Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Critica della teologia democratica in Nicolás Gómez Dávila

Relatore
Ch.mo Prof. Paolo Pagani

Correlatore
Ch.mo Prof. Giulio Azzolini

Laureando
Alberto Giuseppe Pilotto
Matricola 974128

Anno accademico
2019/2020

Nota sulle abbreviazioni

Per comodità nel citare il testo faremo ricorso a delle abbreviazioni che indichino con l'iniziale maiuscola del titolo del testo, in numero romano il volume (se più di uno), in numero arabo la pagina. Così, le abbreviazioni saranno:

N = *Notas*, Messico, 1954, edizione non commerciale; ora in *Notas*, ed. a cura di F. Volpi, Villegas Editores, Bogotà 2003.

T = *Textos I*, Editorial Voluntad, Bogotà 1959, edizione non commerciale; nuova ed. Villegas Editores, Bogotà 2002.

E, I/E, II = *Escolios a un texto implícito I/II*, 2 voll., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotà 1977.

NE, I/NE, II = *Nuevos escolios a un texto implícito I/II*, 2 voll., Procultura, Bogotà 1986.

SE = *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotà 1992.

D = *De iure*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», LXXXI (1988), pp. 67-85.

R = *El reaccionario auténtico*, in «Revista de la Universidad de Antioquia», CCXL (1995), pp. 16-19.

INTRODUZIONE

> L'esplorazione letteraria del continente latino-americano, forse paga dei talenti scoperti e immessi con successo nel circolo della *world literature*, ha dimenticato cammin facendo qualche gemma preziosa. La più luminescente di queste, e scandalosamente trascurata, è l'opera di Nicolás Gómez Dávila.[1]

Così esordiva Franco Volpi nella prefazione alla prima traduzione italiana dell'opera gomezdaviliana, pubblicata da Adelphi esattamente vent'anni fa.

La biografia di questo autore si può tracciare brevemente: Nicolás Gómez Dávila nasce a Santa Fé di Bogotà nel 1913, figlio di una famiglia dell'alta borghesia colombiana. Suo padre è banchiere, proprietario terriero e di una fabbrica di tappeti. Ciò permette al figlio, come da tradizione dell'aristocrazia bogotana, di formarsi in Europa: dal 1919 al 1936 si trasferisce a Parigi in un collegio benedettino, dove ha occasione di ricevere «una formazione umanistica di prim'ordine»[2]. Qui sicuramente dev'essere nata la sua incrollabile fede cristiana e il suo amore per la cultura europea tradizionale. Durante questi anni impara, oltre alle lingue classiche, anche inglese, francese, tedesco, italiano, portoghese. Successivamente tornerà in Colombia, dove rimarrà nella *hacienda* di famiglia per tutta la vita – salvo un viaggio in automobile per tutta l'Europa con la moglie nel 1949 – uscendo raramente e ricevendo piuttosto gli amici per conversare. Tra questi: Franzisco Pizano de Brigard, Mario Laserna Pinzón, Álvaro Mutis, Martin Mosebach. L'enorme fortuna familiare gli permise di rimanere al di fuori dagli affari, dedicando tutto il suo tempo allo studio nella biblioteca di trentamila volumi, rigorosamente in lingua originale, che lui stesso aveva messo assieme. Da queste letture nascono gli aforismi e scolii che andranno poi a comporre la sua ampia produzione. Ebbe così il modo di vivere una vita appartata, uscendo solo per recarsi alla chiesa del convento francescano che si trovava sulla stessa via di casa sua, e al Jockey Club di Bogotà, di cui fu presidente. Rifiutò molti ruoli istituzionali elevati che gli vennero proposti, tra cui quello di primo consigliere del presidente

[1] F. Volpi, *Un angelo prigioniero nel tempo*, postfazione a N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001, p. 159.
[2] F. Volpi, *Introduzione* a N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, Adelphi, Milano 2007, p. 12.

colombiano Alberto Lleras Camargo, e successivamente la nomina di ambasciatore a Londra. Si tenne comunque sempre distante dalla vita politica, pur sostenendo Camargo e il Partito Liberale Colombiano contro la dittatura di Pinilla, e rifiutò anche la carriera accademica, non laureandosi mai, nonostante l'amicizia stretta con i suddetti Pizano de Brigard e Laserna Pinzón, che erano stati tra i fondatori dell'Università delle Ande di Bogotà.

