché con la violenza *Ego* può distruggere totalmente *Alter* e in questa condizione però ogni possibilità di relazione è revocata. L'affermazione del sé nella logica del potere non coincide infatti nell'annichilimento dell'altro, quanto nel trovare nella relazione una continuità permanente del sé.

Due elementi strutturali saltano così all'occhio nella concezione del potere descritta da Byung-Chul Han e cioè che continuità e soggettività sono comuni al manifestarsi del potere. È nel livello di mediazione che perciò diventa possibile scorgere la manifestazione del potere che può essere ad un livello minimo nel caso della costrizione e ad un livello massimo nel caso della libertà.

La dialettica del potere è anche capace di produrre una *metamorfosi ontologica* nel momento in cui il potere trasforma il mero essere in un avere e cioè nel momento in cui il sé di *Ego* si trova a suo agio e continua in *Alter*.

Il potere come violenza può così afferrare spazi, ma non crearli; infatti, durante una rivoluzione è possibile che entri in gioco anche la violenza, ma essa sfocia nel nulla finché è solo violenza e cioè sconnessa da qualsivoglia potere.

È solo tramite il consenso altrui e cioè con questa continuazione di *Ego* in *Alter* che anche una rivoluzione violenta può generare uno spazio.

In certo senso Byung-Chul Han recupera la lezione di Arendt che nell'*infra* riconosce esattamente questo spazio creato dal potere che sorge dal contatto con l'Altro.

Il vincolo territoriale del potere però è oggi allentato dalla rivoluzione digitale ed è in questo passaggio che diventa davvero interessante la riflessione di Byung-Chul Han, perché egli dice che a questo punto per la formazione del potere

---

<sup>273</sup> Byung-Chul Han, *Che cos'è il potere?*, notttempo, Milano, 2019, p. 7.



diventa necessaria un'appropriazione di territorio digitale, in altre parole: una conquista spaziale digitale.

La localizzazione intesa come spazialità rimane quindi una categoria centrale per comprendere la natura del potere, perché di converso gli spazi che si sottraggono al potere sono delocalizzati o svalutati quali *luoghi di scarto*.

Per creare luoghi in cui a suo agio sia non solo *Ego* ma anche *Alter* è necessario quindi un processo di *eticizzazione* del potere.

In questo passaggio dallo spazio territoriale a quello digitale si verifica anche quell'espulsione dell'Altro (già richiamata in precedenza) da intendersi soprattutto come espulsione e alienazione del sé che il Panopticon digitale consente e anzi alimenta e incoraggia. Un'espulsione che a questo punto è salda sia sotto il piano ontologico che quello gnoseologico.

In questo ambiente nasce la nuova forma di soggettivazione che in quello che è definito regime neoliberale radicalizza il rapporto dell'uomo con il lavoro, rendendolo così un soggetto di autosfruttamento, che però difficilmente riesce a percepire la condizione in cui si trova incatenato, e cioè a una dialettica servo-padrone che ha eliminato il momento del godimento del padrone ed ha lasciato esistere solo quella del consumatore e che però somiglia tragicamente ancora a quella del caradrio di Platone intento in un processo continuo di alimentazione e digestione.

Il grande inganno in questo schema è dato dal fatto che il potere si presenta come libertà, non si manifesta più nelle forme repressive o proibitive, ma affermative e non si contrappone neanche alla libertà, anzi la sfrutta a proprio vantaggio.

Nelle parole di Byung-Chul Han:

questo potere intelligente è, per così dire, più potente del potere repressivo. Si sottrae a ogni visibilità. La crisi della libertà nella società contemporanea consiste nel doversi confrontare con una tecnica di potere che non nega o reprime la libertà, ma la sfrutta. La libera scelta viene annullata in favore di una libera selezione tra le offerte.<sup>274</sup>

Se nel mondo biopolitico procreazione, tasso di natalità e mortalità, stato di salute e durata della vita diventano campi da amministrare e disciplinare,

---

<sup>274</sup> Byung-Chul Han, *Psicopolitica*, nottetempo, Milano, 2016, ebook, p. 18.

oggetto di controlli e protocolli grazie alla scienza statistica, nel mondo psicopolitico dominato dai *Big data* sarà possibile calcolare con un'efficienza e precisione mai vista prima lo stesso futuro e come abbiamo visto si tratta di un futuro prossimo in cui sarà possibile prevedere anche la morte.

Gli *homines sacri*<sup>275</sup> dei giorni nostri sono per Byung-Chul Han quelli inclusi in questo sistema e in questo spazio.

Il fatto è che essi riproducono questa scissione all'interno della loro stessa psiche.

La prospettiva di un totalitarismo digitale così è un'ipotesi su cui occorre urgentemente riflettere.

Va sottolineata la caratterizzazione fondamentalmente nichilistica di questa nuova (ir)religione chiamata dataismo, essa infatti rinuncia totalmente al senso e cerca coi dati di riempire i vuoti di senso.

Ma la mera massa di dati non risponde, perché non può, alla domanda: chi sono io? Scomporre l'io, il sé, in un mare di frammenti di dati consente soltanto di calcolare e perciò contare, ma la storia umana e il futuro non sono determinabili da nessuna previsione algoritmica, essa è invece sempre determinata dall'improbabile, dal singolare, dall'evento.

Questo potere intelligente cerca di ottenere con il consenso la stessa disintegrazione (in quei frammenti di dati) dell'uomo per penetrare l'ultima frontiera, l'ultimo spazio disponibile e cioè la psiche dell'uomo.

L'uomo così sarebbe di fronte alla scelta di *funzionare o esistere*<sup>276</sup> per dirla con Miguel Benasayag.

---

<sup>275</sup> Cfr. Id., p. 24.

<sup>276</sup> Cfr. M. Benasayag, *Funzionare o esistere*, Vita e pensiero, Milano, 2019.

### 3. Ateologie politiche

In questo paragrafo, vogliamo interrogare il nesso tra politica e rappresentazione<sup>277</sup>, soprattutto alla luce del recente testo del prof. Eric Nelson (già ricordato nel capitolo precedente) dedicato alla teologia del liberalismo e soprattutto ragionare, attraverso la categoria della *complexio oppositorum* elaborata e teorizzata da Carl Schmitt, sulla possibilità reale di una politica senza rappresentazione nella società liberale e atea.

Sarà perciò stressato anche il concetto di egoismo sul quale la società liberale fonda la sua prassi politica per comprendere la possibilità o meno della rappresentazione dello stesso nella società.

Per ciò che riguarda il concetto di egoismo saremo sostenuti dalla riflessione di Max Stirner che, come abbiamo potuto imparare, è stato anche un profondo critico della società liberale.

L'ultimo scritto del prof. Eric Nelson si apre con un augurio e cioè quello di concordare con lui sul fatto che la «theology is political philosophy raised to a higher power»<sup>278</sup>.

Il suo testo mette in luce il sottofondo teologico del liberalismo e riaccenderà sicuramente un dibattito intorno alla teologia-politica in generale e ad alcune questioni in particolare. Uno dei temi principali del libro è senza dubbio quello che analizza il concetto di rappresentazione. In queste pagine accogliamo il suo invito ad analizzare il nesso tra politica e rappresentazione e in particolar modo la relazione che questo nesso assume nella prospettiva della società liberale.

Per far ciò vogliamo preliminarmente esaminare il concetto di rappresentazione teorizzato da Carl Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923) e dobbiamo farlo tenendo conto di quanto ci ricorda Ulmen nell'introduzione inglese all'opera di Schmitt e cioè che «[t]he link between

---

<sup>277</sup> È da tenere presente il riferimento al concetto di rappresentazione fatto sopra a p. 99.

<sup>278</sup> E. Nelson, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press, Cambridge, 2019, p. XII. «The late Patrick Riley once wrote to me that “theology is political philosophy raised to a higher power”. I regard this as at once the cleverest and most profound statement I have ever read about the subjects that I study. By the end of this book, I hope you will agree».

representation and personal authority introduces Schmitt's critique of the modern world and its consummate materialism»<sup>279</sup>.

Dovremmo perciò essere capaci di comprendere e separare le ragioni prettamente filosofiche del concetto di rappresentazione elaborato da Schmitt da quelle religiose ed escludere così quanto di confessionale c'è nel suo pamphlet.

