
MARCO BRUNI

Università Vita-Salute San Raffaele

bruni.marco1985@gmail.com

LA SECULARITÀ O EUROPA

abstract

The author asserts the identity between Europe and secularization. Secularization not only as a process of unchristianizing and laicization, but especially in the meaning of term given by Karl Löwith, or as immanentizing of eschaton. In this sense the roots of Europe are certainly christian, but their results are anti-christian: "Secularity or Europe" as the title of the essay means. In fact the secularization coincides with the technological self-affirmation of the modern man (Blumenberg). Today, however, the technical means seem able to emancipate from their human creator (Severino), inaugurating a scenery that oscillates between heaven of the technique and planetary destruction.

keywords

Secularization, Crisis, Modernity, New Gnosticism, Technology

- 1. La crisi epocale del Medioevo e la nascita della Modernità**
- Nell'autunno del 1799, mentre Napoleone di ritorno dall'Egitto si accingeva a rovesciare un Direttorio ormai indebolito, Novalis dava alla luce *La Cristianità o Europa*, opera in cui lo scrittore tedesco auspicava il superamento della decadenza moderna, iniziata con la scissione protestante attraverso il ritorno al cristianesimo dei tempi autenticamente cattolici di un Medioevo fortemente idealizzato (cfr. Novalis 2002). Di lì a poco Bonaparte, in nome dei principi della Rivoluzione, avrebbe messo a ferro e fuoco l'Europa intera, intensificando, oltre la sua stessa sconfitta, i processi rivoluzionari dell'89 e innescando quella reazione nazionalistica, dal cui intreccio letale sfocerà un secolo dopo la "guerra civile europea" tra comunismo e nazismo (cfr. Nolte 2008), evento conclusivo del tramonto del vecchio continente. L'opera novalisiana, preludio dell'inevitabile fallimento della Restaurazione, era l'estremo lamento della nostalgia cristiana di fronte all'incalzare inarrestabile della Modernità, che proprio dalla "crisi epocale del Medioevo" si era venuta generando in tutta la sua dirimente portata.
- Hans Blumenberg ci ricorda, infatti, come le contraddizioni teologiche del *dualismo incoerente del cristianesimo* non potessero non esplodere negli anni decisivi della tarda Scolastica, conducendo così al cortocircuito l'intera civiltà medievale, a quell'"autunno del Medioevo", coincidente con l'alba della Nuova Età. Se, da una parte, il *dualismo gnostico* è un *dualismo coerente* in virtù della sua radicalità, il dualismo cristiano, invece, è affetto da una serie di contraddizioni insuperabili, le quali, da ultimo, tutte rimandano all'impossibilità di conciliare il dio creatore con il dio redentore, per cui la teologia cristiana che è "una teologia che presenta il proprio dio come il creatore onnipotente del mondo e che fonda la propria fiducia in questo dio sull'onnipotenza così dimostrata non può al tempo stesso fare della distruzione di questo mondo e della salvezza dell'uomo a partire da essa l'azione centrale di questo dio" (Blumenberg 1992, p. 135). Secondo Blumenberg, la formazione del Medioevo deve essere intesa a partire dal tentativo di "garantirsi definitivamente dalla sindrome gnostica", da quella teologia capace, come nel caso di Marcione, di effettuare un netto taglio *diteistico*, nel recupero, da parte del cristianesimo, dell'idea antica del mondo come creazione buona e provvidenziale, dato che il non verificarsi della seconda *parusia*, della seconda venuta di Cristo, sostituì "l'originario pathos escatologico contro la stabilità del mondo" – la componente apocalittica del cristianesimo primitivo – "con un nuovo interesse per lo stato del mondo" – che doveva essere considerato positivamente, perché il cristiano potesse voler vivere in esso. L'itinerario di Agostino dal manicheismo, ultima forma di gnosticismo antico, alla conversione al cristianesimo riassume con potenza questo passaggio dall'apocalittica originaria al "nuovo