La sua vita appartata e lo scarso interesse da lui sempre mostrato per la diffusione delle proprie opere hanno fatto in modo che la sua produzione fosse poco nota in vita, nonostante fosse conosciuto in Germania da Martin Mosebach, che fece un viaggio apposito in Colombia per conoscerlo, da Ernst Jünger, che in una sua lettera citata da Volpi lo definiva «una miniera per amanti del conservatorismo», e da Gabriel García Marquez, che affermò: «se non fossi comunista, penserei in tutto e per tutto come lui». Dopo la sua morte, la sua opera corse il rischio di essere dimenticata, se non fosse stato per l'enorme lavoro di Franco Volpi, che si fece curatore di una nuova edizione della sua intera produzione in Colombia, e che lo introdusse in Italia, dove fu conosciuto da Giovanni Cantoni, Alfredo Cattabiani[3], Emanuele Severino[4], Giovanni Reale, Marco Tangheroni[5]. La sua influenza non si può dire essere pesante, nonostante la sua opera sia circolata in Germania sin dalla fine degli anni '80 tra autori come Robert Spaemann, Martin Mosebach, Botho Strauß, Reinhart Maurer.

Ciò che tenteremo di fare in questo lavoro è dunque cercare di gettare ulteriore luce sulla sua opera. Cercheremo di levargli di dosso quell'etichetta di reazionario e conservatore cattolico che acriticamente gli è stata affibbiata e che troppo spesso pregiudica la vera comprensione del suo pensiero. Proveremo infine a mostrare come dietro all'apparente asistematicità del suo pensiero e del suo stile si nasconda in realtà un'architettura ben ragionata.

[3] A. Cattabiani, *Gómez Dávila, il Pascal colombiano che rifiutò il pensiero «corretto»*, in «Avvenire», 12 maggio 2001.
[4] E. Severino, *Gómez Dávila, l'universo visto in sogno*, in «Corriere della Sera», 6 maggio 2001.
[5] M. Tangheroni, *Sulla storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, SugarCo, Milano 2008.

Ciò che pervade la sua opera, è una costante ed intransigente critica alla modernità democratica, la quale, nei suoi esiti, ha creduto di giungere alla negazione della metafisica, presentandosi in realtà solamente come una "metafisica perversa". Possiamo dunque collocare Gómez Dávila all'interno del solco di coloro che nel XX secolo si sono opposti a questo misconoscimento della metafisica, riaffermandone l'indefettibile esigenza, e che ha i suoi maggiori rappresentanti proprio nella nostra tradizione italiana: Spaventa, Gentile, Bontadini, Severino.

Ed è proprio dal riconoscimento dell'impossibilità di farla finita con i discorsi metafisici e religiosi che prende avvio la critica gomezdaviliana alle moderne democrazie. La democrazia, come ogni altra forma costituzionale, non si caratterizza semplicemente come una forma politica, ma è informata da delle "opzioni religiose", ossia da degli assunti di tipo religioso intorno all'uomo e al mondo, anche nel caso in cui essa si dichiari laica o atea. La democrazia è essa stessa una religione, nello specifico una religione antropoteista. Per svelare le contraddizioni democratiche, dunque, è necessario andare a vedere quali siano questi assunti religiosi che la informano e che Gómez Dávila rifiuta esplicitamente.

In questo modo, sarà possibile inserire la democrazia al proprio posto all'interno della modernità, anche secondo le sue giustificazioni teoretiche, oltre che dal punto di vista politico. Si vedrà infatti come i fondamenti teoretici e teologici della democrazia vengano via via affinati lungo il percorso filosofico della modernità. Qui, man mano che viene meno l'orizzonte metafisico-religioso della tradizione occidentale, prende piede una visione del mondo antropocentrica che considera l'uomo e la sua soggettività come nuova divinità, fino a culminare nelle rivoluzioni che chiudono l'età moderna, e nella contrapposizione – in realtà solo apparente – tra capitalismo liberale e totalitarismi, che in realtà si mostrano animati dalla stessa concettualità teologico-politica.

