

## MODERNITÀ E SECOLARIZZAZIONE DA UN PROSPETTIVA CRISTIANA

Mariano FAZIO  
Pontificia Università della Santa Croce  
Roma, Italia

Una delle esperienze più agghiaccianti che può vivere un uomo contemporaneo è quella di fare una visita al campo di concentramento di Auschwitz. Sorprende trovare lì una folla di turisti che non gridano, né corrono né mangiano hamburghers o salatini. È una folla composta, rispettosa, silenziosa. Entrare nelle baracche dove venivano ammucchiati esseri umani trattati come numeri di una crudele contabilità colpisce profondamente, gela il sangue. Tutto è freddo, squallido, inumano. La presenza del male – presenza misteriosa, ma reale – pesa sul cuore del visitatore. Ma in questo paesaggio di una tristezza sconfinata c'è una baracca un po' diversa. È quella della cella nella quale trascorse i suoi ultimi giorni un francescano polacco, canonizzato da Giovanni Paolo II, Massimiliano Kolbe. Lì, in una atmosfera pesante e chiusa, solidificazione del rifiuto alla trascendenza, si respira speranza, pace, gioia. Sembra come se in quell'angolo si ritrovasse l'umanità disprezzata e calpestata nei vicini forni di cremazione. Entrare nella cella di san Massimiliano è tornare a casa, riscoprire la propria identità di figli di Dio.

Ritengo che questa esperienza, vissuta da me in prima persona, è applicabile ai diversi percorsi culturali della Modernità. Lungo gli intricati sentieri moderni si trovano baracche gelide, dove gli uomini non trovano riposo, e autentiche case, focolari dove possiamo dimorare senza che ci si geli il sangue.

Sarebbe fuorviante identificare *tout court* la Modernità con la baracca o con la dimora familiare. In questa relazione tenteremo di tracciare una mappa delle principali correnti culturali moderne, avendo come punto di riferimento l'apertura – o la chiusura – alla trascendenza, elemento cardine che fa diventare una determinata corrente casa o baracca.

### ***Modernità e secolarizzazione***

Non di rado si identifica la Modernità con un processo di secolarizzazione. Se l'identificazione si fermasse lì, avremmo una visione della storia occidentale bipartita, dove si opporrebbero un Medioevo cristiano e una Modernità secolarizzata. Ma né il Medioevo è completamente cristiano né la Modernità è completamente secolarizzata. Anzi, si potrebbe dire che la Modernità è più cristiana rispetto al Medioevo, almeno per quanto riguarda il rapporto tra ordine naturale e soprannaturale: il clericalismo di molte delle strutture sociali e politiche medievali, che confonde questi due ambiti, identificando il potere politico con quello spirituale, e la cittadinanza della Città celeste con quella della Città degli uomini, viene superato a partire dal sedicesimo secolo da una visione cristiana e non clericale dell'uomo, che riscopre il valore della natura umana. Secondo questa antropologia propria dell'umanesimo cristiano, di origine tomista, l'elevazione all'ordine della grazia non toglie nessun valore alla natura, poiché *ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*<sup>1</sup>.

Quindi se identifichiamo Modernità con secolarizzazione, bisogna sottolineare la presenza di una versione della secolarizzazione intesa come sclericalizzazione, come distinzione tra gli ordini naturale e soprannaturale, come presa di coscienza dell'autonomia relativa del temporale. Questa versione della secolarizzazione è profondamente cristiana, molto di più del clericalismo di un certo Medioevo. Esempi di questa sclericalizzazione, su cui purtroppo non potremo soffermarci, sono le dottrine della seconda scolastica spagnola – in particolare, la Scuola di Salamanca fondata da Francisco de Vitoria –, il liberalismo moderato di Alexis de Tocqueville nel XIX secolo, o le affermazioni a favore della secolarità nei documenti del Concilio Vaticano II, e più in concreto, nella *Gaudium et spes* e nella *Dignitatis humanae*.

Se questa sclericalizzazione percorre l'intero arco della Modernità, c'è un'altra versione della secolarizzazione, che potremmo definire come l'affermazione dell'autonomia assoluta dell'uomo, che porta ad una chiusura rispetto alla trascendenza, e configurante una certa Modernità in opposizione alla visione cristiana dell'uomo e della storia. In questo ambito, sì, possiamo dire che il Medioevo, a paragone con questa Modernità appena descritta, ci appare come un periodo cristiano, profondamente permeato dal senso trascendente della vita. Di fronte alle domande sul senso dell'esistenza umana, il Medioevo si costituisce come un'epoca sensata, cioè portatrice di senso: la cultura circostante forniva delle risposte alle domande sull'origine e il destino finale dell'uomo sulla terra. Oggi, invece,

---

<sup>1</sup> *S. Th.* II-II, q. 10, a. 10.

dopo secoli di riaffermazione dell'autonomia assoluta dell'umano, mancano in molti settori le risposte al perché.

La Modernità, quindi, si presenta ambivalente: se da una parte c'è una Modernità più cristiana rispetto al Medioevo in quanto esiste una consapevolezza più matura dell'armonico rapporto tra gli ordini naturale e sovrannaturale, dall'altra parte c'è una Modernità chiusa alla trascendenza, con pretese di autospiegazioni sul senso ultimo dell'esistenza umana che finirà, dopo l'atteggiamento prometeico del XIX e XX secolo, nel nichilismo contemporaneo. Due Modernità diverse, dove ci sono case e baracche.

Sin dall'inizio della Modernità possiamo verificare questa ambivalenza del processo di secolarizzazione. Prendiamo ad esempio il Rinascimento. Il quindicesimo ed il sedicesimo secolo è il periodo della riscoperta dell'antichità classica, cioè di una visione dell'uomo previa alla rivelazione cristiana. In alcuni autori, i valori della cultura classica, considerati superiori, vengono opposti al cristianesimo, presentato come l'espressione tipica di un periodo gotico e oscurantista. Ma allo stesso tempo il Rinascimento prende la forma di un rinascere alla vita autenticamente cristiana, di un tornare alle origini del vangelo: se vengono editati con nuovi criteri filologici i testi greci e romani, appaiono anche le prime edizioni ben curate delle opere dei Padri della Chiesa, considerati i migliori testimoni di una vita fedele allo spirito di Gesù Cristo. Anche nelle arti plastiche possiamo osservare questa duplicità: se le tematiche pagane ed una nuova sensualità invadono i nuovi stili, i materiali delle rovine romane e le nuove tecniche si mettono al servizio di un'arte religiosa orientata *ad maiorem Dei gloriam*. Se Machiavelli è un tipico rappresentante rinascimentale, altrettanto lo è san Tommaso Moro.

Lungo i secoli moderni convivono queste due Modernità. Ora ci riferiremo alle espressioni più tipiche della Modernità chiusa alla trascendenza, per poi passare alle versioni aperte. Versioni che molte volte significano un „tornare a casa”, dopo di aver tentato invano di trovare una dimora nel mondo autoreferenziale della secolarizzazione intesa in senso forte.

### ***L'assolutizzazione del relativo***

Secolarizzazione non equivale a perdita del senso religioso. Il processo di secolarizzazione inteso in senso forte porta, utilizzando il famoso concetto di Max Weber, al *disincantamento* del mondo. Durante l'epoca moderna c'è una crisi della fede che si manifesta nella demitizzazione e razionalizzazione del mondo, nella crescente perdita di ogni trascendenza che rimanda aldilà del visibile, dell'afferrabile. Con parole di Kahn si può dire che la crisi della fede

significa perdita di una immagine del mondo unitaria e globale sicura, nella quale, tutte le parti si rapportavano a un centro: perdita del centro dunque. In quanto questa immagine del mondo con la certezza del suo centro era eredità nostra, si può parlare proprio di uno „spirito diseredato”, di un „disinherited mind”<sup>2</sup>.