Il concetto di rappresentazione di cui parla Schmitt si fonda sulla capacità della Chiesa Cattolica di essere una *complexio oppositorum*.

Quest'ultima non è una sintesi di opposti come Schmitt ribadisce a più riprese (non è una sintesi hegeliana), è invece la facoltà di tenere insieme la totalità senza cadere incessantemente nelle contraddizioni tipiche del pensiero moderno e abbiamo potuto imparare quanto debba questa capacità alla nozione tomista di partecipazione.

Quello che Schmitt mette sotto la lente d'ingrandimento è così un concetto di rappresentazione che si fonda a un tempo sull'umano e il divino, perché egli riconosce come è ovvio, che nella figura del papa a essere rappresentato è Gesù Cristo e quindi nella visibile successione dei pontefici è sempre rappresentata una personalità concreta. Concretezza che per Schmitt è ciò che conferisce il *pathos* della rappresentazione all'autorità papale. Al cospetto di questa potente rappresentazione le altre per Schmitt sono evidentemente meno potenti.

Interessante è anche notare che secondo Schmitt proprio a causa della *complexio oppositorum* di cui è capace la Chiesa, essa non si oppone nemmeno all'autorità statale.

In altre parole, vista dalla prospettiva della *complexio oppositorum* la separazione tra Stato e Chiesa e anche tra sfera pubblica e privata non è netta.

Quello che possiamo rilevare dal ragionamento di Schmitt è che ci siano almeno due grandi forme di rappresentazione e cioè da un lato quella della Chiesa che potremmo definire come rappresentazione di un immanente trascendente e dall'altro quella del mondo secolarizzato che potremmo definire come rappresentazione di un immanente trascendentale.

Dal punto di vista storico e politico, infatti, non è così importante riconoscere o meno la divinità di Gesù Cristo, quanto sottolineare la potenza

---

<sup>279</sup> G.L. Ulmen, *Introduction* in Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form*, Westport, Connecticut, London, Greenwood Press, 1996, p. XVIII.

politica di un'organizzazione che ha in quel vincolo di rappresentanza la sua autorità. Ancora c'è un altro aspetto da rilevare e cioè che il papa partecipa della stessa identica autorità di colui che rappresenta.

Quindi in questa rappresentazione di un immanente trascendente siamo di fronte a una simmetria assoluta tra rappresentante e rappresentato. Non pare essere così nella forma della rappresentazione trascendentale in cui tra rappresentante e rappresentato c'è una asimmetria e basta volgere la mente all'istituto del parlamento per rendersene conto.

A pensarci bene questo fatto è dato da una considerazione elementare perché da un lato la rappresentazione è proporzionata e perciò 1=1, dall'altro a X cittadini corrisponde un rappresentante. Una sproporzione questa che nella sua elementarità dovrebbe farci riflettere.

It is the concept of representation — and only that concept — that promises to explain why political authorities that take seriously the autonomy and dignity of persons might legitimately undertake to mitigate inequality through the redistribution of wealth<sup>280</sup>.

Così scrive Nelson nel capitolo conclusivo del suo volume e questo ci fa arrivare alla domanda che vogliamo porre qui e cioè: può esistere politica senza rappresentazione? Questa domanda potrebbe apparire retorica e la risposta sarebbe perciò semplice e secca e cioè no.

Ma è proprio il testo di Nelson che ci offre una magnifica occasione per riflettere sul nesso tra autorità politica e rappresentazione. Nelson indaga quella che già dal titolo è definita come teologia del liberalismo e sostiene appunto che «[t]he Rawls of A Theory of Justice had left Christianity behind, but he had retained, for good or ill, the anti-Pelagian account of human agency»<sup>281</sup>.

Punto cruciale questo, perché una dottrina del liberalismo anti-pelagiana cade sotto il peso di numerose e acute obiezioni. Una scoperta quella di Nelson che da un lato ci fa dubitare della teoria di Rawls, ma dall'altro evidenzia allo stesso momento il nesso strettissimo tra liberalismo e pelagianesimo.

---

<sup>280</sup> E. Nelson, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press, Cambridge, 2019, p. 165.

<sup>281</sup> Id., p. 170.

Motivo questo per cui pare corretto poter dire che al fondo della teologia liberale moderna si agiti quella che storicamente è stata considerata un'eresia dalla Chiesa cattolica.

La chiara accusa fatta a Rawls è perciò quella di aver lasciato incompleta la secolarizzazione inoculando nella sua teoria della giustizia il virus della non-religione a cui non-credeva<sup>282</sup>.

Ora, bisognerebbe chiedersi se Rawls non abbia invece intravisto l'esito e il destino del liberalismo classico e forse abbia cercato di diluire in esso un farmaco invece che un virus.

Quale ipotesi preferire? Rispondere non è l'argomento di questo scritto, ma sembra una domanda che ha senso porre, soprattutto agli allievi di Rawls, che potrebbero così indagare per trovare una linea di difesa per il loro maestro attaccato da Nelson.

Bisogna dare atto a Nelson di andare col suo testo al sottofondo teologico del pensiero liberale che sarebbe così di matrice pelagiana e di pensare quindi al liberalismo dei giorni nostri in termini radicali, anche sotto l'ala protettiva del pensiero di Hume.

Non sorprenderà sapere che è lecito sostenere che un liberalismo vero e intero dovrebbe dare all'uomo un diritto fondamentale e cioè quello di divorziare dallo stesso Stato in cui egli è nato e vissuto.

Ora, come è noto, ad alimentare il liberalismo è l'egoismo. Dell'egoismo incontenibile del liberalismo di matrice pelagiana senza dubbio si era già accorto un *berüchtigten*<sup>283</sup> – *notorius* – filosofo tedesco e cioè Max Stirner.

Scrivendo infatti: «Perciò l'egoismo ha sotto il dominio del liberalismo politico un territorio immenso in cui spaziare liberamente»<sup>284</sup>. Profetizzava pure che attraverso il liberalismo foraggiato da questo egoismo: «[i] posteri conquisteranno con la lotta più di una libertà di cui adesso non sentiamo nemmeno la mancanza»<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Id., p. 72. «Likewise, we might say of the mature Rawls that, while he was not a believing Christian, anti-Pelagian Christianity was the Christianity he didn't believe in».

<sup>283</sup> Friedrich-Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Irselohn: Verlag Von J. Baedeker, 1866, p. 292).

<sup>284</sup> Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002, pp. 132-133.

<sup>285</sup> Id., p. 135.

Ma il punto essenziale è poco più avanti nel testo e cioè quando Stirner scrive quello che sembra indovinare anche Nelson e cioè: «Siccome Stato e società non sono sufficienti per il liberalismo umano, esso li nega e insieme li mantiene entrambi»<sup>286</sup>.

Cosa rappresenta infatti l'egoismo? Posto che l'egoismo è immanente all'uomo: esso rappresenta forse l'impossibilità dell'immanenza di essere politica? O ancora di più l'impossibilità di qualsiasi rappresentazione politica dell'egoismo?

Queste altre domande vanno messe di seguito a quella iniziale per indagare fino a che punto il liberalismo possa procedere sovrapposto alla secolarizzazione – sia essa incompleta o meno –.

Se nella trattazione classica liberale del concetto di rappresentazione ha avuto peso sia il ruolo di Adamo per un verso che quello di Gesù Cristo dall'altro, non è peregrino seguire però adesso anche il ragionamento di Schmitt che abbiamo posto nella nostra premessa e che riferisce di una rappresentazione politica più potente delle altre proprio riguardo alla Chiesa Cattolica che nel papa ha la manifestazione della rappresentazione personale del Cristo. Una rappresentazione perciò potenziata in ragione del fatto che essa rappresenta una personalità a un tempo concreta e trascendente e cioè Gesù Cristo.

È in ragione di questo vincolo personale di rappresentazione che secondo Schmitt è possibile riconoscere la potenza storica avuta dal cattolicesimo come religione e filosofia e dalla Chiesa cattolica come istituzione politica.

A noi l'esempio di Schmitt deve però interessare perché esso ci permette di spingere all'eccesso il concetto di rappresentazione e ci offre la possibilità di tentare quanto meno di dare una risposta alle domande che abbiamo posto.