PARTE I – GENESI DELL'ANTROPOTEISMO

Capitolo I – Il reazionarismo di Nicolás Gómez Dávila

Uno dei pochi aggettivi con cui Nicolás Gómez Dávila è solito qualificarsi, e a cui fa ricorso costantemente in tutta la sua opera, è quello di *reazionario*. Certamente non si tratta di una mossa commerciale, se, come afferma spiritosamente Armando Plebe, «una facile statistica troverebbe più numerosi gli individui disposti a confessare d'avere violentato entrambe le nonne (anche se non è vero) di quelli disposti ad affermare di essere reazionari»[6]. E forse proprio l'essere stato etichettato come cattolico e reazionario – e con queste etichette sono venute quelle che solitamente la *vulgata* accompagna loro: conservatore, tradizionalista, elitista e via dicendo – è la causa principale del discredito e del successivo oblio che la sua opera ha subito.

Sarebbe però un errore, data la sua scelta di definirsi reazionario, includerlo acriticamente – cioè senza andare a fondo della sua opera scoprendone le particolari motivazioni – in quella schiera di pensatori che solitamente vanno dai tradizionalisti ai conservatori (e neo-conservatori)[7], dai controrivoluzionari ai romantici, dai legittimisti ai controilluministi; insomma, in quell'insieme che comprende scrittori eterogenei come Edmund Burke, François-René de Chateaubriand, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, Carl Schmitt, Charles Maurras, Alexis de Tocqueville, Hyppolite Taine, Jacob Burckhardt, ecc. Come vedremo, egli fu sicuramente in larga parte influenzato da tutti questi autori, ma il suo reazionarismo non si configura alla maniera di un

[6] A. Plebe, *Filosofia della Reazione*, Rusconi, Milano 1971, p. 13.

[7] A proposito di questa identificazione del reazionario con il conservatore: «Chi agisce opera nel mondo, chi reagisce cerca di frenare l'opera dell'uomo nel mondo. E dal momento che il termine reazione ha assunto la significazione non dello stimolo e del richiamo all'azione, ma dell'arresto dell'azione (di ogni azione) volta al cambiamento del mondo, reazione ha indicato sempre più interruzione e mortificazione dell'azione. L'identificazione, poi, sempre più frequente del termine reazione con il termine conservazione, ha avallato questa legge estendendola al terreno spirituale, ossia al dominio del pensiero. Il reazionario viene così posto sul terreno del conservatore, detentore di qualcosa, di poco conto, di gran conto, del privilegio, piccolo, grande, ad ogni costo, a tutti i livelli.» (A. Cammarana, *Teoria della reazione dialettica: filosofia del postcomunismo*, Gruppo parlamentare MSI-DN – Senato della Repubblica, Roma 1976, pp. 10-11).

radicale conservatorismo[8], come quando sostiene che «il reazionario non diventa conservatore se non nelle epoche che serbano qualcosa che è degno di essere conservato»[9], oppure che:

> Il reazionario, oggi, è l'antipode del conservatore.
> Ossia: del difensore della democrazia borghese di ieri contro la democrazia piccolo-borghese di domani.
> Però il reazionario non si aspetta nulla da una rivoluzione.
> Quando il tedio e lo schifo generano tempi propizi, la reazione non sarà banalmente rivoluzionaria, ma radicalmente metanoica.[10]

E questo perché, mentre nel XIX secolo la posizione conservatrice era ancora un ideale accettabile, in cui alcuni valori tradizionali potevano ancora essere salvaguardati, nella società del XX secolo di tali valori non è rimasto più niente, e il conservatorismo si configurerebbe quindi come un chimerico ricorso a strutture che non possiedono più nulla di concreto.

Tantomeno possiamo considerare Gómez Dávila affine a quelle correnti ideologiche reazionarie che nel XX secolo vengono accostate alla nascita dei totalitarismi nazionalisti di destra – tra i quali esponenti si possono annoverare Heinrich von Treitschke e Léon Degrelle. Il colombiano, anzi, si mostra avverso alle loro posizioni nazionaliste ed antisemite:

> L'antisemitismo è fermento democratico.
> Nella reazione, al contrario, si ramifica e si espande la nozione centrale del giudaismo: la nozione di creatura. [11]

Di più: la nozione di creatura, intesa come consapevolezza dell'insufficienza dell'uomo a se stesso, punto fermo delle critiche alla modernità di alcuni dei maggiori esponenti della corrente controrivoluzionaria – come Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés –, è centrale anche all'interno della critica del nostro autore al mondo moderno, colpevole di aver divinizzato l'uomo dimenticandone la *creaturalità*:

> Il pensiero progressista deriva dalla credenza nella nostra *Mündigkeit*.