conservatorismo del cosmo”, per cui alla domanda devastante dell’*unde malum*, il Santo di Tagaste non poté che rispondere gravando sulle spalle dell’uomo il peso insostenibile del peccato originale, frutto della sua errata libera scelta. Ma Agostino non era nella posizione di superare realmente la gnosi, era solo in grado di *trasporla* nel *dualismo escatologico* tra dannati ed eletti, edificando così la prima *teologia della storia* cristiana. Infatti, la contraddizione dell’unificazione monoteistica dei due dei, la contraddizione dell’onnipotenza di Dio in una prospettiva cristiana, ovvero di trascendenza divina e peccaminosità del mondo, non avrebbe trovato soluzione nella dottrina del peccato originale, perché un Dio onnipotente e trascendente non poteva essere limitato nemmeno dalla sua bontà, non poteva trovare condizionamenti in alcuno dei suoi attributi. Solo il Dio “impotente” della gnosi era capace di giustificare un vero dualismo. E allora la “gnosi, non superata ma solo trasposta, ritorna nella figura del Dio nascosto e della sua incomprensibile sovranità assoluta. È con essa che l’autoaffermazione della ragione ebbe a che fare” (Blumenberg 1992, p. 141). Per questo, secondo Blumenberg, “il Dio nominalistico è il Dio superfluo”, che “può essere sostituito dal caso degli atomi che deviano dalle loro traiettorie parallele e dei loro vortici che formano mondi”. Il *Dio superfluo* del nominalismo è il *Dio morto* di cui parlerà Nietzsche al culmine della storia europea, è il *Deus-Esse* tomista che, inabissandosi nella sua imperscrutabile onnipotenza, apre le porte al *contingentismo radicale* e al *non-senso dell’esistenza*, ai quali l’uomo moderno dovrà rispondere con la sua *autoaffermazione*. Infatti:

Il secondo superamento della gnosi alla fine del Medioevo si compie in condizioni aggravate. Esso non è più in grado di salvare il cosmo della Scolastica ed è in preda al dubbio che, già all’origine, il mondo possa non essere stato creato a favore dell’uomo. La via d’uscita della fuga nella trascendenza, come possibilità offerta all’uomo che si tratterebbe solo di cogliere, ha perso la sua rilevanza umana proprio a causa dell’assolutismo della decisione della grazia, a causa del criterio di salvezza della fede non più oggetto di scelta. Questo mutamento dei presupposti sposta l’alternativa dell’immanente autoaffermazione della ragione, attuata per mezzo del dominio e della trasformazione della realtà, nell’orizzonte delle possibili intenzioni. La perdita di ordine come ragione per dubitare di una struttura della realtà riferibile all’uomo è il presupposto per una concezione generale dell’agire umano, che nei dati di fatto non riscontra più nulla della cogenza del cosmo antico e medievale e perciò li considera per principio disponibili. La perdita di ordine è legata a sua volta a un nuovo concetto della libertà umana. Ma l’onere che stavolta incombe all’uomo è di natura diversa da quello che gli era stato imposto da Agostino: esso è responsabilità per la condizione del mondo in quanto esigenza orientata verso il futuro, non in quanto colpa originaria passata. Il cosmo trasvalutato della gnosi aveva conservato la stabilità della sua antica origine; poteva solo essere distrutto dall’esterno, dalla superiorità di forze del principio trascendente, oppure essere superato verso l’esterno. La speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo. La realtà, che alla fine del Medioevo diviene dato di fatto, provoca la volontà contro di sé e la concentra su di sé. I mali del mondo non appaiono più come caratteristiche metafisiche della qualità del principio cosmico oppure della giustizia che punisce, ma come caratteristiche dell’effettività della realtà. Sembrava che non si usasse alcun riguardo nei confronti dell’uomo, e l’indifferenza dell’autoconservazione di tutto ciò che esiste gli fece affrontare come male tutto ciò che si opponeva alla propria volontà di vita. Il Medioevo finì quando, all’interno del suo sistema spirituale, esso non poté più conservare per l’uomo la credibilità della Creazione come provvidenza, e quindi gli addossò l’onere della sua autoaffermazione (Blumenberg 1992, pp. 143-144).