L'immanente trascendentale di cui è campione l'egoismo alimenta una teoria come quella liberale che se così è, ha il suo perno in una contraddizione fortissima.

L'egoismo, infatti, come altre forme dell'immanente trascendentale è così incontenibile da sembrare trascendente, ma ovviamente non lo è.

---

<sup>286</sup> Id., p. 137.

Un altro elemento da tenere in considerazione trattando della rappresentazione è quello della divisione tra sfera pubblica e privata che nel corso degli ultimi secoli è diventata per gli abitanti dell'occidente secolarizzato una condizione genetica.

Il mondo che viviamo pare persuaso dal convincimento della teoria liberale così tanto che la nostra società liberale è proprio il frutto di questi incontri e scontri di egoismi.

Un dualismo quello che si manifesta appunto nella differenziazione tra sfera pubblica e privata che in modo delicato ma netto divide l'uomo proprio da sé stesso. La separazione netta tra pubblico e privato in una prospettiva teologico-politica potrebbe mascherare la stessa divisione tra Stato e Chiesa che ha fondato l'evo moderno e si tratterebbe perciò di misurare la progressione di questa separazione ai giorni nostri. Dualismo questo che allo stesso tempo moltiplica o divide a seconda dei punti di vista la possibilità della manifestazione di una rappresentazione.

Se è vero, infatti, come scrive Bauman che viviamo in una «società liquida»<sup>287</sup> dobbiamo domandarci anche se la rappresentazione sia stata liquidata.

La spinta data dal pelagianesimo al liberalismo pare fondamentale perché una volta che l'arbitrio è assoluto e sciolto esso è manifestabile solo come un flusso di potenza senza alcun fine. Sfera pubblica e sfera privata ci rimandano anche alle categorie di personale e impersonale che sembrano acquisire un nuovo significato ad ogni mutamento di *ethos* e bisogna ammettere che negli ultimi cinquant'anni i mutamenti sociali e di costume e poi giuridici e politici sono stati moltissimi.

Se questa separazione tra pubblico e privato e il conseguente scontro di egoismi è insanabile, perché appunto sia la moltiplicazione che la divisione della rappresentazione ottengono il medesimo risultato e cioè quello di liquidarla non possiamo certo affidarci alla *complexio oppositorum* teorizzata da Schmitt, perché essa prevede comunque un'adesione confessionale che è impossibile chiedere all'intera umanità.

Questa divisione è evidente anche nelle forme del parlamentarismo che rappresenta plasticamente almeno due poli, quello della maggioranza e della

---

<sup>287</sup> Cfr. Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000.



minoranza parlamentare. E ci consegna plasticamente la dinamica visione di due egoismi in continuo movimento e progresso.

Stirner e Schmitt così dai lati opposte delle barricate in cui si trovano, offrono una visione che ha comunque molti punti in comune sulla rappresentazione e sulla possibilità politica di quest'ultima.

Nella seconda parte della sua opera Stirner, quasi in modo profetico, immagina una società di egoisti che liberamente possano associarsi e dissociarsi con la stessa rapidità con cui noi oggi navighiamo in rete e possono perciò essere continuamente collegati o scollegati.

Sia Stirner che Schmitt difatti comprendono bene che il privato di un uomo e così anche il suo egoismo è inestirpabile e qualsiasi tentativo da parte della politica di stabilire limiti al privato e all'egoismo è oggi percepita e vissuta come una intromissione insopportabile nella sfera personale dell'individuo.

Il paradosso così è quello che a ognuno di noi toccherebbe avere uno stato autonomo in cui vivere e siamo ovviamente atterriti dal solo pensiero che sembra prospettare il trionfo dell'anarchia.

Anche se sarebbe più corretto dire che si tratterebbe così di tante autarchie quanto sono gli uomini che abitano la terra.

Nota ancora Schmitt: «[i]n contrapposizione alla fondazione liberale sul "privato", la capacità di forma giuridica della Chiesa cattolica è di tipo pubblicistico»<sup>288</sup>. Questo suo commento ci rivela appunto la prospettiva della *complexio oppositorum* sulla questione della separazione tra pubblico e privato.

La questione della giustizia, infatti, non può prescindere dalla determinazione di cosa sia pubblico e cosa sia privato.

Nella versione estrema di Stirner ad essere abolito non è solo il liberalismo ma anche la libertà che infatti come ricordiamo si risolve essenzialmente in proprietà.

C'è da notare che la cosiddetta epoca della fine delle ideologie ha accelerato questo processo e messo in crisi le forme di governo proprio sul presupposto della rappresentazione. Più che attori di una guerra civile, i cittadini degli stati occidentali appaiono come attori di una guerra civile personale e i loro

---

<sup>288</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 58.

egoismi si manifestano in modo così fluido da non poter avere nessuna forma di rappresentazione soddisfacente.

È probabile così che la crisi della politica che viviamo sia anche una crisi del modello liberale che si rivela insufficiente a rispondere alle esigenze di rappresentazione e giustizia di cui andiamo in ricerca.

L'egoismo che fonda il liberalismo proprio perché è un fatto privato si rivela inadeguato a offrire soluzioni. Il paradosso del liberalismo politico sembra essere questo: esso tenta di rendere pubblico ogni egoismo – che è privato – e così finisce per abolire non solo la separazione tra sfera pubblica e privata dell'individuo ma anche per minare sé stesso sin dalle fondamenta.

Incapace di esercitare la *complexio oppositorum*, anzi nato per contrastarne la potenza, il liberalismo si pone alla fine di tutto come egoismo irriducibile.

Si potrebbe anche ipotizzare che la teoria della giustizia elaborata da Rawls sia stato il tentativo – incompleto – di secolarizzare la *complexio oppositorum*?

Nelson nota:

The attack on preinstitutional desert in contemporary liberal political philosophy is fundamentally a legacy, not of naturalism, but of Christian apologetics. It is the product of the young Rawls's desire to neutralize the perceived threat to Christian doctrine posed by a Judaizing Pelagian heresy. The Cross could only be rescued by an insistence on the radical fallenness of human beings and a corresponding denial of the possibility of human merit and desert. The Rawls of *A Theory of Justice* had left Christianity behind, but he had retained, for good or ill, the anti-Pelagian account of human agency<sup>289</sup>.

L'ipotesi del deserto pre-istituzionale di Rawls non è forse il tentativo di limitare all'origine quello che Stirner definisce «il fanatismo della libertà»<sup>290</sup>?

Il velo d'ignoranza di Rawls non sembra essere così un freno alla libertà e all'egoismo?

---

<sup>289</sup> E. Nelson, *op. cit.*, p. 70.

<sup>290</sup> Stirner, *op. cit.*, p. 137.

Alla luce della trattazione di Nelson queste domande ci sembrano legittime.

Nella società liberale agiscono due tensioni che a prima vista sembrano inconciliabili, da un lato è esaltato il privato, la libertà del singolo e con ciò l'egoismo, dall'altro si pretende che da questi molteplici egoismi possa risultare un ordine e un ordinamento che garantisca uguaglianza e giustizia.

Bisogna ancora rammentare quanto scrive Stirner:

Fino ad ora la discordia non è potuta scoppiare veramente, perché si trattava solo di una disputa fra liberali vecchi e nuovi, una disputa fra coloro che concepiscono la "libertà" in misura limitata e coloro che vogliono la "piena misura" della libertà, insomma fra i *moderati* e gli *smodati*. Tutto gira intorno alla questione: quanto dev'essere *libero l'uomo*? Che debba essere libero, è fede comune: per questo sono tutti liberali.<sup>291</sup>

Il liberalismo secondo Stirner non crea l'egoista ma lo libera e così facendo alimenta la sua disfatta.

Resta ora da rispondere alla domanda e cioè può esistere politica senza rappresentazione? La risposta è ovviamente no. Però bisogna tenere presente che possono esistere forme di politica incapaci di rappresentazione, che potremmo definire propriamente ateologie politiche perché avrebbero l'intenzione di riflettere proprio questo (*dis*)ordine del mondo.

Il liberalismo dopo aver liberalizzato ogni cosa, alla fine, libera l'egoista e se anche l'egoismo di ogni uomo non fosse plurale, sono plurali gli uomini che liberano il proprio egoista e una sintesi di questi egoismi forse non potrebbe essere calcolata nemmeno da un'intelligenza artificiale.