---

[8] Cfr. M. Rabier, *Nicolás Gómez Dávila y el conservadurismo: semejanzas y divergencias*, in AA.VV. *Nicolás Gómez Dávila. Homenaje a centenario de su natalicio*, a cura di B. Piotrowski, Universidad de la Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Chía 2017.
[9] E, II, p. 52.
[10] E, II, p. 146.
[11] NE, II, p. 42. Come vedremo nel corso di questo lavoro, Gómez Dávila usa il termine "democratico" in senso deteriore, per indicare quell'insieme di dottrine e movimenti che lui definisce "antropoteisti", che divinizzano l'uomo togliendo di mezzo Dio. Intorno a questo errore fondamentale ruota la critica di Gómez Dávila alla democrazia come forma politica in cui l'uomo pretende di decidere autonomamente, in cui non si sente dipendente – creatura – da nessun'altra realtà trascendente.

> Il pensiero reazionario dalla coscienza della nostra *Kreatürlichkeit*.[12]

Come si vedrà in seguito in questo lavoro, Gómez Dávila rivede nella stessa essenza della democrazia moderna – quella *volontà generale e sovrana* che si fonda sulla divinizzazione dell'uomo, sulla sua assoluta autonomia – la causa dei totalitarismi dello scorso secolo, che ne rappresenterebbero lo stadio ultimo, contrariamente quindi alla comune *vulgata* per cui essi sarebbero stati motivati da fattori estrinseci alla modernità e da istanze reazionarie: «"Totalitarismo" è la realtà empirica della "volontà generale"»[13].

Gómez Dávila, infine, non può nemmeno essere identificato con un sostenitore della Restaurazione, di un concreto ritorno ad un ordine medievale:

> Il passato che il reazionario encomia non è epoca storica, ma norma concreta.
> Ciò che il reazionario ammira negli altri secoli non è la loro realtà sempre miserabile, ma la norma peculiare a cui disobbedivano.[14]

Né come un ritorno all'assolutismo[15]:

> Per definire correttamente il reazionario, ricordiamo che il primo reazionario della storia moderna non si pronunciò contro la Rivoluzione ma contro l'Assolutismo: Justus Möser.[16]

Gómez Dávila si mostra inoltre critico nei confronti dell'idea di una restaurazione delle strutture feudali prerivoluzionarie, ormai distanti da lui più di centocinquant'anni: «Ogni restaurazione inganna se stessa pensando che a riparare il corpo si resusciti l'anima»[17]. E anche se il suo ideale è proprio quello di «una società somigliante alla società che esistette nei tratti pacifici della vecchia società europea, dell'Alteuropa, prima della catastrofe demografica, industriale e democratica»[18], egli non è un nostalgico che brama un impossibile ritorno ad epoche passate, le cui concrete condizioni storiche, che ne permettevano l'esistenza, sono ormai scomparse; ma auspica un recupero di quei

---

[12] E, II, p. 252.
[13] NE, II, p. 33
[14] E, I, p. 162.
[15] L'assolutismo, anzi, è proprio il primo passo verso quella società moderna che Gómez Dávila denuncia, perché è la prima realtà a generarsi nel momento in cui lo Stato àvoca a sé la sovranità, assoluta per l'appunto, su ogni ambito della vita associata, disconoscendo ogni autorità proveniente dall'esterno ed estendendo il proprio dominio giuridico su ogni aspetto della vita degli individui.
[16] NE, I, p. 170.
[17] NE, II, p. 66.
[18] SE, p. 131.

modelli e di quelle consapevolezze i cui valori sono il frutto millenario della tradizione e della sapienza umana tramandata, che la modernità rivoluzionaria ha spazzato via, credendo di poterne fare a meno:

> Il reazionario non aspira a che si retroceda, ma a che si cambi di rotta.
> Il passato che ammira non è meta ma esemplificazione dei suoi sogni.[19]

Il suddetto tentativo, infatti, agli occhi del nostro autore, si realizzerebbe solamente con le stesse misure messe in pratica dal giacobinismo: con l'uso della forza bruta e arbitraria per instaurare il regime e poi con il Terrore per mantenerlo in piedi.