2. Autoaffermazione come secolarizzazione Ma, come ho già avuto modo di sostenere,¹ se Jonas, ai cui studi sullo gnosticismo Blumenberg si è fortemente rifatto, ha ragione nel dire che la natura indifferente della Modernità è ancor peggiore della natura maligna della gnosi, per cui che “alla natura non importi in un modo o nell’altro, è il vero abisso” (Jonas 1995, p. 353), allora, la *perdita di ordine* di cui parla Blumenberg va letta, ancora una volta, come un *rovesciamento dell’ordine*, dove il segno negativo non coincide più con la *crudeltà del demiurgo*, ma con la *crudeltà della natura*, che, senza ragione, provoca incessantemente un uomo ormai privo della protezione del Dio medievale. Pertanto, come il “cosmo trasvalutato della gnosi [che] aveva conservato la sua stabilità [...] poteva essere solo distrutto dall’esterno, dalla superiorità di forze di principio trascendente, oppure essere superato verso l’esterno”, così il cosmo trasvalutato della tarda-scolastica poteva solo essere distrutto dall’esterno, dalla superiorità di forze di principio immanente (dalla furia stessa della natura), oppure essere superato verso l’esterno, un *esterno*, che dopo il *venir meno del cielo divino*, non poteva che identificarsi con il *futuro terreno*, l’unico “altro”, l’unico “non-essere-ancora-possibile”. Di nuovo, se nel cristianesimo “la speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo”, così, nel mondo post-medievale, la speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo, *un al di là del mondo*, che, venuta meno la *trascendenza divina*, non poteva che essere la *trascendenza del futuro*. E, allora, non coincide tutto ciò con l’evento della *secolarizzazione* moderna contro cui Blumenberg ha combattuto? Non coincide tutto ciò con la *speranza* cristiana che da *ultraterrena* si fa *terrena*, *trasferendo a livello mondano* (il paradiso in terra) ciò che nell’*escatologia* era rivolto a *livello sopramondano* (il paradiso in cielo)? Scrive Andrea Tagliapietra:

La secolarizzazione è l’“autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell’uomo”, ma ciò non consente di superare la gnosi acosmica, quanto piuttosto di affermare la modernità come suo perfetto compimento, così che le due teorie antagoniste del moderno, quella löwithiana e quella blumenberghiana (e sulla falsariga di queste anche quelle variamente “tradizionaliste” e “teologico-politiche” dei vari Voegelin, Strauss, Schmitt, Taubes, ecc.), si trovano a convergere nella descrizione dello stesso fenomeno, benché a Löwith debba essere riconosciuta la maggior perspicacia nel scorgere la vasta portata e la profondità della trama teologica. [...] Löwith, insomma, a differenza di Blumenberg, comprende che la gnosi, abbandonando l’originario contesto storico antico, si è trasformata nell’ideologia moderna (Tagliapietra 2012, p. 12).²

3. Le tappe della secolarizzazione In *Significato e fine della storia*, infatti, Löwith ha voluto mostrare come i presupposti della *filosofia della storia* siano in realtà dei *presupposti teologici*, tanto che tra *teologia della storia* e *filosofia della storia* si pone un nesso di secolarizzazione, ovvero di *trasposizione* a livello mondano di ciò che era rivolto originariamente a livello ultramondano, di *trasposizione* dell’*escatologia* cristiana sul piano dell’immanenza storica. Scrive Löwith:

La connessione di filosofia e storia nell’espressione «filosofia della storia» è entrata soltanto da due secoli nell’uso linguistico. Voltaire per primo parla della storia *comme historien et philosophe*, cioè in contrapposizione ad una concezione teologica della storia. Nel suo *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* il motivo conduttore non sono più la volontà di Dio e la provvidenza divina, ma la volontà dell’uomo e la sua previsione

¹ Cfr. M. Bruni (2014), pp. 163-169.

² Per una critica dell’intero paradigma di Blumenberg in relazione alla gnosi e ai suoi presunti superamenti, si veda A. Gatto (2013).

razionale. Quando la fede del secolo XVIII nella ragione e nel progresso cominciò a dissolversi, la filosofia della storia perdette poco a poco terreno. Il termine «filosofia della storia» viene pur sempre usato, anzi più che mai, ma il suo contenuto è così diluito che ogni opinione sulla storia può passare per filosofia. Nell'analisi seguente l'espressione «filosofia della storia» è intesa a definire l'interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengano posti in connessione e riferiti a un significato ultimo. In questo senso la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza (Löwith 2004, p. 21).

Come la filosofia della storia consiste nell'interpretazione delle vicende umane, secondo la quale esse sarebbero dirette dall'Uomo verso un *fine ultimo terreno* – *il paradiso in terra* –, così la teologia della storia è specularmente l'interpretazione delle stesse, secondo la quale esse sarebbero dirette da Dio verso un *fine ultimo celeste* – *il paradiso in cielo* –, dove entrambe sono caratterizzate, proprio in virtù del rapporto genetico della seconda rispetto alla prima, da una *concezione lineare del tempo*, che, estranea al mondo mitico nonché a quello greco-romano, verrebbe inaugurata dalla peculiare esperienza temporale propria del popolo ebraico, esperienza che permarrebbe nel cristianesimo, permeando di sé l'intera storia europea dopo la caduta dell'Impero romano. Se la concezione del tempo cristiana, che, pur nel comune orizzonte futuristico, si distingue da quella ebraica per l'attesa della seconda *parusia* di Cristo, quando gli ebrei attendono, invece, ancora la prima venuta del messia, è stata canonizzata una volta per tutte, come abbiamo accennato, da Agostino nel *De Civitate Dei*, il passaggio dalla teologia della storia cristiana alla filosofia della storia moderna si verifica con la pubblicazione da parte di Voltaire del *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* che, anticipato dalla *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone, tentò di sostituire la fede nella *provvidenza divina* con quella nel *progresso dell'umanità*. Afferma Löwith a tal proposito:

La crisi nella storia dello spirito europeo, con la quale il progresso aveva preso il posto della provvidenza, cade tra la fine del secolo XVII e l'inizio del XVIII. Essa è caratterizzata dal passaggio dal *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet, l'ultima teologia della storia secondo il modello di Agostino, all'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire, la prima «filosofia della storia» espressione che risale a Voltaire (Löwith 2004, p. 125).³

Voltaire, infatti, a cui risale, peraltro, l'espressione «filosofia della storia», ha effettuato il tentativo di sostituire la provvidenza divina con la ricerca indefinita di un futuro migliore, dando vita a quell'*ideologia del progresso*, che sarà poi fatta propria e radicalizzata da Turgot, Condorcet, Proudhon, Comte e dallo stesso Marx. L'idea di progresso sostituisce quella di provvidenza e, dall'attesa del regno ultraterreno di Dio, si passa al progetto dell'uomo di costruire in terra il regno di Dio senza Dio. La speranza da ultraterrena si fa terrena, ma l'orizzonte futuristico, inaugurato dall'escatologia cristiana, ne rimane completamente alla base. In fin dei conti, è il *procursus* di Agostino verso il futuro e trascendente regno di Dio, canonizzazione filosofica della teologia della storia biblica, da cui hanno origine le moderne filosofie della storia.

³ Bacone, il primo pensatore moderno ad aver declinato il pensiero utopico in chiave tecno-scientifica, viene inserito non a caso da Voltaire, insieme a Cartesio, Locke e Newton, tra i “padri dell'illuminismo” nella *Lettera XII delle Lettere inglesi* (cfr. Voltaire 1994).

La filosofia della storia, però, non solo è caratterizzata da palesi *risultati anticristiani*, pur a partire dai suoi presupposti teologici, ma anche e soprattutto dall'*impossibilità della sua fondazione razionale*, dato che il conferimento di un *sensu ultimo* alle umane vicende è attuabile solo sul piano teologico, “poiché la filosofia della storia da Agostino fino a Bossuet non rappresenta una teoria scientifica della storia ‘reale’, bensì una dottrina dogmatica della storia sulla base della rivelazione e della fede” (Löwith, 2004, p. 21). Se la storia è lineare, ma un suo fine ultimo non è prevedibile, allora, rimane il mero fluire delle cose, il loro continuo determinarsi e superarsi storicamente. Ed è questo il risultato a cui giunsero, dopo la crisi del sistema di Hegel,⁴ gli autori della sinistra hegeliana, Burckhardt, Troeltsch, Meinecke, Spengler, Dilthey e, in Italia, Croce, per il quale la storia si poneva come l'ultima religione. Esito ultimo della secolarizzazione dell'escatologia nella filosofia della storia, ovvero dell'impossibilità sul piano della ragione di prevedere un fine ultimo, è, infatti, lo *storicismo*, dove per storicismo si deve intendere la tesi secondo cui tutto è storia, tutto è sviluppo storico, tutto è storicamente determinato, storicismo che oggi noi più prosaicamente chiamiamo *relativismo filosofico e ipoteticità della scienza*.⁵