La libertà alla quale conduce il liberalismo attraverso l'egoismo, al suo stadio finale non sembra così altro che una condanna senza appello della stessa libertà.

È in altri e paradossali termini una libertà *privata* e sia perdonata questa scelta di parole, ma non ne troviamo di migliori.

Una libertà stressata da un movimento così frenetico da perdere ogni forza propulsiva ed esaurirsi prima ancor di poter essere, anzi messa

---

<sup>291</sup> Id., pp. 148-149.

nell'impossibilità di essere. Una libertà assoluta che resta sempre in potenza e non si risolve mai in atto.

L'egoismo incontenibile e inesauribile apparentemente non ha sufficiente spazio nella sfera pubblica e privata, alla quale oggi e forse non per caso si aggiunge infatti la sfera virtuale che le tecnologie ci hanno permesso di abitare, come se questo spazio fosse stato in qualche modo causato proprio dalla sovrabbondanza di egoismo.

Il fatto che la politica non sia stata ancora capace di regolare questa nuova sfera è il segno più evidente della sua crisi e della sua incapacità. Rispetto alla sfera pubblica e privata, la sfera virtuale appare, oltre che nuova, anche eminentemente pre-politica e forse è questa la ragione dell'imbarazzo della politica a regolamentare una sfera in cui oggi gli esseri umani vivono e si muovono in radicale libertà, perché all'interno della sfera virtuale non c'è pubblico e privato, piuttosto c'è virtualmente e nella forma più radicale che conosciamo dell'immanenza, sia il pubblico che il privato e per questo possiamo legittimamente dire che essa è pre-politica o ancora meglio post-politica.

Un'ipotesi è che la sfera del virtuale sia l'unica rappresentazione possibile dell'immanente trascendentale dell'egoismo e così fosse significherebbe ammettere che la società attuale attraverso scienza e tecnologia ha momentaneamente trovato uno spazio alla sempre maggiore richiesta di privatizzazione della libertà da parte dell'uomo.

Uno spazio nuovo e autonomo, sia dalla sfera pubblica che da quella privata, e in quest'ottica dobbiamo considerare i movimenti che protestano contro le regolamentazioni dello spazio virtuale perché chiedono appunto che esso rimanga libero dall'influenza della sfera pubblico-politica.

È facile prevedere che una volta che questa sfera virtuale dovesse essere annessa a una delle due preesistenti oppure in parte a ciascuna delle due, l'incontenibile immanenza trascendentale dell'egoismo cercherebbe e troverebbe altri spazi per manifestare il suo incessante movimento verso la privatizzazione di ogni libertà.

Così fosse, paradossalmente la resistenza liberale della società starebbe quindi accelerando il momento in cui questo accadrà.

Ora, se vogliamo continuare a vivere in una società che si delinea come sempre più spolicizzata e impolitica o post-politica, forse dovremmo

riaffidarci alla morale prima ancora che alla politica ed essere quindi moralmente all'altezza della mostruosa libertà dell'egoismo che dovrebbe essere temperata.

Una suggestione in questo senso arriva da Norberto Bobbio che scrive:

[L]a mitezza non è una virtù politica, anzi è la più impolitica delle virtù. In un'accezione forte della politica, nell'accezione machiavellica o, per essere aggiornati schmittiana, la mitezza è addirittura l'altra faccia della politica. [...] La politica non è tutto. L'idea che tutto sia politica è semplicemente mostruosa<sup>292</sup>.

Altrettanto mostruosa però è l'idea che niente sia politica.

La società presente ha una domanda urgente a cui dovrà al più presto rispondere: quanto libero può e deve essere un uomo? E si potrebbe magari iniziare proprio dal capire quanto libero debba e possa essere l'uomo nella nuova sfera del virtuale.

---

<sup>292</sup> Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza*, Edizioni dell'asino, Roma, 2018, p. 37.

## **Conclusione**

Lungi dal non avere impatti, abbiamo visto come, un passo dopo l'altro, le filosofie dell'immanenza abbiano progettato e costruito le modernità che più o meno consapevolmente da occidentali abitiamo (all'interno di un ventaglio filosofico che comprende proprio tutti, dai pensatori riformisti a quelli controrivoluzionari<sup>293</sup>, perché come evidenziato molteplici sono anche i punti di partenza per problematizzare il concetto stesso di modernità, che se dovessimo a questo punto definire, potremmo dire soltanto grossolanamente, che esso si configura come la manifestazione di un punto di frattura tra un primo e un dopo che però prima ancora di essere cronologico è ontologico, nel senso che esso indica una mutazione che prima ancora di trasformare le società e indicare loro un senso piuttosto che un altro, rappresenta quella che potremmo definire senza timore una svolta antropologica che col modificare la prospettiva del conoscere, corre sempre il rischio estremo di riformare la stessa realtà.

In questo processo di immanentizzazione sembra poi, che almeno l'Occidente, abbia anche smarrito il proprio senso, ma in realtà quello che possiamo affermare è che la questione sul senso abbia perso soltanto il suo spessore e rimanga piuttosto schiacciata su un piano spaziale che pare aver rimosso ogni dimensione di verticalità e difatti, se come scritto da Luigi Berzano<sup>294</sup>, ci troviamo già nella *quarta secolarizzazione* e la rivoluzione spirituale ha generato la *moltiplicazione delle forme* della stessa spiritualità, che si sintetizza nella definizione e nella fenomenologia delle cosiddette «conversioni

---

<sup>293</sup> C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Bari, 2009, p. 100. È opportuno ricordare quanto nota il politologo e cioè che: “il divino, insomma, dai controrivoluzionari è reso funzionale alla politica, in un'inconsapevole adesione alle logiche moderne della secolarizzazione; ma certo, mentre la modernità secolarizza la religione in direzione soggettivistica, nei controrivoluzionari essa assume un potente ruolo oggettivo, sociale e politico”.

Abbiamo visto quanto questo sia vero, analizzando il pensiero di Donoso Cortés; infatti, l'errore di fondo imputabile al pensiero controrivoluzionario è quello di voler riparare la frattura all'origine della modernità attraverso un'altra frattura.

<sup>294</sup> Cfr. L. Berzano, *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, 2021.

circolari» che permettono di passare in continuazione da una religione all'altra, è vero anche il corollario che sentiamo di avanzare e cioè che: ogni esistenza corre il pericolo di risolversi nelle forme di un incessante e metamorfico *integralismo privato*.

Con questa espressione scegliamo di segnalare i due caratteri essenziali della faccenda e quindi quello assolutizzante col termine *integralismo* e quello isolante col termine *privato*.

È la scoperta di questo corollario, l'avanzamento che in certa misura il nostro studio è riuscito a produrre.

L'espressione, infatti, seppur ossimorica *prima facie*, ci pare possa offrire una categorizzazione abbastanza precisa per rilevare almeno due aspetti: da un lato individuare e anche indicare all'interno del pensiero moderno la tendenza dell'individualismo a estendersi e così inglobare, o meglio ancora *integrare* la sfera pubblica (e in prospettiva anche quella virtuale rappresentata dal progresso tecnologico) – da qui il carattere che abbiamo definito assolutizzante – e dall'altro pesare quello isolante – da qui il termine *privato* – perché in quest'ottica così radicale, questo individualismo trova un riflesso pubblico soltanto nell'egoismo privato che per quanto abbia una carica isolante, cercherà però delle vie espressive per la sua rappresentazione (e forse anche istituzionalizzazione).

Se ancora presente, quel livello gerarchico teorizzato da Dumont si troverebbe qui al suo minimo, quasi invisibile quindi e ridotto a uno spettro.