> Il reazionario che tenta di governare in tempi democratici svilisce i suoi principi imponendoli con metodi giacobini.
> Il reazionario non deve confidare in avventure ma aspettare una mutazione della mente.[20]

Ma dato che, come abbiamo visto, ogni tradizionale inquadramento tende e non rendere giustizia al filosofo colombiano, come dovremmo intendere positivamente il suo reazionarismo?[21] Per rispondere a questa domanda si tratta innanzitutto di scoprire quel *testo implicito* al cui *margine* sono annotati i suoi aforismi e i suoi scolii. In questo senso è necessario porre attenzione alle fonti che egli stesso considera appartenere, anche solo spiritualmente, al movimento reazionario[22].

Innanzitutto, alcune indicazioni ci vengono date dallo stesso Gómez Dávila, il quale annovera nel movimento reazionario anche autori e correnti intellettuali che, anacronisticamente, erano venuti prima della Rivoluzione francese e del movimento della Restaurazione, dalle cui frange radicali sarebbe nato ciò che fu poi chiamato *Reazione*. È questo il caso del mondo greco e in particolare di

---

[19] NE, II, p. 70.
[20] E, II, p. 381.
[21] Cfr. Ayuso Torres M., *Conservazione, reazione e tradizione. Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila*, in «Veritatis Diaconia», III (2017), pp. 21-40.
[22] Qui ci limiteremo a prendere in considerazione quegli autori e movimenti che Gómez Dávila annovera esplicitamente tra i reazionari. Una più completa trattazione delle fonti bibliografiche del pensiero dell'autore – famoso per la sua biblioteca personale di quasi 30.000 volumi – richiederebbe uno spazio più ampio. Per indicare un possibile approfondimento ci limitiamo a segnalare il lavoro di Michaël Rabier: *Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliograficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, «Revista Interamericana de Bibliotecología», XXXVI (2013), pp. 235-248.

Socrate[23] e Platone, cronologicamente i più lontani tra tutti quelli annoverati: «La Reazione comincia a Delfi»[24] e «In ogni reazionario Platone resuscita»[25].

È poi il turno di tre correnti intellettuali storiche, accomunate dalla loro ammirazione e il loro tentativo di recupero del passato, oltre che da una componente critica rispetto al loro tempo:

> Le tre grandi imprese reazionarie della storia moderna sono: l'umanesimo italiano, il classicismo francese, e il romanticismo tedesco.[26]

Umanesimo[27] che ha il suo massimo rappresentante nella figura di Petrarca – significativamente inserito in una delle sei epigrafi che aprono il primo volume dell'opera *Escolios a un texto implìcito* –; classicismo francese rappresentato, oltre che dalla scuola pittorica, anche dal teatro, e in particolare da Racine; quanto al Romanticismo[28], nella biblioteca sono significativamente presenti tutte le opere dei romantici tedeschi, che trovano molto spazio anche nella sua opera: Gómez Dávila ammirò quel movimento intellettuale e letterario per il suo tentativo di opporre la trascendenza alle idee illuministe, animato politicamente dall'ammirazione per il mondo medievale e la sua spiritualità:

> Da Blake, Wordsworth e il romanticismo tedesco in poi, la poesia moderna è una cospirazione reazionaria contro la desacralizzazione del mondo.[29]

Gómez Dávila, infine, si spinge fino a considerare come reazionario anche un campione dell'Illuminismo:

> Rousseau: dalla ragione alla sensibilità, dal generale all'individuale, dall'oggettivo al soggettivo, dal valore impersonale al valore personale, dal fare all'essere.
> Festeggiamo che i democratici innalzino statue a questo reazionario.[30]