Ma crisi della fede non è la stessa cosa della scomparsa del senso religioso. Se ciò che sparisce è la fede in un Dio personale e trascendente, il senso religioso inerente allo spirito umano trova altri centri, che vengono assolutizzati: si sacralizzano elementi terreni che forniranno le basi per religioni sostitutive. Se questo processo è evidente nelle ideologie contemporanee, già nella prima tappa della Modernità si verificherà questo trasferimento di centro. Basta pensare alla ragione illuministica, al sentimento romantico o all’Io assoluto dell’idealismo tedesco.

Se prendiamo in esame le principali correnti culturali e le ideologie della Modernità, vediamo subito che assolutizzano un elemento relativo della realtà, diventato la chiave per spiegare il mondo, la storia e l’esistenza umana. Precisamente questa spiegazione globale è stato il compito delle religioni storiche. Perciò, le nuove correnti di pensiero che avocano a sé questo ruolo ben possono definirsi „religioni del temporale” (Julien Benda, *La trahison des clercs*, 1927) o „religioni secolarizzate” (Raymond Aron, *L’âge des empires et l’avenir de la France*, 1945).

L’uomo non può vivere al suo agio in un mondo senza punti di riferimento saldi. Perciò, questa dinamica di assolutizzazione del relativo o di sacralizzazione del temporale obbedisce ad una necessità antropologica: se non possiamo abitare più nella „casa” che offriva il senso trascendente della vita, dobbiamo costruire delle baracche che ci possano offrire almeno l’apparenza di una certa abitabilità.

Le diverse costruzioni teoriche della Modernità secolarizzata hanno in comune il fondarsi su un elemento importante che costituisce la parte centrale dell’esistenza umana. Elemento importante ma relativo, che viene assolutizzato. Nessuno negherà l’importanza della ragione, dei sentimenti, della libertà, dell’appartenenza ad una comunità culturale, dell’economia, della scienza. Sono tutte realtà fondamentali della nostra vita e del nostro inserimento nel mondo. Ma allo stesso tempo ci rendiamo conto che sono elementi relativi; visti da una prospettiva integrale della persona umana, nessuno di loro, da solo, può fornire una spiegazione completa del mondo e della storia.

---

<sup>2</sup> L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, Città Nuova, Roma 1978, 49.

### ***Le matrici della Modernità: Illuminismo e romanticismo***

Malgrado ciò, dalla metà del XVIII secolo in poi c'è un'autentica galleria di spiegazioni unilaterali, che si fondano sull'assolutizzazione del relativo. Nell'elenco delle correnti culturali moderne occupa un posto di particolare importanza l'Illuminismo del Settecento, una delle due matrici, insieme al romanticismo, della cultura contemporanea. Come capita in ogni movimento culturale, l'Illuminismo non è facilmente definibile. Un tentativo di definizione è stato avanzato da Kant. In un opuscolo intitolato *Cos'è l'Illuminismo?* il filosofo di Königsberg rispondeva alla retorica domanda nel seguente modo:

L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e di coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo!<sup>3</sup>

Come viene annunciato dalla definizione kantiana, la chiave teorica dell'Illuminismo consiste nella ragione. Ma quale ragione? Non è quella razionalistica dei sistemi metafisici del XVII secolo, benché ne abbia ereditato l'ottimismo nella sua capacità. È piuttosto la ragione empiristica degli inglesi, che invita a rimanere docili ai dati dei sensi e ai risultati degli esperimenti. La ragione illuministica non sarà ormai il *luogo* degli spiriti, il *deposito* delle idee innate, ma una ragione intesa come facoltà, come capacità di conoscere. Capacità o forza inesauribile, che porterà fino alla conoscenza dei misteri insondabili della natura. L'attaccamento della ragione settecentesca all'esperienza sensibile sarà un elemento importante che contribuirà allo sviluppo delle scienze naturali: botanica, chimica, zoologia, storia naturale, medicina.

Da un altro canto, la fiducia nella capacità della ragione si manifesterà in un concetto chiave per capire l'Illuminismo: la nozione di *progresso*. L'intellettuale di questo periodo considera che l'estensione dei *lumi* porterà ad una vita più umana, più saggia e più confortevole. L'Illuminismo sarà il primo periodo della storia in cui sorgerà una disciplina mai esistita prima: la *filosofia della storia*. Con essa si intraprende l'analisi della storia umana da un punto di vista universale e progressivo. La storia è lo sviluppo della ragione, che fa sì che l'uomo esca dalle tenebre del Medioevo per entrare nel regno della razionalità.

---

<sup>3</sup> I. KANT, *Riposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, Ak VIII, 35.

Questa visione ottimista e progressiva della storia è molto legata ad un'altra caratteristica della ragione illuministica: il rifiuto della tradizione. Ogni fenomeno sociale o spirituale che non possa essere spiegato dalla ragione umana è per l'Illuminismo un *mito* o una *superstizione*. Così, l'atteggiamento antitradizionale si concretizza nel rifiuto della religione rivelata – specie del cattolicesimo – e nella costruzione teorica del *deismo*, cioè una religione naturale senza misteri, a misura della ragione, a cui basta affermare l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la vita futura. L'atteggiamento illuministico rispetto alla religione si evidenzierà, soprattutto in Germania, nel processo di razionalizzazione dei dogmi, e in Inghilterra e in Francia, nella difesa della tolleranza che spesso avrà come base l'indifferentismo religioso.

L'Illuminismo presenta diversi volti: a partire dal materialismo completamente chiuso allo spirito di D'Holbach o di La Mettrie fino alle posizioni più moderate di Condillac o di Montesquieu. Anche se non si possono negare tanti meriti al pensiero settecentesco, come ad esempio l'aver creato un ambiente propizio allo sviluppo scientifico, o l'aver obbligato i credenti a purificare la loro fede di quanto poteva esserci di superstizione o di tradizioni meramente umane, non c'è dubbio che l'Illuminismo creò un mondo più freddo, meno abitabile, perché l'uomo non è soltanto razionalità. Chesterton coglieva nel segno quando scriveva che gli uomini diventano pazzi non per la fantasia, ma per lo sbagliato uso della ragione:

La poesia è salubre perché scivola serenamente su un mare infinito; mentre la ragione, cercando di solcare questo mare, lo rende finito; e il risultato è l'esaurimento mentale (...) Cercare di accettare tutto, è un esercizio, e irrobustisce; voler capire tutto, è una costrizione, e affatica (...) Il poeta non chiede altro che di toccare il cielo con la fronte. Il razionalista si sforza di far entrare il cielo nella sua testa fino a quando questa esplose<sup>4</sup>.

L'Illuminismo tentò di capire tutto. Ben presto altri intellettuali avrebbero detto anni dopo, che dicevano che gli illuministi non avevano capito nulla. Il romanticismo tentava di recuperare i mondi dimenticati dall'Illuminismo: il mondo del mistero, della tradizione popolare, delle passioni del cuore. Sarà Novalis a fornire una descrizione del nuovo movimento culturale:

Il mondo dev'essere „romantizzato”. Così si scopre il suo significato originario. Romantizzare non è altro che un potenziamento qualitativo (...) Questa operazione è ancora completamente sconosciuta. Quando dò al comune un senso più

---

<sup>4</sup> G.K. CHESTERTON, „Ortodoxia”, in *Obras Completas*, I, Plaza y Janés, Barcelona-Buenos Aires-México 1967, 506.

elevato, all'ordinario un aspetto misterioso, alle cose note la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, allora io lo romantizzo<sup>5</sup>.