4. La crisi epocale della Modernità

In questo senso, come il Medioevo è incorso nella sua crisi a causa del riemergere delle contraddizioni del dualismo cristiano, così la Modernità ha subito la sua *krisis* perché l'incoerenza della filosofia della storia, peraltro già indicata dai materialisti radicali dal Libertinismo a Leopardi, non poteva non affiorare dopo il maestoso e disperato tentativo hegeliano di conciliare Cristo con il Secolo, proprio negli anni in cui la secolarizzazione materiale, ovvero l'esproprio dei beni e delle proprietà della Chiesa, raggiungeva il suo culmine con l'imperialismo rivoluzionario di Napoleone, interpretato dallo stesso Hegel come l'autentico “spirito del tempo”. La dissoluzione del sistema hegeliano, coincidente non a caso con la riattivazione dei cicli rivoluzionari del 1848 e del 1870, dopo l'effimera parentesi della Restaurazione, si viene a identificare, infatti, con lo stesso farsi coerente della Modernità nelle forme dello *storicismo* e dell'*anarchismo*, ovvero nelle forme della *destituzione filosofica dell'essere* e della *destituzione politica della legge*, a cui *comunismo* e *nazismo* risponderanno attraverso il recupero dell'*eschaton* secolare ormai superato e al contempo inverandolo nella presunzione di realizzare il *paradiso in terra*, vuoi nel regno marxista della libertà vuoi nel millennio ariano

4 Cfr. K. Löwith (2000).

5 Prospettiva, questa, in cui si muove anche Hans Kelsen con il suo positivismo giuridico, che, in suo testo postumo pubblicato nel 2014 in Italia (Kelsen, 2014), ha voluto proprio criticare il concetto di “religione secolare”. Due sono le grandi obiezioni che Kelsen muove al paradigma della secolarizzazione: 1. la contraddittorietà del concetto di religione senza Dio; 2. la componente critica e anti-teologica del pensiero moderno. Certo il grande giurista austriaco ha ragione nel sostenere l'emancipazione dei moderni dal Dio del cattolicesimo e la dimensione eminentemente critica del pensiero moderno, ma il teorema della secolarizzazione non vuole affatto negare queste componenti fondamentali della modernità, anzi a partire da esse si impegna a mostrare, attraverso l'analisi dei testi e degli eventi storici, come il superamento del teologico sia stato in realtà una sua sostituzione e come la critica sia critica della tradizione in vista della creazione di una nuova tradizione, che, potremmo dire, traduce, tradendo il vecchio contenuto metafisico. Inoltre, non si vuole nemmeno negare come nel pensiero moderno siano presenti pensatori che si discostino dalla “religione secolare”, dai libertini agli illuministi radicali, a Leopardi e a Nietzsche, si vuole solamente sottolineare come senza la mondanizzazione della speranza cristiana non sarebbero concepibili né l'utopia, né il progresso né la rivoluzione, che sono state le grandi idee che hanno mosso la storia europea e mondiale degli ultimi quattrocento anni. Anzi, la filosofia della storia o religione secolare sarebbe proprio un tentativo di esorcizzare quel pensiero integralmente ateo e nichilista che dal libertinismo si dirama, passando per Pascal, fino al pessimismo ottocentesco e all'esistenzialismo del secolo scorso. In questo senso, il pur pregevole testo di Kelsen, ci sembra piuttosto una polemica a distanza – l'ultima – con il suo grande avversario Carl Schmitt che, sulla scia di Weber, analizzò i concetti giuridico-politici moderni come secolarizzazione dei concetti teologici, la cui ultima declinazione sarebbe quello stato di eccezione, versione secolare del miracolo, superabile solo con una decisione sovrana, di cui *Grundnorm* di Kelsen avrebbe voluto essere una grande risposta (su questi argomenti cfr. C. Galli 2010).

nazionalsocialista. Ma calare l'infinito in terra significa abolire il finito stesso, perché nel mondo eliminare la finitezza vuol dire eliminare "tutto": di qui, allora, la violenza estrema dei gulag e dei lager e la devastazione totale della seconda Grande Guerra, che tra il '38 e il '45 porterà a definitiva dissoluzione la vecchia Europa. Il *nichilismo*, pertanto, coincide con quella stessa *volontà di eliminare il male in terra* che si converte inevitabilmente nell'*annichilimento della finitezza del mondo*, quando nel mondo i contrari sono indissolubilmente intrecciati. L'idea della Modernità e della tarda Modernità come *nuova gnosi*, formulata da Hans Jonas ed Eric Voegelin e poi approfondita da Augusto Del Noce ed Emanuele Samek Lodovici, appare così tutt'altro che peregrina, se per gnosi si intende la rivelazione della malvagità della vita e, dunque, la volontà di portarla a dissoluzione.⁶ Scrive Voegelin a tal proposito:

Il tentativo di immanentizzare il significato dell'esistenza è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione della fede; e le esperienze gnostiche offrono questa più salda presa perché esse dilatano l'anima a tal punto da includere Dio nell'esistenza dell'uomo. Questa dilatazione impegna le varie facoltà umane e quindi è possibile una varietà di gnosi secondo la facoltà che predomina nell'atto con cui si prende possesso di Dio. La gnosi può essere soprattutto intellettuale e assumere la forma di una penetrazione speculativa del mistero della creazione e dell'esistenza, come per esempio nella gnosi contemplativa di Hegel o di Schelling. O può essere soprattutto emozionale e assumere la forma di una inabitazione della sostanza divina nell'anima umana, come per esempio nei *leaders* paracletici delle sette. O può essere soprattutto volontaristica e assumere la forma di una redenzione attivistica dell'uomo e della società, come nel caso degli attivisti rivoluzionati tipo Comte, Marx o Hitler. Queste esperienze gnostiche, in tutta la loro varietà, sono il centro da cui si irraggia il processo di ridivinizzazione della società, perché gli uomini che si abbandonano a queste esperienze divinizzano se stessi sostituendo alla fede in senso cristiano una più concreta partecipazione alla divinità (Voegelin 1999, pp. 159-160).

E allora: "Il totalitarismo, inteso come dominazione esistenziale di attivisti gnostici, è la forma conclusiva alla quale approda ogni civiltà votata al culto del progresso" (Voegelin 1999, p. 167). La Modernità, secolarizzando l'escatologia, diventa gnostica essa stessa, infatti, se la trascendenza viene meno e con essa la fede, ma la volontà di redenzione permane, solo la conoscenza (gnosi) del male attuale e della sua causa principale – per il comunismo la *proprietà privata*, per il nazismo il *popolo ebraico* – può garantire la salvezza all'essere umano nel futuro ancora da realizzare. Da questa prospettiva, tutte le affermazioni di Blumenberg possono essere rovesciate, per cui l'autoaffermazione del *soggetto moderno* si pone come la stessa *auto-divinizzazione* dell'uomo, il *metodo* come la *gnosi* che permette la redenzione finale e la *filosofia della storia* come il *percorso iniziatico* verso la salvezza futura, coincidente con la mondanizzazione dell'*escathon* sovra-mondano.

Oggi, dopo il crollo del nazismo nel '45 e del comunismo nell'89, rimangono soltanto due grandi potenze, il *capitalismo* e la *tecnica*, a contendersi il dominio dell'Europa e della sua propaggine statunitense, la cui vicenda moderna, attraverso l'unificazione mondiale dei mercati, ha assunto ormai una portata planetaria, dando origine ad una vera e propria *globalizzazione*

**5.
La
secolarizzazione
inverata**

⁶ Cfr. A. Del Noce (1979) e G. Samek Lodovici (1991); su Del Noce, M. Borghesi (2011). Sull'argomento più in generale, si veda ancora Borghesi (2008).

della secolarizzazione. Il *capitalismo*, originatosi, a sua volta, da un processo di secolarizzazione, questa volta di quel *protestantesimo*⁷ già stigmatizzato da Novalis, dopo essersi liberato negli anni settanta della morale cristiano-borghese e della marxista lotta di classe, viene oggi a mostrare la sua più intima radice, dispiegando quello che Jacques Lacan chiamava il *discorso del capitale* e il *godimento mortifero*, ultima versione delle innumerevoli metamorfosi del dualismo antico, nonché ingenerando la rivolta tradizionalista del *terrorismo islamico* con i suoi attacchi all'Occidente, considerato niente meno che il Grande Satana in persona. Unica concorrente del capitalismo, dato che, come vuole Emanuele Severino, anche l'Islam dovrà piegarsi a Prometeo, è rimasta la *tecnica*, vera essenza dell'autoaffermazione dell'uomo moderno, la quale, sostituendo il profitto con l'innovazione tecnologica, porterà a declino il capitalismo stesso, ammesso che esso non distrugga prima la base materiale su cui si riproduce. Scrive Severino:

Quando questo avverrà, e forse anche prima, il capitalismo dovrà rendersi conto che distruggendo la Terra distrugge se stesso. E sarà questa coscienza, non la coscienza morale o religiosa, a spingere il capitalismo al tramonto. Non certo, dunque, perché quello sarà il momento del prevalere dei valori morali, ma perché l'apparato scientifico-tecnologico, che oggi si incarna nel capitalismo, si dissocerà, come ha già fatto col socialismo reale, dai residui ideologici che nel capitalismo, minacciando la base naturale della tecnica, minacciano la sopravvivenza stessa dell'uomo – giacché è ormai alla tecnica che è affidata la vita dell'uomo sulla Terra. Il capitalismo tramonta, perché è costretto, prendendo coscienza del proprio carattere autodistruttivo, a darsi un fine diverso dal profitto, cioè la salvaguardia della base naturale della produzione economica, e la salvaguardia della tecnica. Il nemico più implacabile e più pericoloso del capitalismo è il capitalismo stesso (Severino 1993, pp. 56-57).