---

[23] E, I, p. 19.
[24] NE, II, p. 12.
[25] E, I, p. 178.
[26] E, I, p. 304. Andando al di là della comune contrapposizione tra romanticismo e classicismo, Gómez Dávila scriverà: «Ci sono spiriti classici e spiriti romantici, però la bellezza non è né romantica né classica» (N, p. 295); «Di solito si dimentica che il contrario di romantico non è classico ma imbecille» (E, I, p. 95); «Uomo colto è colui che riesce ad assestare, sulle colonne simmetriche del classicismo francese e del romanticismo tedesco, un architrave greco» (E, I, p. 450); e infine: «L'autentico classicismo trascende il tradizionale antagonismo classico-romantico» (SE, p. 119).
[27] «Ringiovanire le idee appassite è compito dell'umanista. […] Ogni vestigio di un passato abolito è di un valore infinito per certe anime devote» (N, pp. 43-44).
[28] «Il romanticismo è il balbettio adolescente della reazione; la reazione è la dizione adulta del romanticismo.» (NE, I, p. 100).
[29] E, I, p. 163.
[30] E, I, p. 290. Ed anche: «Rousseau è il primo che rifiuta il programma intellettualista, tecnicista, urbano della borghesia invadente, dalle stesse file borghesi, dalla stessa colonna dell'assalto» (E, I, p. 185).

Nonostante le teorizzazioni politiche del filosofo di Ginevra non siano quasi per nulla in linea con quelle gomezdaviliane[31], la sua *forma mentis* e la sua comprensione dell'interiorità umana sono proprio quelle che il nostro autore ammira e afferma, e di cui denuncia l'assenza nel mondo moderno e contemporaneo.

Insomma, il movimento reazionario, per come viene inteso da Gómez Dávila, si estende per tutto l'arco della storia. Ed è proprio da alcuni dei movimenti reazionari che sono nate delle nozioni fondamentali per comprendere l'uomo:

> Poiché nemmeno il male stesso è puro sulla terra, ciascuna delle tre ondate democratiche ha portato all'uomo una nozione più chiara, la prima dell'anima, la seconda del dio trascendente, la terza della storia.
> Platonismo, teologia alessandrina, romanticismo.[32]

Di queste ondate democratiche tratteremo più approfonditamente nei seguenti capitoli, ma vale la pena anticipare di cosa si tratti. Innanzitutto, l'ondata della democrazia ateniese, contro il cui disordine Platone oppose l'ordine dell'anima[33]; in secondo luogo l'ondata gnostica, cui si oppose la teologia alessandrina come teologia del dio trascendente; in terzo luogo, l'ondata moderna, che Gómez Dávila vede come un neo-gnosticismo, fondato su una filosofia della storia, cui il romanticismo si oppone[34].

Proprio sulla diversa concezione della storia è fondata la posizione reazionaria che Gómez Dávila descrive in uno dei suoi pochi saggi, *El reaccionario auténtico*, pubblicato dopo la sua morte. Qui l'autore indica una netta contrapposizione tra la categoria del progressista e quella del reazionario. La figura del progressista è presa in considerazione nelle sue due varianti di progressista *radicale* e progressista *liberale*, a seconda della prospettiva storica che essi professano. Ciò che del reazionario,

---

[31] Un punto di contatto nelle idee politiche dei due è la comunità ideale del *Kleinstaat* del Sacro Romano Impero, che sia Gómez Dávila che Rousseau vedono come incarnazione di un ordine reale, concretamente governabile, e non meramente legale e astratto, come le leviataniche nazioni moderne, che non riescono a render conto delle particolarità locali.

[32] NE, II, p. 15.

[33] Si veda a riguardo il libro VIII della *Repubblica* per una sintomatologia e una fenomenologia del mondo politico ancora attuali.

[34] Nicolás Gómez Dávila in questo senso si pone sulla scia di Eric Voegelin, di cui conobbe l'opera. A Voegelin si deve la principale ricostruzione della teologia politica gnostica moderna: egli pone all'origine del neo-gnosticismo moderno proprio una filosofia della storia, quale quella di Gioacchino da Fiore (cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968, pp. 181-82).

infatti, turba entrambi i tipi di progressista è la sua *condanna* della società progressista ma nello stesso tempo la sua *rassegnazione* alla realtà storica che assegna ad essa il predominio.