Se abbiamo definito il romanticismo in opposizione all'Illuminismo, bisogna adesso chiarire che Illuminismo e romanticismo non sono movimenti filosofico-culturali completamente opposti, perché hanno in fondo una matrice ideologica comune: l'autonomia dell'uomo. Il romanticismo sostituisce la ragione con il sentimento, ma è un sentimento non regolato, che tende all'infinito, che deve provare tutto, assaggiare tutto, senza porre limiti ai propri desideri. Sotto questa prospettiva, oggi viviamo ancora nel romanticismo. L'artista romantico – l'esempio più chiaro è forse *Lord Byron (1788-1824)* –, modello di uomo sregolato e diverso, ci può dare la chiave per capire come l'autonomia assoluta dell'uomo continua ad essere presente alla base di questo movimento.

In realtà, il romanticismo continua sulla scia secolarizzatrice dell'Illuminismo. La differenza radica nei valori che adesso vengono messi al centro dell'attenzione dell'uomo. Non sarà più la ragione scientifica, ma l'amore, l'arte, la vita, la sofferenza, che occuperanno il posto dell'Assoluto. In questo senso, il romanticismo si presenta nella sua radicale ambiguità: allontanandosi dal freddo razionalismo del Secolo dei lumi, apparentemente apre le porte verso il soprannaturale. Se questo è vero per alcuni romantici, per i rappresentanti di maggiore spicco di questo movimento culturale i valori succitati patiscono un processo di divinizzazione che finisce nel sostituire il Dio cristiano trascendente con un valore umano elevato fino all'ordine del divino.

La secolarizzazione del romanticismo non significa, dunque, la scomparsa della religiosità, ma il trasferimento del suo oggetto: dal Dio trascendente ad una divinità in certa misura creata dall'uomo. Come ben afferma L. Kahn,

ciò che troviamo non è una scomparsa del religioso, ma un distaccarsi della fede dalla chiesa, dal dogma, dal legame istituzionale, un frantumarsi della forma religiosa centrale, sì che il religioso defluisce ora dal centro verso le zone periferiche e s'impadronisce di nuove sfere: un qualche cosa di terreno viene elevato a ultraterreno e a sacro e quel che di volta in volta si fa ultraterreno si offre come surrogato del vecchio ultraterreno perduto o messo in discussione<sup>6</sup>.

Nelle opere di Schiller e di Goethe alcuni valori umani, che in una prospettiva trascendente servono come cammini per arrivare a Dio, vengono assolutizzati, e da mezzi diventano fini. Nei personaggi schilleriani i compiti dell'esistenza umana non vengono assegnati dalla Divinità ma dalla

---

<sup>5</sup> NOVALIS, *Fragmente über Poesie* (1798).

<sup>6</sup> L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, 50.

volontà autonoma dell'individuo: la vita è decisione, crisi, e bisogna affrontarla con decisioni autonome che sono accompagnate da sublimi virtù umane. Ma sparito un orizzonte di certezze religiose trascendenti, l'uomo schilleriano corre il rischio di smarrirsi in un mondo dove i dettami della propria coscienza non bastano per sostenere un rassicurante universo di certezze. Questo è, ad esempio, il dramma che presenta il celebre personaggio schilleriano, Guglielmo Tell.

Goethe non esiterà a divinizzare l'amore umano: l'amore-sentimento di Faust non è più l'amore di Dante per Beatrice, che conduce verso l'alto, ma un amore identificato con Dio che conduce verso l'eterno femminile, non più una Realtà trascendente ma „piuttosto il femminile, fattosi da finito e creaturale, assoluto e sacro, eterno e divino”<sup>7</sup>. Analogamente, l'arte – e in particolare la poesia – non è solo via verso la contemplazione del mondo trascendente, ma mezzo di salvezza. Goethe parla della poesia come di un vangelo, e definisce l'opera di Omero come un testo sacro. L'artista, come afferma Goethe nello scritto giovanile *Dell'architettura tedesca*, è un genio simile a Dio, e similmente a Dio può dire dell'opera cui ha dato l'essere: „Bonum est”. L'opera d'arte – scrive nel suo scritto *Winckelmann e il suo secolo* – „assume in sé tutto ciò che è nobile, degno di venerazione e d'amore, e, spiritualizzando la figura umana, eleva l'uomo al di sopra di se stesso, abbraccia l'intero arco della sua vita e delle sue opere e lo divinizza in un presente, in cui sono compresi passato e futuro”. È facile notare come il ruolo della religione viene adesso svolto dall'arte.

Analogamente, la vita terrena si divinizza. Se la natura continuamente opera e agisce, l'uomo in quanto parte della natura deve vivere in un continuo operare. Dice Goethe: „la convinzione della nostra sopravvivenza scaturisce per me dal concetto di attività: se io agisco senza posa fino alla mia fine, la natura è obbligata ad assegnarmi un'altra forma di esistenza”. Come acutamente segnala Kahn, da questo brano si deduce che la vita eterna non appare più come dono di Dio ma come frutto dell'attività terrena: l'agire umano acquista un senso religioso autosalvifico. Ma siccome l'orizzonte trascendente di certezze è scomparso, questa vita porta con sé, nella sua ambiguità, dolore e sofferenza. Le tragedie romantiche innalzano la sofferenza, che purifica ed eleva, a destino ineluttabile dell'uomo. Con il passare degli anni questo ruolo purificatorio della sofferenza scompare, e la visione romantica della vita finirà nel non senso e nell'assurdità del nichilismo contemporaneo.

---

<sup>7</sup> L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, 138.



### *Il pensiero ideologico*

Queste due matrici della cultura contemporanea – Illuminismo e romanticismo – sono la base delle ideologie che hanno segnato i due ultimi secoli del precedente millennio. Le ideologie occupano un posto emblematico nel processo di secolarizzazione inteso in senso forte, ed in particolare in questo meccanismo di assolutizzazione del relativo. Liberalismo, nazionalismo, socialismo e positivismo sono le quattro ideologie più influenti. Libertà, nazione, classe economica, scienza sono nozioni centrali per capire con completezza la natura umana. Ma quando vengono assolute, quando si afferma che l'uomo non è altro che... si finisce per costruire spiegazioni riduttive del mondo e della storia, case troppo strette, dove gran parte della realtà resta fuori.

Basterà fare qualche esempio per dimostrare l'asserto precedente. Il liberalismo manchesteriano, identificando la libertà con le leggi del mercato, costruì una mansione confortevole, un focolare all'inglese. Ma la maggioranza delle persone restava fuori: è il mondo della povera gente descritto magistralmente da Dickens. Paradossalmente, leggendo i romanzi dickensiani, uno si trova molto più a proprio agio nelle dimore dei poveri, dove mancano mezzi materiali ma ci sono tante virtù umane e cristiane, che nelle mansioni dei benestanti, che teoricamente avevano raggiunto, secondo le categorie del paleo-liberalismo, la libertà e la pienezza del loro essere.

La visione del nazionalismo, esclusiva ed escludente, provocò autentiche tragedie nella storia contemporanea. L'identificazione dell'uomo con la sua appartenenza ad una nazione, etnia, razza o cultura determinate toglie alla persona umana una delle sue proprietà più essenziali: la sua apertura interpersonale. L'uomo diventa più uomo, si fa più degno, nella misura in cui comunica o entra in comunione con gli altri. Questa apertura – che ha una dimensione etica e un'altra più originaria, che è ontologica – implica il rispetto alla diversità, la promozione del dialogo interculturale e la coscienza della radicale unità del genere umano, fondata sull'identica dignità di ogni persona. Il nazionalismo chiude gli orizzonti esistenziali, e impedisce alle singole persone e ad intere comunità la possibilità di arricchirsi con i doni della comunicazione interpersonale. La casa del nazionalista resta piccola, povera e buia, perché è una casa con la porta chiusa.