Come è noto, Severino ha voluto mostrare che l'esistenza dell'immutabile è incompatibile con l'esistenza del divenire ontologicamente considerato, perché se esso consiste nell'uscire dal nulla e nel ritornare nel nulla da parte dell'ente, allora un principio primo indiveniente, evocato proprio per difendersi dall'imprevedibilità e dalla distruttività del negativo, ne renderebbe impossibile il flusso, anticipando quel "prima" e quel "poi" che verrebbero irrimediabilmente entificati. Per questa ragione, la prospettiva di Blumenberg e di Severino sono accostabili, nel senso che l'inabissamento nella pura possibilità del Dio medievale di Blumenberg altro non sarebbe che la distruzione dell'immutabile di cui parla Severino, alla quale la modernità risponderà con l'autoaffermazione dell'uomo che, come abbiamo detto, fa tutt'uno con la secolarizzazione come nuova gnosi o, potremmo dire, con la "secolarizzazione dell'immutabile".⁸ Come la filosofia della storia, l'autoaffermazione dell'uomo come senso dell'accadere, è entrata in crisi la prima volta con la dissoluzione del sistema hegeliano e poi, definitivamente, con il crollo delle ideologie novecentesche, così l'immutabile secolarizzato, il progresso come fine, prima con Nietzsche e poi, una volta per tutte, con l'esistenzialismo e il post-positivismo, viene espunto dal divenire, lasciandolo al dominio del caso, al quale corrisponde la previsione ipotetica della scienza contemporanea e il continuo e afinalistico incremento della potenza tecnologica. In altri termini, la dimensione propriamente tecnica dell'autoaffermazione dell'uomo con il procedere della modernità si libera, rovesciando

⁷ Cfr. M. Weber (1991).

⁸ Severino riconosce, infatti, che Ockham si trova "in sintonia con l'anima dell'Occidente moderno in modo più profondo di tante forme di pensiero apparse in seguito nella storia europea" (Severino 2004, p. 304). Chiaramente non possiamo qui analizzare in modo esaustivo il rapporto tra Severino e Blumenberg.

il mezzo in fine, da tutte le altre componenti ideologiche, rimanendo l'unica ideologia, l'ideologia della tecnica, alla quale anche il mondo musulmano, se utilizzerà lo sviluppo tecnologico per competere con le altre potenze mondiali, capitalismo permettendo, dovrà inevitabilmente piegarsi. Con le parole di Severino:

È in rapporto a questa situazione di conflittualità ideologica che diventa inevitabile la subordinazione degli scopi ideologici alla potenza e all'efficacia dell'Apparato, ossia alla sua capacità di realizzare scopi. Tale subordinazione è il modo specifico in cui la civiltà della tecnica spinge al tramonto tutte le ideologie (Severino 1989, p. 70).

Dall'*autoaffermazione dell'uomo*, all'*autoaffermazione della tecnica*, dall'*autoaffermazione dell'uomo* attraverso la tecnica, all'*autoaffermazione della tecnica* attraverso l'uomo. Per questa ragione, il dibattito sulla post-secolarità, ovvero sul così detto "ritorno del religioso", animato, tra gli altri, da pensatori del calibro di Jürgen Habermas e Charles Taylor, non sembra cogliere il tratto distintivo della contemporaneità, la "tendenza fondamentale del nostro tempo" direbbe Severino, ovvero quel congedo dalla *religione* in favore della *tecnica*, in merito a cui Umberto Galimberti, che più di tutti ha sviluppato il pensiero severiniano riguardo alla tecnica, ha sostenuto:

Il risveglio religioso, in tutte le disparate forme a cui oggi assistiamo, non deve trarre in inganno. Esso è solo un sintomo dell'inquietudine dell'uomo contemporaneo che, cresciuto nella visione della tecnica come progetto di salvezza oggi percepisce all'ombra del progresso la possibilità di distruzione, e all'ombra dell'espansione tecnica la possibilità di estinzione. E qui nessun "Dio ci può salvare", come vorrebbe l'allusione di Heidegger, perché la tecnica è nata proprio dalla corrosione del trono di Dio. Potenziata dalla religione, che aveva preparato il terreno per iscrivere la tecnica in un progetto di salvezza, la tecnica ha portato la religione al suo crepuscolo e, con la religione, la storia che è nata dalla visione religiosa del mondo (Galimberti 2007, p. 498).