Il progressista radicale – che può identificarsi con il sostenitore di una interpretazione marxista della storia – è colui che è convinto della razionalità e della conseguente necessità inevitabile del processo storico – insomma, il suo è essenzialmente un determinismo storico. Qui l'imperativo etico sta nella possibilità di agire nel senso escatologico della storia, facendo coincidere la ragione individuale con la ragione del mondo:

> Per il progressista radicale, quindi, condannare la storia non è soltanto un'impresa vana, ma anche un'impresa stolta. Impresa vana, perché la storia è necessità; impresa stolta, perché la storia è ragione.[35]

Per il progressista liberale, invece, la storia è pura contingenza, quel processo dove la libertà umana, che è l'essenza della ragione, realizza se stessa. Non è qui presente alcun imperativo etico dato a priori, ma è piuttosto la libertà umana a darlo a se stessa. La storia, dunque, è prodotto delle decisioni della volontà libera, e si comporta in conformità con i postulati della ragione umana, da cui è creata e plasmata: «Per il progressista liberale, dunque, rassegnarsi alla storia è un atteggiamento immorale e stolto. Stolto, perché la storia è libertà; immorale, perché la libertà è la nostra essenza»[36]. Ma, continua Gómez Dávila, «progressismo radicale e progressismo liberale elaborano visioni parziali. La storia non è né necessità né libertà, ma la loro integrazione flessibile»[37]. Questa affermazione apre la questione della discrepanza tra il corso necessario delle leggi della natura e l'assenza di omologhe leggi che regolino il corso della storia: ciò che causa questa discrepanza è appunto la *libertà*. Secondo il filosofo colombiano, infatti, l'uomo si smarca dalla sua condizione semplicemente animale nel momento in cui pone dei limiti ai propri istinti tramite la scoperta di un plesso di valori che ordinano il suo comportamento in maniera difforme dalle mere esigenze biologiche:

[35] R, pp. 16-19.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.

> L'intelligenza prolunga potenze biologiche, e trapassa la frontiera del recinto animale solo quando presenze assiologiche svalorizzano le sue mete naturali e la sottomettono a una nobile servitù, nella quale la ragione prende vita.[38]

Detto altrimenti: «Tra l'animale e l'uomo non c'è altra barriera che una palizzata di tabù»[39].

Se dalla storia del progressista radicale nascono i *lager* e i *gulag*, come soluzioni per coloro che "scelleratamente" si oppongono al corso necessario degli eventi, dalla storia del progressista liberale nasce l'imperativo etico delle rivoluzioni, in quanto obbligo di eliminare ciò che ostacola la realizzazione di quei fini posti dalla libertà sciolta da ogni vincolo. Si tratta di due visioni parziali, due errori simmetricamente opposti, perché:

> La storia non deriva da una necessità impersonale, né dal capriccio umano, ma da una dialettica della volontà dalla quale l'opzione libera si svolge in conseguenze necessarie. […] Se la libertà è l'atto creatore della storia, se ogni atto libero genera una storia nuova, il libero atto creatore si proietta sul mondo in un processo irrevocabile. […] Pertanto la storia è un incastro di libertà concretizzate in processi dialettici.[40]

Recuperando Juan Donoso Cortés, quando sostiene che «dalla combinazione tra la provvidenza divina e la libertà umana deriva la varia e complessa trama della storia»[41]. Come ogni nostro atto deve tenere conto di una serie di fatti e necessità che costringono le nostre azioni, e non può dunque dirsi assolutamente libero, quello stesso atto modifica il mondo su cui agisce e genera nuove necessità:

> L'uomo è libero; l'umanità non lo è.
> È vasto l'ambito della libertà individuale, però la necessità collettiva lo limita. La sua indipendenza naufraga nella complessità causale della storia.
> La necessità non è una legge metafisica, ma il risultato delle azioni umane. Ogni nuova azione inizia una serie causale, finché la moltiplicazione delle azioni e delle serie, i nessi diversi che si stabiliscono tra esse, intessono l'ordito e la trama della necessità universale.
> Ogni atto reale annulla un'infinità di atti possibili. Ogni istante sopprime universi.[42]

La libertà d'azione che la storia offre all'uomo, dunque, non può palesarsi in qualunque momento, ma solo in quegli istanti in cui le circostanze lo permettono. Il reazionario Gómez Dávila può condannare la propria epoca e insieme rifiutarsi di agire, senza contraddizione, perché consapevole

---

[38] T, p. 47.
[39] E, II, p. 190.
[40] R, pp. 16-19.
[41] J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, tr. it. di G. Allegra, Rusconi, Milano 1972, p. 141.
[42] N, p. 291.

che da una parte le forze sociali attuali sono orientate verso una meta che egli disdegna, e che dall'altra il suo ideale in questo momento è irrealizzabile[43].