Forse un esempio estremo di riduzionismo antropologico, di chiusura alla trascendenza e di sacralizzazione dell'umano, è rappresentato dal marxismo. Secondo Marx,

la miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria reale e, dall'altro, la protesta contro di essa. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il

cuore di un mondo senza cuore, lo spirito di una situazione mancante di spirito. È l'oppio del popolo<sup>8</sup>.

È necessario abolire la religione come gioia illusoria, perché l'uomo possa godere della sua gioia reale. È necessario far sparire l'aldilà per preoccuparci dell'al di qua. *L'homo oeconomicus*, dopo la critica dell'alienazione religiosa, diventa un dio. Marx ben potrà affermare con Feuerbach: „*Homo homini Deus*, ecco il principio pratico supremo, ecco la svolta decisiva della storia”<sup>9</sup>.

Purtroppo, la divinizzazione dell'uomo marxista porta ad abitare non nelle dimore celesti, ma nei diversi Arcipelaghi Gulag della storia recente.

Per quanto riguarda il positivismo, erede legittimo della ragione settecentesca, il mondo si presenta come pienamente spiegabile se ci atteniamo ai fatti, lasciando da parte ogni spiegazione metafisica o teologica. Le scienze possiedono l'ultima parola sul mondo. Il positivismo è una lettura della scienza che pretende andare oltre la scienza stessa, ed erigersi a spiegazione totale del destino dell'uomo. In quanto riduttivo e pretesamente totalizzante, il positivismo si può definire come ideologia. Inoltre, la caratterizzazione del progresso dell'umanità quale fede razionale in un futuro felice e giusto per tutti manifesta in un modo palese l'elemento di *sostituzione* che ogni ideologia porta con sé.

Il professore Gradgrind, personaggio del romanzo di Dickens *Hard Times*, espone comicamente la cosmovisione positivista della seconda metà del XIX secolo:

Ora, quello che voglio sono Fatti. Insegnate a questi ragazzi e a queste ragazze. Fatti e niente altro. Fatti abbiamo bisogno nella vita. Non piantate altro e sradicate tutto il resto. Solo coi fatti si può plasmare la mente degli animali che ragionano: il resto non servirà mai loro assolutamente nulla. Questo è il principio su cui ho allevato i miei figli, e questo è il principio su cui ho allevato questi fanciulli. Tenetevi ai Fatti, signori!<sup>10</sup>

Ma questo personaggio non aveva ragione: è precisamente „il resto” ciò che conta nella vita. Secondo l'ottica di Weber – già lo abbiamo detto –, il mondo contemporaneo è un mondo disincantato: la scienza ha dominato in forma progressiva la quasi totalità degli ambiti esistenziali. C'è stato un processo di intellettualizzazione che ha impoverito la visione del mondo. La scienza non offre risposta alla domanda sul senso della vita, perciò, Weber

<sup>8</sup> K. MARX, „Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, II, Dietz, Berlin 1957-1968, 378.

<sup>9</sup> L. FEUERBACH, „Das Wesen des Christentums”, in *Sämtliche-Werke*, VI, Stuttgart 1959, 325. Per l'influsso della dottrina religiosa di Feuerbach sulla mentalità del XX secolo, cf. H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1959, 22-39.

<sup>10</sup> C. DICKENS, *Tempi difficili*, B.U.R., Milano 1997, 27

afferma con Tolstoj che „la scienza è assurda perché non risponde alla domanda più importante per noi: che cosa dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere?”

L'assolutizzazione del relativo, asse portante del pensiero ideologico, comporta una visione ottimista del futuro dell'umanità. Le ideologie, in quanto religioni sostitutive, sono anche escatologie secolarizzate, promettono cioè la felicità propria del paradiso celeste, ma su questa terra. Non nell'aldilà trascendente ma nell'al di qua intramondano. Se lasciamo che le leggi del mercato agiscano spontaneamente, avremo un mondo felice dove regnerà il benessere; se trionfa la mia cultura, o razza o nazione, la storia entrerà in una tappa superiore; se facciamo la rivoluzione comunista, eliminando la proprietà privata, raggiungeremo il paradiso comunista senza classi; se coltiviamo le scienze, ogni malattia sarà sconfitta, ogni mistero sarà svelato. L'ottimismo positivista decimononico portò Swinburne a cantare nel 1871: „Gloria all'uomo sulle altezze»; perché l'uomo è il signore di tutte le cose”<sup>11</sup>.

La sconfessione di questo ottimismo decimononico nei primi anni del ventesimo secolo segnerà un importante cambiamento culturale, che ci apprestiamo ad analizzare.

### ***La crisi della cultura della Modernità***

Abbiamo avuto l'opportunità di sottolineare l'importanza che riveste nel pensiero ideologico l'elemento escatologico o utopico: il trionfo dell'ideologia avrebbe portato con sé l'avvicinarsi di un futuro felice e più degno dell'uomo.

Fatte queste premesse, è facile rendersi conto che l'avvento della Prima Guerra Mondiale sarebbe stato un autentico *shock* culturale: invece di pace, libertà, giustizia e benessere, la Modernità sfociava in un conflitto bellico di dimensioni mai viste nella storia. Logicamente, il 1919 segnerà l'inizio di una consapevolezza sempre più acuta della crisi della cultura. Lo storico delle idee, abituato a convivere con interpretazioni dei processi culturali molto diverse, si sorprende nel constatare che attorno alla fine della Grande Guerra tra gli intellettuali esiste una quasi unanimità nell'affermare che la crisi c'è. Ovviamente le diagnosi sono differenti, ma è importante sottolineare questa consapevolezza generalizzata della crisi.

Seguendo Gonzalo Redondo diciamo che

negli anni immediatamente successivi al 1919 i filosofi, i teologi, gli storici, i poeti o gli artisti parlarono ampiamente della crisi culturale. Si occuparono della crisi culturale Paul Valéry – che nello stesso 1919 scriveva: „Noi, le civiltà,

<sup>11</sup> Citato in J.L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, Ariel, Barcelona 2000, 35.

sappiamo ora di essere mortali”<sup>12</sup> – Franz Kafka, André Malraux, Oswald Spengler, Guglielmo Ferrero, José Ortega y Gasset, Arnold Toynbee, Christopher Dawson, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Thomas Mann, Marcel Proust, Aldous Huxley, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Max Pollock, Walter Benjamin, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, Jacques Maritain, Thomas S. Eliot..., l’elenco, per essere completo, dovrebbe continuare per menzionare tutti i pensatori del periodo compreso tra le due guerre – dal 1919 al 1939. Nell’elenco completo figura anche il Papa Pio XI che resse la Chiesa durante la maggior parte di questi anni<sup>13</sup>.

Unanimità nel constatare la crisi, diversità nell’interpretarne le cause. Penso che si potrebbe parlare di tre possibili risposte alla domanda sulla causa della crisi culturale. La prima risposta la fornisce il pensiero ideologico. Secondo alcuni autori, per risolvere la crisi bisogna spingere le ideologie fino in fondo; così troveremo i totalitarismi del XX secolo. La seconda risposta parte dalla constatazione del non senso dell’esistenza umana, e si installa in un comodo relativismo: bisogna abbandonare la pretesa di conoscere la verità. Pretesa che, secondo questa prospettiva, è stata la causa dei disastri della guerra. L’ultima risposta è quella propria del pensiero aperto alla trascendenza. Analizzeremo adesso le due prime risposte, che hanno una matrice comune nel nichilismo, per poi presentare le diverse aperture alla trascendenza.