Infatti, proprio a partire dal cristianesimo, proprio a partire dall'idea che il dolore non faccia parte *per natura* delle cose del mondo, ma sia il frutto nefasto del *peccato originale* dell'essere umano, unica possibile risposta agli occhi di Agostino alla sfida radicale della gnosi, l'uomo europeo prima ha sperato in un mondo sovra-terreno senza il male e poi, venuta meno la fede in Dio alla fine del Medioevo, ha voluto egli stesso tentare di creare in terra questo regno privo di ogni traccia di negatività, generando l'immane vicenda della secolarizzazione moderna, in cui tutt'ora ci muoviamo, sebbene al suo ultimo stadio, lo stadio dell'emancipazione incontrollata del mezzo tecnico. Le *radici* dell'Europa moderna sono certo radici *cristiane*, ma il suo *risultato*, pur a partire da presupposti teologici, è evidentemente *anticristiano*. *Dalle radici cristiane, il frutto - avvelenato - della secolarizzazione*. E, allora, l'Europa post-medievale non coincide tanto con la *Cristianità* quanto con la sua stessa *Secolarizzazione*, per cui, parafrasando Novalis, possiamo parlare, in contrapposizione all'autore romantico, di *La Secolarità o Europa* come recita, peraltro, il titolo di questo articolo. Ma se Europa, dopo il colonialismo, è anche America, allora il titolo di questo articolo sarebbe potuto essere *La Secolarità o Occidente*. Di più, se Europa e America, dopo la globalizzazione, sono il mondo intero, il titolo sarebbe potuto essere *La Secolarità o Pianeta*. L'Europa potrà anche definitivamente tramontare, ma il modello europeo domina ormai la terra.⁹

⁹ È quanto Severino sostiene ne *L'intima mano* (2010).

REFERENCES

- Blumenberg, H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, C. Marelli (tr.), Genova, Marietti;
- Borghesi, M. (2008), *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia*, Roma, Studium;
- Borghesi, M. (2011), *Augusto Del Noce: la legittimazione critica del moderno*, Genova, Marietti;
- Bruni, M. (2014), "La crisi originaria della coscienza europea", *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 11, pp. 163-169;
- Del Noce, A. (1979), "Violenza e secolarizzazione della gnosi", in Aa.Vv., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana;
- Galimberti, U. (2007), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli;
- Galli, C. (2010), *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, Bologna, Il Mulino;
- Gatto, A. (2013), *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Milano, Aracne;
- Habermas, J. (2015), *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, L. Ceppa (tr.), Roma-Bari, Laterza;
- Jonas, H. (1995), "Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo", in *Lo gnosticismo*, R. Farina (ed.) Torino, SEI;
- Kelsen, H. (2014), *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, P. Di Lucia e L. Passarini Glazel (eds.), Milano, Raffaello Cortina;
- Löwith, K. (2000), *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, G. Colli (tr.), Torino, Einaudi;
- Löwith, K. (2004), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, F. Tedeschi Negri (tr.), Introduzione di P. Rossi, Milano, Net;
- Nolte, E. (2008), *La guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, F. Coppelotti, V. Bertolino e G. Russo (tr.), Milano, Rizzoli;
- Novalis (2002), *La Cristianità o Europa*, G. Reale (ed.), Milano, Bompiani;
- Samek Lodovici, E. (1991), *Metamorfosi della gnosi*, Milano, Ares;
- Severino, E. (1989), *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli;
- (1993), *Il declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli;
- (2003), *Dall'Islam a Prometeo*, Milano, Rizzoli;
- (2004), *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Milano, Rizzoli;
- (2010), *L'intima mano*, Milano, Adelphi;
- Tagliapietra, A. (2012), "Löwith e la critica dell'ideologia moderna", in M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Saonara (PD), Il Prato;
- Taylor, Ch. (2009), *L'età secolare*, P. Costa e M. C. Sircana (tr.), Milano, Feltrinelli;
- Voegelin, E. (1999), *La nuova scienza politica*, R. Pavetto (tr.), Milano, Borla;
- Voltaire, (1994), *Lettere inglesi*, P. Alatri (ed.), Roma, Editori Riuniti;
- Weber, M. (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, A.M. Marietti (tr.), Milano, Rizzoli.