Il risvolto politico di una simile tendenza è ovviamente deflagrante e infatti la cosiddetta «crisi dell'immanenza»<sup>295</sup> è da almeno un decennio attentamente studiata e analizzata e Roberto Esposito giustamente ci ricorda «del carattere necessariamente ontologico del pensiero sulla politica»<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Cfr. M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata, 2019. Cfr. anche C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

<sup>296</sup> R. Esposito, *Prefazione* in *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione* (a cura di M. Di Pierro, F. Marchesi), Quodlibet, Macerata, 2019, p. 8. E prosegue Esposito: «Che poi si tratti di un'ontologia non fondazionalista, ben diversa da quella classica; di un'ontologia della differenza e non dell'identità, del fuori e non del dentro; di un'ontologia tagliata al suo interno da una partizione originaria, del Due piuttosto che dell'Uno – è altra questione [...]. Ma comunque la ricerca filosofica sulla politica non



Il gioco di dissimulazioni, spoliticizzazioni e neutralizzazioni nelle società moderne è perciò da intendersi contrariamente a quanto appare e cioè come un momento in cui le tensioni ontologiche e politiche confliggono e creano nuovi dispositivi e disposizioni di pensiero da un lato e nuovi movimenti, indirizzi e scopi politici dall'altro.

Abbiamo nelle pagine precedenti analizzato anche alcuni di questi dispositivi, come quello della fiducia e pensiamo che sarebbe necessaria e possibile anche la compilazione di un dizionario o un'enciclopedia che potesse raccogliere ed elencare gli altri innumerevoli dispositivi teologico-politici che seppur d'uso comune, sfuggono, la maggior parte delle volte, ad una comprensione piena.

Lo stesso movimento dell'immanenza sembra poi somigliare a quello di una particolare spirale che mentre gira su stessa, allarga il suo raggio d'influenza fino a ricomprendere ogni aspetto della realtà e quindi dell'esistenza.

Le filosofie dell'immanenza sono inoltre implementate anche dall'orientamento egoista dell'umanità, che trova un terreno florido nelle liberal-democrazie e infatti proprio l'egoismo sembra rappresentare il fertilizzante ideale e sicuro che alimenta il modello di quella che ancora oggi possiamo definire «società del benessere» con Del Noce o «società del consumo» con Arendt.

Ancora, negli ultimi due decenni al connubio tra l'egoismo e l'immanenza si è poi aggiunta la novità della rivoluzione digitale che non ha fatto altro che amplificare e accelerare processi che, come detto ed evidente, vengono da più lontano.

Ora, come notato anche da Borghesi, il pensiero di Stirner è un momento cruciale nel processo della secolarizzazione, perché:

la mediazione di Stirner costituisce allora il momento demitizzante l'idea di Umanità, momento che obbliga a pensare una riproposizione del concetto di *Genere*, così

---

può prescindere dal piano ontologico. Nel doppio senso della relazione. Da un lato ogni posizione filosofica – anche e soprattutto quando lo nega – traduce inevitabilmente una concezione espressiva di presupposti politici. Dall'altro ogni evento politico di ampia portata assume un rilievo di carattere filosofico. [...] Da questo punto di vista la storia, la grande storia, è diventata materia vivente della filosofia, mentre questa è diventata forma costitutiva della storia contemporanea».

come è dato vedere in Marx, non più in termini di “ideale” umano, ma come esito “oggettivo” della storia universale<sup>297</sup>.

La porta ai totalitarismi è così spalancata dalla filosofia dell'immanenza che nell'estremo tentativo di trasformazione del mondo magari riesce pure ad abolire religione e teologia, ma mai la teodicea, come d'altronde già notato da Fabrice Hadjadj, perché, da Marx a Hitler: «il teismo scompare, ma la *teodicea* resta nella propria natura, come *autodicea*, con quella presunzione che crede di essere in possesso dell'ultima parola sull'origine e sulla fine della storia umana»<sup>298</sup>.

Anche la conquista dello Spazio da parte dell'uomo in questa prospettiva non riesce a consolare, perché egli si ritroverebbe a vagare per gli abissi interstellari e dopo a commentare come il cosmonauta sovietico Gagarin e cioè: «non vedo nessun Dio quassù».

Altra conseguenza provocata dalle filosofie dell'immanenza è «la paralisi metafisica del futuro»<sup>299</sup> che tiene in perenne stato di scacco il presente, attualizzando così una sorta di *eterno ritorno* dell'uguale a cui pare impossibile sfuggire.

L'immortalità a cui aspirano i pionieri dello spirito che abitano la Silicon Valley è sintomatica proprio di questa tendenza, perché quella che loro prospettano (e progettano), altro non è che un'*immanenza algoritmica*<sup>300</sup>.

Segno ulteriore questo dello schiacciamento e della perdita di profondità dello spazio (terrestre e celeste), infatti per quanto possa essere contro intuitivo, ad ogni scatto in avanti e metamorfosi dell'immanenza, assistiamo ad un assottigliarsi dello spazio che abitiamo e quindi passiamo dal vivere sul grattacielo al vivere rasoterra o forse ad abitare soltanto il sottosuolo di Dostoevskij.

---

<sup>297</sup> M. Borghesi, *La terza età del mondo. L'utopia della seconda modernità*, Studium, Roma, 2020, p. 243.

<sup>298</sup> F. Hadjadj, *La fede dei demoni ovvero il superamento dell'ateismo*, Marietti 1820, Bologna, 2019, p. 170.

<sup>299</sup> P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018, p. 13.

<sup>300</sup> Cfr. M. O'Connell, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano, 2018.

È ancora una volta la scoperta dell'*Unico* stirneriano a permettere di comprendere la radicalità di questa nuova immanenza moderna e Sloterdijk lo riconosce meglio di chiunque altro, quando nota:

La scoperta di Stirner si esprime nel modo in cui egli rilesse l'incorporeo "cogito" di Cartesio, trasformandolo in un "io esisto" in carne e ossa. Mentre il pensare cartesiano fungeva da parco giochi delle genericità – ragione per cui i nuovi idealismi made in Germany si rifecero sempre di buon grado all'"io penso" come testa di ponte di tutte le possibili missioni astrattamente universalistiche – l'"io esisto" di Stirner doveva in primo luogo venire distinto da tutto quanto lo precedeva e da tutto il resto quale scena di un singolare accadimento di nome "*Eigenheit*", ossia "proprietà". Il proprietario del proprio [*der Eigner des Eigenen*] è la *res extensa* sensibile che, da questa singolare posizione nel mondo, possiede questo e nient'altro che questo. Essa può far valere questa posizione solo rivendicando come proprio modo d'essere il *modus* dell'assoluta insostituibilità. A ciò si lega la sua assoluta inespugnabilità: il mio Io è una "solida fortezza, una buona difesa, una buona arma". Come nessun pensatore prima di lui Stirner comprese come l'esistere rappresenti un affare tautologico: l'esistenzialismo è una tautologia. Si basa sulla determinazione a ripetere una frase che in precedenza poteva venire udita solo da un rovetto ardente. Oggi essa risuona da ogni vita consapevole: "Io sono colui che sono". "Io sarò colui che sarò". [...] Unicità è il vero nome dell'esistenza.<sup>301</sup>

Di questa novità bisogna avere consapevolezza e di conseguenza prendere atto che qualunque teoria ha l'obbligo di confrontarsi con la posizione che oramai «risuona da ogni vita consapevole».

Con la radicalità di questo egoismo, siamo già da qualche secolo costretti a fare i conti quotidianamente, sia dal punto di vista esistenziale che da quello politico e sociale.

Ma a ben vedere questo egoismo ha una caratteristica che potremmo definire tranquillamente *rizomatica*, perché se è vero che alimenta l'intreccio tra immanenza e ateismo, lo stesso intreccio però potrebbe lentamente sciogliersi una

---

<sup>301</sup> P. Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna*, Mimesis, 2018, ebook, pp. 322-323.

volta che si provi a pensare seriamente e filosoficamente come per esempio è stato fatto dalla Rand, *la virtù dell'egoismo*<sup>302</sup>.

L'egoismo quindi, inteso come farmaco, in senso etimologico, può essere così veleno o cura.

Un egoismo virtuoso e perciò stesso mite, in grado per esempio di distinguere come spiega Rand<sup>303</sup>, a livello sia esistenziale che politico e sociale tra *valori potenziali* e *valori reali*, sarebbe capace di non sacrificare questi ultimi sull'altare di quelli.

In tale prospettiva torna certamente utile ricordare quanto già teorizzato da Louis Dumont nel suo *Saggio sull'individualismo* (1983) e sempre al riguardo dell'idea di umanizzazione e cioè che: «la lezione su cui meditare è forse questa: l'effettiva umanizzazione del mondo è derivata, nel corso del tempo, da una religione [quella cristiana N.d.A.] che subordinava nel modo più rigoroso il mondo a un valore trascendente»<sup>304</sup>.