#### a) *Le due facce del nichilismo*

Il *nichilismo* assimila il supposto radicale non senso dell’uomo e della storia. Il nichilismo può affluire nel totalitarismo: se la vita dell’uomo non ha senso, la volontà umana deve fornire arbitrariamente di senso la vita e la storia. Se non c’è un ordine morale oggettivo, bisogna creare una morale soggettiva forte, che tramite la volontà e la potenza riempia di senso un

---

<sup>12</sup> Riportiamo di seguito la citazione completa: „Noi, le civiltà, sappiamo ora di essere mortali. Abbiamo sentito parlare di mondi completamente scomparsi, di imperi sprofondati, con i propri uomini e le proprie opere; sepolti sotto lo strato inesplorabile dei secoli con i propri dèi e le proprie leggi, con le proprie accademie e le proprie scienze pure ed applicate, con le proprie grammatiche ed i propri dizionari, con i propri classici, con i propri romantici e i propri simbolisti, con i propri critici ed i propri critici dei critici. Sappiamo bene che tutta la terra visibile è fatta di cenere e che la cenere significa qualcosa. Scorgevamo, attraverso lo spessore della storia, i fantasmi di immensi vascelli carichi di ricchezza e di ingegno... *Elam, Ninive, Babilonia*, erano nomi che affascinarono, ma indeterminati e la scomparsa totale di quei mondi aveva per noi lo stesso poco significato che aveva la loro stessa esistenza. *Francia, Inghilterra, Russia* saranno un giorno nient’altro che nomi affascinanti. (...) Così ci accorgiamo che l’abisso della storia è divenuto tanto grande da accogliere tutto il mondo...” (P. VALÉRY, *La crise de l’esprit*, Paris 1919, in *Variété*, I, 11-12).

<sup>13</sup> G. REDONDO, *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, Madrid 1993, 59.

mondo senza significato. Nell'ambito politico europeo, la crisi del liberalismo e la debolezza delle democrazie parlamentarie fece sì che apparisse come qualcosa di appetibile la volontà di potenza del fascismo, l'affermazione cieca dei valori irrazionali del nazionalsocialismo, o la pianificazione statale di Stalin.

Ma il nichilismo può anche portare a ciò che oggi chiamiamo *pensiero debole*: non affermare nessuna verità assoluta, tollerare, tentare di convivere con il poco di felicità che questa vita senza senso può fornire. Gli uomini devono accettare il non senso della storia, assimilare la propria finitezza, convivere con l'assurdità quotidiana, con il fatto che l'essere è il „troppo”, come afferma l'esistenzialismo sartriano. Così abbiamo una lunga serie di manifestazioni intellettuali – artistiche, letterarie, filosofiche – che possiamo racchiudere sotto la denominazione di *nichilismo debole*. Se nulla ha senso, è inutile stabilire oggettivamente il bene ed il male, proibire o permettere.

Un pensatore chiave per capire entrambe le derivazioni dal nichilismo è Federico Nietzsche. Non faremo qui un riassunto del suo pensiero. Semplicemente diremo che Nietzsche considera la cultura occidentale, fin dai suoi esordi, ha interpretato il senso dell'esistenza umana da una prospettiva trascendente. Gli sviluppi culturali della Modernità hanno dimostrato la fallacia di questa interpretazione, ed è arrivato il momento di annunciare la morte di Dio, giacché gli uomini, creatori di una divinità immaginaria – almeno i più saggi e intuitivi –, si sono resi conto che l'uomo è finitezza, è un non senso, un nulla. La tranquillità fondata sulla spiegazione trascendente della vita è scomparsa, e l'uomo deve convivere con questa realtà del suo abbandono esistenziale. Nel suo libro *La gaia scienza* introduce il tema della morte di Dio. Come spiega Nietzsche, l'importante è capire le conseguenze antropologiche della morte di Dio:

il più grande degli avvenimenti moderni – il fatto che Dio è morto, che la fede nel Dio cristiano è diventata inverosimile – comincia ormai a gettare sull'Europa le prime ombre. Almeno, per quel ridotto gruppo di persone per il cui sguardo, minaccioso, e assai acuto e fine per questo spettacolo, sembra che un sole sia tramontato, una vecchia e tranquilla fiducia è diventata un dubbio; è a loro che questo vecchio mondo deve sembrare più crepuscolare, più sospettoso, più vecchio<sup>14</sup>.

La mancanza di fede non è ancora assoluta; l'uomo europeo non si è completamente sradicato: per ora avanzano le ombre.

Dietro la morte di Dio si sente ancora *l'eritis sicut dii* della narrazione del peccato originale nel libro della Genesi. Dice Zarathustra, profeta del

<sup>14</sup> F. NIETZSCHE, „Die fröhliche Wissenschaft”, in *Opere*, V, Adelphi, Milano 1991, 343.

nichilismo nietzscheano: „Ma per aprirvi totalmente il mio cuore a voi, i miei amici: se ci fossero gli dèi, come sopporterei non essere Dio? Quindi, non ci sono dèi. Sono stato io a mettere in luce questa conseguenza, ma adesso essa trascina me stesso”<sup>15</sup>. Nietzsche è pienamente consapevole delle conseguenze della morte di Dio e ride di Feuerbach e Marx, atei inconseguenti: senza Dio, tutta la realtà crolla e si risolve nel nulla. Parallelamente, Nietzsche evidenzia il nocciolo della Modernità ideologica, ovvero l'autonomia assoluta dell'uomo che deve far scomparire l'Assoluto per poter occupare il suo posto nella storia e nell'esistenza umana.

Per quanto abbiamo appena detto, è logico dedurre che nichilismo e morte di Dio sono in pratica lo stesso avvenimento. Il nichilismo, secondo Nietzsche, è la *svalutazione* di tutti i valori. „Cosa significa il nichilismo? Che i valori supremi si sono svalutati. Manca la fine; manca la risposta al perché? Tutto è invano”<sup>16</sup>. Nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche spiega il processo di *come il vero mondo sia diventato una fiaba*. I passi compiuti dall'umanità sono: platonismo, cristianesimo, kantismo, positivismo, nichilismo (*Incipit Zarathustra*).

Questa dottrina è intimamente legata alla sua antropologia. Secondo Nietzsche, l'uomo non può vivere in un mondo senza valori. Se il mondo fondato sulla trascendenza è crollato, l'uomo deve creare nuovi valori: così nasce il superuomo, che è un nuovo modello di uomo, che prende atto del nichilismo e del suo superamento. Zarathustra dice: „Io vi annunzio l'oltreuomo. L'uomo è una cosa che deve venire superata. Cosa avete fatto voi per superarlo?”<sup>17</sup> L'uomo, in se stesso, ha desideri di trascendenza. Fino adesso, la trascendenza è stata Dio. Ma ora deve trascendere verso se stesso e verso il mondo terreno. L'oltreuomo è il nuovo senso della terra.

L'uomo è un cavo teso fra la bestia e l'oltreuomo: un cavo al di sopra di un abisso. Un pericoloso passare dall'altro lato, un pericoloso sostare nel camminare, un pericoloso guardare indietro, un pericoloso tremare e fermarsi. La grandezza dell'uomo risiede nell'essere un ponte e non una meta. Quello che c'è di degno di essere amato e che è un transito e non un tramonto<sup>18</sup>.

L'oltreuomo è un nuovo stato dell'umanità. Sarà capace di dire di sì alla vita, non disprezzerà il suo corpo, non amerà il prossimo ma l'amico. Sarà un uomo libero, capace di dare a se stesso il bene e il male e di imporre sopra se stesso, come legge, la sua propria volontà. L'oltreuomo deve superare

---

<sup>15</sup> F. NIETZSCHE, „Also sprach Zarathustra, II: auf den glückseligen Inseln”, in *Nietzsche Werke*, VI/1, Berlin 1969, 106.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, I, fr. 2.

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, „Also sprach Zarathustra, Vorrede 3”, 8.

<sup>18</sup> F. NIETZSCHE, „Also sprach Zarathustra, Vorrede 4”, 11.

Dio, ma anche le conseguenze negative della sua morte. L'uomo deve creare dei nuovi valori. Questo s'intende dalla volontà di potenza: il nuovo uomo sarà *l'uomo forte, aquila che attacca a viso scoperto, il barbaro*. Sarà l'incaricato di fare *la grande politica*. *L'ultimo uomo*, invece, è l'uomo piccoletto, senza Dio, ma che non è riuscito neppure a superare il nulla. Non si pone ideali né illumina nessuna stella. È l'uomo odierno, piccolo borghese<sup>19</sup>.

L'eredità di Nietzsche, lo abbiamo già detto, è duplice: da un lato, i regimi totalitari fondati sulla potenza ed il volontarismo; dall'altro l'eredità del pensiero debole, del relativismo morale, del soggettivismo scettico di fronte ad ogni presunto valore o pretesa verità. Questa versione *light* del nichilismo – in realtà si tratta di un nichilismo non superato, di un Nietzsche a metà – sarà presente in molti scrittori del Novecento. I romanzi, le opere di teatro, i racconti del periodo tra le due guerre, sono popolati di personaggi perduti nell'esistenza, che non hanno punti fermi di riferimento e che si interrogano sulla finalità della vita, senza poter fornire una risposta valida.

In un breve racconto, intitolato *Un posto pulito, illuminato bene*, Ernest Hemingway (1899-1960) metteva sulle labbra di un cameriere spagnolo una preghiera nichilista:

Nada nostro che sei nel nada, nada sia il nome tuo. Il regno tuo nada. Sia la tua volontà nada in nada come in nada. Dacci questo nada il nostro nada quotidiano e nadaci il nostro nada come noi nadiamo i nostri nada e non nadarci in nada ma liberaci dal nada; pues nada. Ave niente pieno di niente, niente sia con te<sup>20</sup>.

I personaggi di Hemingway – soldati, pugili, cacciatori, toreri – non riescono mai a finire una preghiera e si identificano con la loro forza e con la loro volontà di potenza. Ma alla fine vengono sconfitti da un destino assurdo e cieco, come gli squali che divorano il pesce nel suo celebre racconto *Il vecchio e il mare*. La parabola esistenziale di Hemingway finirà con il suicidio.

Contemporaneamente, nelle sue prime opere, *Heidegger* considera l'uomo come un *Sein-zum-Tode*, un essere-per-la-morte. L'uomo è gettato nell'esistenza, in mezzo ad un mondo di oggetti. L'esistenza umana è un continuo fare progetti, che finiscono inesorabilmente con la morte. In questo senso, la comprensione di se stessi è il cogliere che l'esistenza umana è una totalità finita. Liberarsi dalla morte significa capire che la morte pone un punto finale, ultimo, definitivo ai nostri progetti esistenziali. La consapevolezza

---

<sup>19</sup> L'ultimo uomo, contrapposto al superuomo, appare come modello antropologico di un nichilismo non superato, e da questa prospettiva lo si può considerare come rappresentante di una delle versioni del nichilismo contemporaneo. Cf. L. ROMERA, „Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger a un bivio”, *Acta Philosophica* 4/2 (Roma 1995) 263-264.

<sup>20</sup> E. HEMINGWAY, *I quarantanove racconti*, O. Mondadori, Milano 1988, 364. „Nada” significa in spagnolo nulla.

della finitezza umana porta ad una vita autentica che non si disperde nell'esterno, nel mondo degli oggetti. La tecnologia contemporanea, con la sua brama di dominare il mondo, da questa prospettiva, è un nichilismo, giacché ci distrae dalla considerazione del dato ineluttabile: la morte. Ma la stessa morte smette di essere un fatto ineluttabile nel momento in cui diventa la scelta di noi stessi: „quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più acutamente la comprensione penetra nelle possibilità in quanto *impossibilità dell'esistenza in generale*”<sup>21</sup>. Come scrive Pietro Prini,

il „non ancora” della nostra morte non viene *dopo*, come il „non ancora” della luna piena viene dopo l'ultimo quarto di luna o quello della maturazione viene dopo l'acerbità del frutto, ma è già da sempre presso di noi, costitutivo dall'essere che ci è proprio. Ciascuno porta dentro di sé, matura inesorabilmente in sé la propria morte. Heidegger, alla maniera di Omero, chiama perciò gli uomini „i mortali” (*die Sterblichen*), perché, conformemente alla nostra essenza, „in tanto siamo, in quanto abitiamo in vicinanza della morte” (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, 186)<sup>22</sup>.

Abbiamo citato uno scrittore ed un filosofo, adesso è il turno di un intellettuale che si colloca tra la filosofia e la letteratura: *Albert Camus (1913-1960)*. Camus parte dalla constatazione del non senso della vita quotidiana, che produce stanchezza e noia. Bisogna prendere distanza dalla vita ordinaria, per poterne capire la sua assurdità. Questo estraniarsi produce l'angoscia di percepire la vita come nient'altro che il cammino verso la morte. Ma l'opera di Camus non gira attorno alla morte, bensì all'assurdità della vita. L'unico problema filosofico serio è stabilire se vale la pena vivere la vita. Due risposte a questa domanda sono sbagliate: il suicidio e la speranza. La prima soluzione non è valida, perché con il suicidio facciamo scomparire la luce che ha scoperto l'assurdità della vita, cioè la nostra coscienza lucida, l'unica cosa che deve essere protetta e sviluppata. Nemmeno la speranza è una soluzione, perché presuppone l'esistenza di un Dio ordinatore dell'Universo, mentre il mondo ci dimostra il disordine e l'assurdità. La speranza è un suicidio morale che porta alla morte della coscienza lucida. L'unica risposta possibile è la ribellione. L'uomo in rivolta, è l'uomo che ha scoperto la futilità della vita e che aiuta gli altri a scoprirla.

Questo atteggiamento esistenziale si manifesta nella sua opera *Le mythe de Sisyphe*. Partendo da questa figura mitologica greca – Sisifo deve portare una pietra fino alla vetta di un monte, ma una volta arrivato alla vetta, la

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1979, 393.

<sup>22</sup> P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma 1989, 97. Sul nichilismo di Heidegger cf. L. ROMERA, „Assimilare la finitezza...”, 267-283.



pietra cade, e Sisifo deve scendere e risalire eternamente –, Camus propone il problema centrale dell'uomo moderno:

proprio nel momento in cui Sisifo riconosce senza senso e inutile il suo eterno riportare in alto la pietra rotolata al fondo, proprio e solo in quel momento comincia l'autentica vita umana. Il riconoscere l'assurdo non è la fine, ma il principio; il problema dell'uomo consiste nel dare – malgrado e dopo questa conoscenza – valore e dignità alla vita, senza sottrarsi all'assurdo, senza tentarne evasive pseudospiegazioni nel ricorso a una fede religiosa, bensì affrontandolo e superandolo. In breve: sofferenza, lavoro, fatica, aporeticità – proprio queste realtà, il loro senso e il loro valore: questo si tratta di riconoscere, a questo di dir di sì<sup>23</sup>.