La proposta di ricostruzione del concetto di individualismo<sup>305</sup> fatta da Dumont s'attaglia certamente a quanto detto fino ad ora, proprio perché tiene conto di questa trasformazione, soprattutto quando nota che:

qualcosa dell'individualismo moderno è presente nei primi cristiani e nel loro mondo, ma non si tratta esattamente dell'individualismo che ci è familiare. In realtà, tra la forma antica e quella nuova è intercorsa una *trasformazione* talmente radicale e complessa che ci sono voluti non meno di diciassette secoli di storia cristiana per elaborarla, e forse essa prosegue ancora ai nostri giorni.<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> Cfr. A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, liberilibri, Macerata, 2019.

<sup>303</sup> Id., p. 111. Nel capitolo dedicato all'etica collettivizzata spiega Rand: «La scoperta di nuove conoscenze rappresenta un valore per l'umanità solo e se gli individui sono liberi di usare e godere i benefici di ciò che si sapeva già. Le nuove scoperte rappresentano un valore potenziale per tutta l'umanità, ma *non* al prezzo di sacrificare tutti i suoi *reali* valori. Un "progresso" che si estenda all'infinito, che non porti beneficio ad alcuno, è una mostruosa assurdità, così come lo è la "conquista dello Spazio" compiuta da pochi, quando essa viene realizzata espropriando il lavoro di altre persone, alle quali non resta neppure il denaro sufficiente per acquistare un paio di scarpe nuove».

<sup>304</sup> L. Dumont, *Saggio sull'individualismo*, Adelphi, ebook, p. 76.

<sup>305</sup> Cfr. Id., pp. 40-41.

<sup>306</sup> Id., p. 41. Corsivo mio.

Ed è ovviamente nella dialettica concreta (e cioè come tecnica gnoseologica) tra *vita activa* e *vita della mente* (per utilizzare nuovamente un lessico arendtiano) che la tensione dualistica tipica dell'Occidente (inteso come luogo dello spirito) ha permesso prima l'edificazione e dopo l'abbattimento delle cattedrali e lo sviluppo incessante del concetto di individualismo, che è tutto interno a questa dialettica.

L'*integralismo privato* di cui abbiamo detto è un diretto discendente di questa tensione e infatti procede in questa dialettica della partecipazione del concreto (avendo però ormai perduto il dato di realtà) ad un ritmo ormai così sostenuto da mettere a repentaglio la stessa liberal-democrazia, perché dopo aver eroso la coscienza degli uomini, esso è pronto per portare l'assalto finale alle istituzioni.

La crisi della politica è ovviamente anche crisi della rappresentanza, ma prima ancora essa è crisi della rappresentazione e questo perché nessuna rappresentazione potrà mai essere sufficiente a rendere manifesto o associabile il punto di vista dell'*integralista privato* che potrebbe essere mansueto come un Don Chisciotte romantico o violento come un terrorista (con tutte le possibili variabili tra questi due estremi), restando comunque al fondo incapace di creare una rappresentazione comune agli altri uomini, essendo egli totalmente preso dal suo unico e insostituibile integralismo.

L'unica ipotesi in cui un *integralismo privato* sarebbe forse in parte concepibile e rappresentabile anche da un punto di vista politico, sarebbe quella in cui, la stessa ossessione, divenisse il punto di partenza di una nuova società.

Lasciamo però a chi legge la facoltà di provare a immaginare un simile caso. Anche perché, ove dovesse verificarsi una tale ipotesi, essa non proverebbe affatto la possibilità di rappresentazione dell'*integralismo privato* nella sfera pubblica e politica, quanto la coincidenza, quella sì immaginabile, di uno stato sociale e politico in cui sfera pubblica e sfera privata, coincidono totalmente e quindi svaniscono l'una nell'altra.

E d'altronde, l'immaginazione è kantianamente: la capacità di rendere presente ciò che assente, attraverso la facoltà della rappresentazione e come notato magistralmente da Arendt:

[c]iò che Kant chiama facoltà dell'immaginazione, in quanto facoltà di rendere presente ciò che non è contenuto nella percezione sensibile, ha a che fare meno con la facoltà della memoria che con un'altra facoltà, nota fin dagli albori della filosofia. Parmenide (frammento 4) la denominava *nous* (la facoltà di "penetrare le cose che, benché assenti, sono presenti"), intendendo con questo che l'essere non è mai presente, non si presenta ai sensi. Quel che non è presente alla percezione delle cose è l'essere (*it-is*); ma l'essere, non percepito dai sensi, è nondimeno presente alla mente<sup>307</sup>.

Dobbiamo ancora qui intendere quel *nous* come il «separato mentale» di cui detto precedentemente e perciò al massimo si potrebbe aspirare ad avere, seguendo Kant, una rappresentazione senza rappresentazione o ancora una rappresentazione per la rappresentazione, senza però dare a questa nessun contenuto reale.

E in questo modo ci accorgiamo ancora una volta della potenza dell'energia dell'immanenza che ha introdotto fino a questo livello la negazione anche nella rappresentazione.

Ora, nella sua opera più matura, Feuerbach aveva forse più che intravisto la dirompenza di ciò che sarebbe quasi certamente successo col rovesciamento della teologia in antropologia e così aveva accennato al destino inumano<sup>308</sup> dell'uomo, ma più di tutto resta fondamentale comprendere il radicale mutamento ontologico che ad esso consegue, quando scrive, ci sembra nel modo più compiuto, quella che potremmo anche leggere, a posteriori ovviamente, come l'ultima risposta alle critiche di Stirner e cioè:

Come Dio e natura è soltanto un'endiadi, un dio diviso in due, espresso attraverso due parole, o come il dio che opera nella natura o attraverso di lei non si distingue nelle proprie cause ed effetti da ciò che la natura è in sé – persino nella Bibbia, la descrizione della potenza della voce di Geova è semplicemente una descrizione della

---

<sup>307</sup> H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova, 2005, p. 120.

Come scritto da Ronald Beiner (*Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo* in Id., p. 141): «*Giudicare* doveva seguire *Pensare* e *Volere* come terza e conclusiva parte dell'ultimo lavoro di Hannah Arendt, *La vita della mente*. [...] Bisogna considerare che, senza il saggio sul giudizio, la nostra comprensione de *La vita della mente*, è decisamente incompleta». Infatti, secondo la testimonianza di un amico, J. Glenn Gray, Arendt «sperava di risolvere i problemi concernenti pensiero e volontà riflettendo sulla natura della nostra capacità di giudicare». (Id., p. 141).

<sup>308</sup> Cfr. L. Feuerbach, *Teogonia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 167-179.

potenza del fulmine e del tuono, ad esempio nel Salmo 29 –, così anche dio e uomo è soltanto un'endiadi, poiché il dio che agisce attraverso l'uomo o in lui e con lui è soltanto una tautologia dell'uomo, in altri termini è soltanto l'*essenza* dell'uomo espressa con un'altra parola<sup>309</sup>.

Alla luce di quanto scritto fin qui, speriamo che, l'intreccio esistente tra il problema dell'ateismo e il principio di immanenza possa essere stato rischiarato, almeno in parte, e pur consapevoli che il nostro lavoro potrà ricevere critiche per le immancabili e fisiologiche lacune che ogni ricerca del genere comporta, speriamo anche di essere riusciti a mostrare che un'altra via è possibile e che l'apertura alla trascendenza e cioè al punto in cui abita l'infinito è forse iscritta nel reale con più forza di quanto possa essere iscritta nella mente, ed è un'apertura che qui pensiamo possa trovare una nuova legittimazione e proprio a partire da quegli autori che nella storia della filosofia hanno mostrato con la più spietata radicalità la logica e l'ontologia dell'immanenza, che costringendo a pensare i risvolti più profondi, ha obbligato allo stesso tempo a un esame critico ed è in questo senso che Stirner per esempio andrebbe considerato più un alleato che un nemico (perché come ci ha insegnato anche Fabro, barlumi di verità, possono arrivare anche dall'interpretazione di pensatori che per quanto possano apparire e siano campioni dell'immanenza, costringono a riflettere come per contrappasso sulle loro tesi) da parte di coloro che tentano di comprendere da un lato la modernità del pluralismo e dall'altro il pluralismo della modernità.