Con Camus la crisi della cultura della Modernità arriva a uno dei suoi momenti paradigmatici. Senza il riferimento alla Trascendenza, la vita umana cade nell'assurda opacità di un periodo di tempo destinato alla morte. I valori che ancora sono presenti nel suo umanesimo rischiano di scomparire per mancanza di radici. Più coerente sarà Jean-Paul Sartre, il quale trarrà dal suo nichilismo conseguenze antropologiche che, malgrado siano da lui stesso definite umaniste, sono la negazione filosofica della dignità dell'uomo: l'essere è il troppo, la vita è una passione inutile, l'inferno sono gli altri.

Secondo Possenti, il nucleo più profondo del nichilismo sarebbe quello teoretico, cioè l'impossibilità di conoscere la verità. Nichilismo e morte della metafisica sarebbero lo stesso evento. Se il nichilismo per Nietzsche è la scomparsa della finalità e del senso, la mancanza di una risposta alla domanda sul perché, questo atteggiamento anche gnoseologico porta alla presa di coscienza della fine della nozione di verità come adeguazione alla realtà. Il nichilismo contemporaneo si estende persino all'ambito della conoscenza scientifica, che durante il secolo XIX era considerato la roccaforte delle certezze.

Possenti mette in stretto rapporto anche alcune correnti dell'ermeneutica ed il decostruzionismo con il nichilismo teoretico. Per alcuni esponenti della cosiddetta *ermeneutica di sinistra* (Gianni Vattimo, ad esempio) non c'è verità, ma solo interpretazioni di testi, di simboli, determinati dal contesto storico. La metafisica come conoscenza della verità dell'essere viene qualificata di arrogante: il rapporto conoscitivo con l'essere è il paradigma della violenza<sup>24</sup>. Per Vattimo, la molteplicità delle interpretazioni arriva al „dissolversi dell'idea stessa di realtà”. A differenza di altre correnti ermeneutiche,

<sup>23</sup> L. KAHN, *Letteratura e crisi della fede*, 215.

<sup>24</sup> Cf. V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*, Armando, Roma 1995, 117.

quella antitrascendentalistica nega qualsiasi fondamento alla realtà. La configurazione *babelica* del mondo precipita l'ontologia nel non senso<sup>25</sup>.

Questo depotenziamento dell'intelletto, conseguenza del nichilismo teoretico, arriva al punto più basso con i decostruzionisti: l'uomo è un'invenzione della fine del XV secolo, ma dopo il nichilismo e la svalutazione di tutti i valori, la fine dell'uomo sta per arrivare:

A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione – scrive Foucault –, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità..., a tutte queste forme di riflessioni maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè in parte, silenzioso<sup>26</sup>.

L'esito così radicale del nichilismo contemporaneo si può spiegare a partire dall'atmosfera culturale creata dai cosiddetti „maestri del sospetto”. Infatti, Marx, Nietzsche e Freud concepiscono il soggetto umano non come originario e reale, ma come derivazione necessaria di forze non razionali che si trovano dietro ad ogni manifestazione umana. Di fronte ad ogni fenomeno umano bisogna scoprire „cosa c'è dietro”. Come osserva Buttiglione, per questi pensatori,

il soggetto e la coscienza non sono affatto dei fenomeni originari. Essi sono piuttosto un effetto di un insieme di fenomeni economico-sociali (Marx), pulsionali (Freud) ed in senso lato del risentimento (Nietzsche). L'uomo, in altre parole, non è un punto di partenza originario ma frutto del divenire<sup>27</sup>.

La perdita della consistenza reale del soggetto è la conclusione paradossale della pretesa attribuzione di autonomia assoluta alla creatura umana. Dalla morte di Dio si arriva alla morte dell'uomo.

### *b) L'altra Modernità: l'apertura alla trascendenza*

Di fronte alla tragedia della Prima Guerra Mondiale si aprivano diverse strade per lo spirito umano. In molti si resero conto che si trattava di una crisi di valori. In quegli anni si verificò un movimento di avvicinamento al religioso, alla trascendenza. Ci furono conversioni al cattolicesimo o ad altre confessioni cristiane da parte di alcuni intellettuali occidentali (T.S. Eliot, G.K. Chesterton, J. Maritain, G. Marcel, N. Berdiaeff, E. Waugh, S. Undset, ecc.), originate in parte dal rifiuto dell'essenza delle ideologie moderne,

<sup>25</sup> Cf. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994. Cf. anche F. BOTTURI, „Immagine ermeneutica dell'uomo”, in *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, ed. I. Yarza, Armando, Roma 1996, 77-94.

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, 368.

<sup>27</sup> R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, Dino, Roma 1991, 23-24.

cioè l'affermazione dell'autonomia assoluta dell'uomo<sup>28</sup>. Ci furono correnti filosofiche che „ossigenarono” l'atmosfera chiusa del positivismo, dell'idealismo e del materialismo decimononico, quali lo spiritualismo (Bergson), il personalismo (Mounier, Guardini, Wojtyła), la filosofia dell'azione (Blondel), il neotomismo (Maritain, Gilson, Fabro); altri proposero „filosofie dei valori” come tentativi per arginare la decomposizione sociale e spirituale dopo la Grande Guerra (M. Scheler, N. Hartmann); contemporaneamente, alcuni storici guardarono al passato per trovarvi punti di riferimento che potessero servire per costruire sulle macerie della guerra (W. Jaeger, J. Huizinga, H. Belloc, C. Dawson)<sup>29</sup>.

Caratteristica comune di questi critici è il rendersi conto che la causa ultima della crisi era una sbagliata concezione della natura umana. Se l'affermazione assoluta dell'autonomia dell'uomo, con la sempre più generalizzata libertà di coscienza – la coscienza non avrebbe nessun parametro oggettivo con cui misurarsi, e quindi rimane completamente libera e padrona di sé –, portò allo scontro tra milioni di uomini, era forse perché l'uomo non è un individuo assolutamente autonomo, o perché le diverse nazioni, idolatrate dal nazionalismo, in realtà non incarnano i valori più alti.

Questa apparizione così variegata di correnti culturali e filosofiche aperte alla trascendenza non è stato soltanto un fenomeno congiunturale. Lungo la Modernità, il pensiero aperto si sviluppò in molti modi, percorse diversi sentieri. Basti pensare a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolò Cusano nel Rinascimento italiano; Tommaso Moro, Juan Luis Vives e Erasmo da Rotterdam nell'Umanesimo; Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Francisco Suárez nella Seconda Scolastica; Pascal e Vico nell'epoca di razionalismo. L'Ottocento, il secolo di Marx e di Nietzsche, è anche il secolo di Kierkegaard e di Dostoevskij. Il pensatore danese, in rapporto dialettico con l'idealismo hegeliano, trova la pienezza del singolo non nell'affermazione

<sup>28</sup> Cf. F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS, Paris 1998; J. PEARCE, *Literary Converts*, Harper Collins, London 1999.

<sup>29</sup> Anche Karl Jaspers tenterà di contribuire alla risoluzione della crisi della cultura della Modernità attraverso lo sguardo verso il passato. Nella prefazione alla sua opera incompiuta *I grandi filosofi*, scritta nel 1957, affermava: „Di fronte a una catastrofe mondiale che minaccia la stessa esistenza degli uomini, abbiamo oggi la possibilità di assimilare, sulla base del sapere storico, le grandi esperienze del pensiero e di tradurle in forze presenti. Oggi vorremmo coscientemente conoscere il patrimonio spirituale a cui dobbiamo partecipare, perché in esso parlano le potenze di ordini e di modelli eterni. Non sappiamo se la nostra assimilazione della filosofia, una volta che sia penetrata nei popoli, aiuti a superare il periodo della catastrofe o se ne renda solo capaci alcuni individui di sopportare chiaramente ciò che avviene e di mantenersi nella dignità di una libertà trascendentemente fondata. Sappiamo solo che per millenni i filosofi hanno percorso la via che conduce alla ragione più profonda e che insieme ad essi vorremmo arrivare ad immetterci su questa via” (K. JASPERS, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, 120).

dell'autonomia assoluta dell'uomo, ma nel riconoscimento della sua fondazione trascendente: „Mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che lo ha posto”<sup>30</sup>, cioè nella Potenza divina. Mentre che l'individuo che ha una pretesa di auto-fondazione assoluta finisce necessariamente nella disperazione, considerata da Kierkegaard la malattia mortale della cultura contemporanea.

Dostoevskij, da parte sua, è consapevole delle conseguenze della perdita della trascendenza, come lo era Nietzsche, però attraverso la sua opera apre le porte alla necessità della Redenzione. Per l'autore dei grandi romanzi russi, se non si ammette la trascendenza, la vita aldilà della morte, non c'è più morale né differenza tra il bene e il male. Lasciamo parlare uno dei fratelli Karamazov:

se distruggete nell'uomo la fede nella propria immortalità, subito si inaridirà in lui non solo l'amore, ma anche qualsiasi forza vitale capace di perpetuare la vita nel mondo. E non basta: allora non ci sarà più niente di immorale, tutto sarà permesso, perfino l'antropofagia. Ma non basta ancora: egli conclude affermando che per ogni singolo individuo, come noi adesso per esempio, il quale non creda né in Dio, né nella propria immortalità, la legge morale naturale deve trasformarsi subito nel perfetto opposto dell'antica legge religiosa, e l'egoismo, portato anche fino al delitto, deve essere non solo permesso all'uomo, ma addirittura riconosciuto come la soluzione necessaria, la più ragionevole, e direi la più nobile, nelle sue condizioni<sup>31</sup>.

La perdita dell'orizzonte trascendente produrrebbe un crollo dei valori morali. Secondo il personaggio dostoevskiano, la mancanza di fede nell'aldilà approda nel nichilismo. Ma non è un esito scontato: l'ultima parola l'avranno i seguaci di Cristo. I ragionamenti nietzscheiani e dostoevskijani sono molto simili, ma mentre il tedesco muore pazzo annunciando il superuomo, lo scrittore russo passa all'eternità pieno di speranza.

Sarebbe troppo lungo elencare le manifestazioni culturali di apertura alla trascendenza durante il ventesimo secolo. Più interessanti che i contenuti teorici sono le storie di conversione – religiosa o intellettuale – di tanti pensatori: un Maritain positivista proclive al suicidio, che scopre un nuovo mondo nello spiritualismo di Bergson e nella poesia cristiana di Léon Bloy; un Marcel scettico e idealista che trova la fede quando si interroga sugli scomparsi della Prima Guerra Mondiale, aprendosi al mistero dell'essere; un Chesterton che si riempie di gioia nello scoprire che la sua filosofia del buon senso e dell'etica delle fiabe per bambini coincide con il Credo degli apostoli; un Dawson che arriva alla Chiesa Cattolica dopo aver letto, paradossalmente,

<sup>30</sup> S. KIERKEGAARD, „La malattia mortale”, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1973, 627.

<sup>31</sup> F. DOSTOËVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, I<sup>a</sup> parte, II, 5.

lo scienziata Harnack; Gilson, che si sorprende con i tesori della *philosophia perennis* studiando i testi del razionalismo cartesiano.

In molti di questi casi, si trattò di un autentico ritorno a casa. Emblematica è la prima pagina di *Ortodossia*, di Chesterton. Lì, l'inglese racconta di un navigatore che partendo dall'Inghilterra è deciso a fare un lungo viaggio per scoprire le bellezze delle isole tropicali. Dopo alcune settimane, arriva ad un'isola molto bella. Gli piace moltissimo, ma gli risulta familiare. Poco dopo, il navigatore si rende conto che era tornato in Inghilterra. Chesterton utilizza quest'immagine per spiegare il suo percorso spirituale: dopo tanto cercare in scuole e gruppi alla moda una verità per la quale vivere, si rende conto che la verità si trovava lì, accanto alla porta di casa sua: era il cristianesimo, il vecchio Credo degli apostoli.

Ma apertura alla trascendenza non è soltanto un'affare di libri e di scuole filosofiche. L'umanità ha sempre avuto delle spie dell'eternità in mezzo al mondo, anche in mezzo alla Modernità secolarizzata, disincantata e nichilista. Queste spie sono i santi, chiamati da Giovanni Paolo II „esperti in umanità”. Sono testimonianze di luce nelle case buie delle ideologie: Alfonso Maria de Liguori tra i *philosophes* razionalisti, il santo curato d'Ars tra i piccoli borghesi del Secondo Impero, Padre Damiano tra i lebbrosi, vittime dell'imperialismo europeo a Molokai, nel sud Pacifico, il Cardinale Newman nel liberalismo decimononico, tutta la schiera di martiri del nazismo – Massimiliano Kolbe, Edith Stein e tanti altri –, del marxismo in Russia, in Spagna, in Messico, Josemaría Escrivá nella società materialista e agnostica del XX secolo, Madre Teresa di Calcutta nel mondo pervaso dalla cultura della morte. Tutte queste persone manifestano esistenzialmente la presenza della Trascendenza in un modo molto più efficace delle teorie, perché più autentico e attraente, perché è testimonianza di vita.

La cultura contemporanea è ambivalente. Come ogni epoca storica, nel campo del mondo c'è buon grano e zizzania. Scrive Giovanni Paolo II:

questa parabola può essere assunta a chiave di lettura di tutta la storia dell'uomo. Nelle varie epoche e in vario senso il „grano” cresce insieme alla „zizzania”, e la „zizzania” insieme al „grano”. La storia dell'umanità è il „teatro” della coesistenza del bene e del male. Questo vuol dire che, se il male esiste accanto al bene, il bene però persevera accanto al male, per così dire, sullo stesso terreno, che è la natura umana. Questa, infatti, non è stata distrutta, non è divenuta completamente cattiva, nonostante il peccato delle origini. La natura ha conservato una sua capacità di bene, come dimostrano le vicende che si sono susseguite nelle varie epoche della storia<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Memoria ed Identità*, Rizzoli, Milano 2005, 25.

Nei tanti deserti contemporanei, deserti esteriori provocati dai deserti interiori – cito Benedetto XVI – ci sono motivi per la speranza, perché la Trascendenza ha voluto diventare immanenza, perché il Dio completamente trascendente è in realtà l'*Emmanuele*, Dio con noi. Non siamo soli – mi rifaccio un'altra volta al Romano Pontefice: in mezzo a questo mondo popolato da baracche ideologiche c'è sempre una casa, con le porte e le finestre aperte. Una casa con una soglia che bisogna varcare. Per dirla con uno dei più grandi testimoni della trascendenza del mondo contemporaneo, Giovanni Paolo II, bisogna varcare la soglia della speranza. Finisco con le ultime parole dell'ultimo libro di Giovanni Paolo II: „Nell'amore che ha la sua sorgente nel cuore di Cristo sta la speranza per il futuro del mondo”<sup>33</sup>. Tocca a noi dare ragione della nostra speranza.

---

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Memoria ed Identità*, 200.