Se arrivati fin qui, si è in modo minimo, ma confidiamo pieno, compreso che le questioni della metafisica non coincidono con quelle dell'ontologia e che a un supposto pluralismo ontologico non debba conseguentemente e assolutamente accostarsi un pluralismo metafisico e questo perché universale e plurale non stanno tra loro in una dialettica della partecipazione sorretta della negazione, ma piuttosto in una dialettica della partecipazione del concreto che può anche manifestarsi sì nella contrarietà ma non nella contraddizione, avremo adempiuto allo scopo di questo studio.

Una dialettica davvero riformata, che faccia un uso proprio e prioritario dello strumento e del metodo dell'analogia, perché la legittimità della contrarietà o dell'opposizione, non deve servire come alibi o ancora peggio

---

<sup>309</sup> Id., pp. 179-180. Corsivo mio.

diventare un abuso che faccia strame della stessa realtà, vista e perciò conosciuta esclusivamente come il susseguirsi interminabile della contraddizione.

La nozione di fiducia sui cui abbiamo scelto di soffermarci precedentemente, in quest'ottica, pare rappresentare il dispositivo più adatto a interpretare questo metodo dell'analogia e anche potrebbe essere una chiave d'accesso per questa dialettica della partecipazione del concreto che può essere sviluppata nelle dimensioni del verticale e dell'orizzontale, in un approfondimento che è così di per sé stesso, la possibilità di non mutilare la realtà.

Come già spiegava Fabro, in effetti di questa dialettica (e forse questo è uno dei limiti più criticabili) è più facile parlare attraverso degli esempi che non attraverso delle definizioni, perché essa interessa e investe concretamente l'esistenza di ognuno nel suo atto conoscitivo.



## Bibliografia

- AMIR ACZEL, *Perché la scienza non nega Dio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015.
- GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2008.
- GIORGIO AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.
- ELVIO ANCONA, *Fabro e la strana alleanza con Hegel in Verità e libertà, saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, (a cura di Gabriele De Anna), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011.
- DEBORAH ARDILLI, *Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo» in «Esercizi Filosofici»*, 1, 2006.
- HANNAH ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987.
- HANNAH ARENDT, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- HANNAH ARENDT, *Per un'etica della responsabilità*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- HANNAH ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova, 2005.
- HANNAH ARENDT, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.
- HANNAH ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.
- ARISTOTELE, *Politica*, Bur, Milano, 2002.
- CHARLES BAUDELAIRE, *I fiori del male*, Einaudi, Torino, 1999.
- ZYGMUNT BAUMAN, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000
- RONALD BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo* in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova, 2005.
- MIGUEL BENASAYAG, *Funzionare o esistere*, Vita e pensiero, Milano, 2019.
- SEYLA BENHAIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2003.
- WALTER BENJAMIN, *Per una critica della violenza*, Asterios, Trieste, 2020.
- JOHN W. BENNETT, *General and Theoretical: The Human Condition. Hannah Arendt*, «American Anthropologist», Vol. 61, N. 4, 1959.

FETHI BENSLAMA, *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.

ALFRED BERTHOLET (in collaborazione con H.F. von Campenhausen), *Dizionario delle religioni*, Editori Riuniti, 1964.

LUIGI BERZANO, *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, 2021.

NORBERTO BOBBIO, *Elogio della mitezza*, Edizioni dell'asino, 2018.

MASSIMO BORGHESI, *Ateismo e modernità*, Jaca Book, Milano, 2019.

MASSIMO BORGHESI, *La cristologia idealista*, Studium, Roma, 2018.

MASSIMO BORGHESI, *La terza età del mondo. L'utopia della seconda modernità*, Studium, Roma, 2020.

MASSIMO BORGHESI, *La critica della destra religiosa in Augusto Del Noce*, 11-05-2020, [www.ilsussidiario.net](http://www.ilsussidiario.net) (consultabile al link: <https://www.ilsussidiario.net/news/letture-la-critica-della-destra-religiosa-in-augusto-del-noce/2021120/>).

MASSIMO BORGHESI, *Augusto Del Noce e Il Mulino. La modernità non è il "nemico"*. Intervista a cura di Gianni Valente in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6.

MASSIMO BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova, 2011.

FRANCESCO BOTTURI, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

JACQUES BOUVERESSE, *Il mito moderno del progresso*, Neri Pozza, Vicenza, 2018.

MARTIN BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano, 1995.

MARTIN BUBER, *La domanda rivolta al singolo in Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Milano, 1997.

JAMES BURNHAM, *Il suicidio dell'Occidente*, Edizioni del Borghese, 1965.

ROCCO BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce, la reazione, il Concilio e la Democrazia* in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6.

ADRIANA CARAVERO, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*.

- CARLO GALLI, *Hannah Arendt e il liberalismo*, [www.fondazioneuigieinaudi.it/Download/lezioneGalli.doc](http://www.fondazioneuigieinaudi.it/Download/lezioneGalli.doc)
- CLAUDIO CESA, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari, 1978.
- DONOSO CORTÉS, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia, 1964.
- RENATO CRISTIN, *I padroni del caos*, Liberilibri, Macerata 2017
- RENATO CRISTIN, *Il complesso d'Europa. Comprensione di sé e interpretazione dell'altro nell'identità europea* in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI, 2 (2014).
- FRANCESCO D'AGOSTINO, *La religione tra diritto e secolarizzazione* in *Persona y Derecho*, vol. 77, 2017/2.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org), 2013.
- BRIAN DAVIES, *Aquinas and Atheism* in *The Oxford Handbook of Atheism* (a cura di Stephen Bullivant e Michael Ruse), Oxford University Press, 2013.
- ALESSANDRO DAL LAGO, *La città perduta* in H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017.
- ALESSANDRO DAL LAGO, *Introduzione* in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.
- SHIRIN S. DEYLAMI, *In the Face of The Machine: Westoxification, Cultural Globalization, and the Making of an Alternative Global Modernity*, Polity, Vol. 43, N. 2, 2011.
- AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- AUGUSTO DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970.
- LUCA DEL POZZO, *Il problema politico dei cattolici e l'attualità di Augusto Del Noce* in *Studium Ricerca*, Anno 115, nov./dic., 2019, N. 6.
- JACQUES DERRIDA, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma, 2006.
- GIANFRANCO DESSÌ, *Del Noce: modernità, autorità, libertà* in *Studium*, Anno 115 – nov./dic., 2019, N. 6.
- DONATELLA DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.
- MATTIA DI PIERRO, FRANCESCO MARCHESI (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- FREDERICK M. DOLAN, *An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's The Human Condition*, «The Journal of Politics», Vol. 66, N. 2, 2004.
- FËDOR DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo*, Bur, Milano, 2000.

- LOUIS DUMONT, *Saggio sull'individualismo*, Adelphi, Milano, 1993.
- RONALD DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2013.
- SHMUEL EISENSTADT, *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.
- COSTANTINO ESPOSITO, *La teologia politica di Francisco Suárez*, Premessa alla sezione monografica su «Francisco Suárez and the Foundations of Political Authority/Francisco Suárez e i fondamenti dell'autorità politica» (con scritti di E. Åkerlund, J.-F. Courtine, C. Esposito, R. Finamore, Th. Pink, F. Todescan), in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics», 18 (2018).
- COSTANTINO ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma, 2021.
- ROBERTO ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.
- ROBERTO ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma, 2014.
- ROBERTO ESPOSITO, *Le antinomie di Hannah Arendt*, «B@belOnline», N. 3, 2007.
- J. PETER EUBEN, *Arendt's Hellenism*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, EDIVI, Segni, 2013.
- CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova, 1981.
- CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni, 2005.
- CORNELIO FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, EDIVI, Segni, 2004.
- CORNELIO FABRO, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, EDIVI, Segni (RM), 2020.
- CORNELIO FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, EDIVI, Roma, 2010.
- LUDWIG FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- LUDWIG FEUERBACH, *Teogonia*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- MICHEL FOUCAULT, *La Volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- SIGMUND FREUD, *La negazione (1925)* in *La negazione e altri scritti teorici*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- DAVID FRYE, *Walls. A History of Civilization in Blood and Brick*, Simon & Schuster, New York-London-Toronto-Sydney-New Delhi, 2018.

- CARLO GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Bari, 2009.
- ROSA GOGLIA, *Un'antropologia spirituale con riferimento agli scritti giovanili di Cornelio Fabro* in AA.VV., *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005.
- FABRIZIO GRASSO, *La libertà nell'Unico* in *Forme della libertà*, in *Studium Ricerca*, Anno 114, N. 2, 2018, a cura di M. Borghesi, C. Caltagirone, M. Negro
- GRAZIANO GRAZIANI, *Catalogo delle religioni nuovissime*, Quodlibet, Macerata, 2018.
- ANTONIO GRUMELLI, GIUSEPPE BOLINO, *Per una tipologia dell'ateismo* in *Studi di Sociologia*, Anno 10, Fasc. 1, 1972.
- GABRIELE GUERRA, *Kapitalismus als Sozialismus? Walter Benjamin lettore di Gustav Landauer (e di Erich Unger e Georges Sorel)* in *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione* (a cura di D. Gentili, M. Ponzi e E. Stimilli), Quodlibet, Macerata 2014.
- FABRICE HADJADI, *La fede dei demoni ovvero il superamento dell'ateismo*, Marietti 1820, Bologna, 2019.
- BYUNG-CHUL HAN, *Che cos'è il potere?*, Nottetempo, Roma, 2019.
- BYUNG-CHUL HAN, *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano, 2017.
- BYUNG-CHUL HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano, 2014.
- BYUNG-CHUL HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano, 2015.
- BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma, 2016.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari-Roma, 2012.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scienza della logica*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- HESS-FEUERBACH-STIRNER-FISCHER-SZELIGA, *La questione Stirner*, a cura di M. Montalto, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- ELVIO FONTANA, *Fabro e il neotomismo italiano alla soglia del Concilio* in AA.VV., *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005.
- THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, 2 voll. Utet, Torino, 1955.
- HANS JONAS, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, «Social Research», Vol. 44, N. 1, 1977.

- CHRISTINE KENNEALLY, *Parole che scavalcano il tempo*, «Le Scienze», N. 603, 2018.
- S. KIERKEGAARD, *Due epoche* (a cura di Dario Borso), Millelire, Anno II, N. 35-35, 21-08-1993.
- LEIDY KLOTZ, *Subtract. The Untopped Science of Less*, Flaitiron Books, 2021.
- ALEXANDRE KOJÈVE, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008.
- FRIEDRICH ALBERT LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Irselohn: Verlag Von J. Baedeker, 1866).
- DOMENICO LANNA, *L'eterna giovinezza del tomismo* in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 16, No. 2/3, 1924.
- LUCIANO LANNA, *Libertà e trascendenza: Augusto Del Noce filosofo "moderno"* in *Studium Ricerca*, Anno 115, nov./dic., 2019, N. 6.
- EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1991.
- CARLO LOTTIERI, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.
- KARL LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo*,
- MAX STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002.
- SILVESTRO MARCUCCI, *La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant* in *Studi Kantiani*, Vol. 18, 2005.
- PIETRO MARTINETTI, *Del conflitto tra religione e filosofia* in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino, 1942.
- KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Ideologia tedesca* (a cura di Diego Fusaro, presentazione di Andrea Tagliapietra), Bompiani, Milano, 2011.
- NATASCIA MATTUCCI, *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, EUM, Macerata, 2008.
- CORMAC MCCARTHY, *Sunset Limited*, Einaudi, Torino 2008.
- ENZO MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004.
- FERDINANDO G. MENGA, *Legge della pluralità o armonia del potere? Annotazioni su una possibilità di pensare Arendt contro Arendt*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008, 1.

- MARIO MICHELETTI, *Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall'antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull'ontologia* in *Divus Thomas*, Vol. 117, No. 2, 2014.
- SALVATORE NATOLI, *Il rischio di fidarsi*, Il Mulino, Bologna, 2016.
- MATTEO NEGRO, *Bene comune e persona*, Studium, Roma, 2014.
- MATTEO NEGRO, *Il potere, l'inganno e il risveglio della coscienza*, in *Studium*, gen./feb. 2019 – n. 1.
- MATTEO NEGRO, *Per una critica della dialettica e del nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro* in *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, Vol. 18, N° 2, 2009.
- MATTEO NEGRO, *Spazio pubblico e trascendenza*, Studium, Roma, 2020.
- ERIC NELSON, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press, Cambridge, 2019.
- SAUL NEWMAN, *Stirner and the Critique of Political Theology*, Telos 175, 2016.
- PIERRE NICOLE, *La carità e l'amor proprio*, Morcelliana, Brescia 2005.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Carocci, Roma 2012.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1971.
- CARMELO NIGRO, *Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo* in *Divus Thomas*, Vol. 74, N. 1, 1971.
- MARK O'CONNEL, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano, 2018.
- PAUL EDWARD OPPENHEIMER, EDWARD N. ZALTA, *A Computationally-Discovered Simplification of the Ontological Argument* in *Australian Journal of Philosophy*, 89, n. 2, 2011.
- CARMELO OTTAVIANO, *Critica del principio di immanenza* in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 26, No. 5/6, 1934.
- MARIA TERESA PANSERA, *L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita*, «B@belOnline», N. 3, 2007.
- JEAN PAUL, *Tre scritti sul nichilismo* (a cura di A. Fabris), Morcelliana, 2019, Brescia.
- TERRY PINKARD, *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, Hoepli, Milano, 2018.
- ANDREA PORCIELLO, *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore* in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, N. 6, 2019.

- VITTORIO POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Armando, Roma, 2019.
- PAOLO PRIMI, *Nodus letalis. Metafisica e (bio)politica in Erich Unger* in E. Unger, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli, 2009.
- AYN RAND, *La virtù dell'egoismo*, liberilibri, Macerata, 2019.
- JOSEPH RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Cantagalli, Siena, 2018.
- JOHN RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- JOACHIM RITTER, *Metafisica e politica*, Marietti, Genova, 1983.
- CARL SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna, 2010.
- CARL SCHMITT, *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996.
- CARL SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, (a cura di G. Miglio e P. Schiera), il Mulino, Bologna, 2014.
- GERSHOM SCHOLEM, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, Giuntina, Firenze, 2016.
- CINZIA SCIUTO, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- PETER SLOTERDIJK, *Dopo Dio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.
- PETER SLOTERDIJK, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna*, Mimesis, 2018.
- ALBERT SPEKTOROWSKI, *Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism* in "Journal of the History of Ideas" Vol. 63, N. 2, 2002.
- STAMENKOVIĆ, WARD, MISCHNA, FISCHER, *O2 solubility in Martian near-surface environments and implications for aerobic life*, Nature Geoscience (2018), 22/10/2018. Link: [www.nature.com/articles/s41561-018-0243-0](http://www.nature.com/articles/s41561-018-0243-0).
- ELETTRA STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo* in A. Kojève, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008.
- ELETTRA STIMILLI, *Dalla teologia politica alla fede nei mercati* in *Teologie e politica. Genealogie e attualità* (a cura di E. Stimilli), Quodlibet, Macerata 2019
- MAX STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1999.
- WALLIS ARTUR SUCHTING, *Marx and Hannah Arendt's The Human Condition*, «Ethics», Vol. 73, N. 1, 1962.



GIOVANNI TURCO, *Donoso Cortes tra metafisica e politica: la critica del liberalismo e del socialismo* in “Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada”, XVI, 2010.

GARY L. ULMEN, *Introduction* in C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, London, 1996.

ERICH UNGER, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli, 2009.

SOFIA VANNI ROVIGHI, *La «Scienza della logica» di Hegel e appunti introduttivi. Appunti del corso di Filosofia teoretica 1973/74*, Celuc libri, Milano, 1974.

PIERO VASSALLO, *Il futuro della metafisica dopo la capitolazione del progressismo* in AA.VV., *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, Bibliotheca Edizioni, Roma, 2005.

MIGUEL VATTER, *La fondazione della libertà*, in *Hannah Arendt* (a cura di S. Forti), Bruno Mondadori, Milano, 1999.

ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.