Il reazionario del XX secolo tratteggiato da Gómez Dávila allora non è colui che si aggrappa ad un passato non più attuale ed impossibile da riportare in vita, né colui che sogna un futuro radioso ma astratto: egli è estraneo a tutto ciò, perché sa che nessuna necessità lega la storia, e che nessuna libertà può farsene guida esclusiva ed infallibile.

> Il reazionario non misura i propri desideri con la storia di ieri o con la storia di domani. […] Essere reazionario non significa abbracciare determinate cause, né patrocinare determinati fini, ma assoggettare la nostra volontà alla necessità che ci costringe, arrendere la nostra libertà all'esigenza che ci spinge.[44]

La necessità, l'ordine a cui il reazionario si sottomette, non è un ordine storico, passeggero, ma è l'ordine delle verità millenarie che si trasmettono lungo tutto l'arco della storia della saggezza umana, è l'ordine di quei valori eterni che si tramandano di generazione in generazione, e che le rivoluzioni dell'epoca moderna hanno voluto cancellare con la pretesa di essere un nuovo inizio.

Si comprende allora l'atteggiamento reazionario di Gómez Dávila di fronte al mondo moderno, il suo disinteresse per la diffusione della propria opera, la sua testarda inazione e la sua apoliticità. La verità che egli vuole trasmettere con i suoi scritti non necessita di essere difesa né imposta, perché immortale: «Non appartengo ad un mondo che perisce. Prolungo e trasmetto una verità che non muore»[45].

Nel corso di questo lavoro andremo allora ad approfondire almeno alcune delle contraddizioni che Gómez Dávila rileva nel mondo moderno, colpevole di aver obliato questa *verità che non muore*.

---

[43] Egli afferma anche che «quando un reazionario parla di "*unvermeidliche Restauration*" [inevitabile Restaurazione], non dobbiamo dimenticare che il reazionario calcola per millenni» (E, II, p. 373), perché consapevole di quanto tempo richiedano le civiltà per fare il loro corso e le circostanze del cambiamento per venire alla luce in nuove epoche storiche.
[44] R, pp. 16-19.
[45] E, II, p. 405.

Capitolo II – Storia umana e storia religiosa

Tra l'uomo e l'animale non vi è continuità: questa viene spezzata quando l'uomo, contrariamente ad ogni altra creatura, si mostra in grado di sottomettere e negare le proprie esigenze biologiche in favore di fini che altrimenti sarebbero secondari. Nel quinto dei *Textos*, dedicato proprio alla questione della comparsa dell'uomo, Gómez Dávila esplicita che questa subordinazione di esigenze biologiche a diverse necessità assiologiche avvenne quando l'uomo scoprì la dimensione del *sacro*. Nel mistero delle schiaccianti, imprevedibili ed immense forze della natura, che da una parte gli danno sostentamento ma dall'altra ostacolano la sua vita, in questa visione orrorifica di una realtà che non può controllare o sottomettere, l'uomo scopre la divinità:

> Questa percezione del sacro, che dispensa terrore, venerazione, amore, è l'atto che crea l'uomo, è l'atto in cui la ragione germina, l'atto in cui l'anima di afferma.
> L'uomo appare quando nasce Dio, nel momento in cui nasce, e perché Dio è nato.[46]

L'esperienza umana del sacro, d'altra parte, viene da sempre espressa nei termini simbolici del mito:

> Occorre sottolineare soprattutto questo aspetto del mito: il mito rivela la sacralità assoluta, perché racconta l'attività creatrice degli Esseri divini, svela la sacralità delle loro opere. In altri termini, il mito descrive le diverse e talvolta drammatiche irruzioni del sacro nel mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda realmente* il mondo.[47]

Per questo il mito, come vedremo, è «manifestazione della nascita e dello sviluppo della coscienza, è la storia della coscienza»[48]. Con il mito, con l'"irruzione del sacro" nella natura, nasce la coscienza. La narrazione mitica è però opera dell'inconscio, in particolare dell'inconscio collettivo – e da questa origine inconscia i miti trarrebbero il loro carattere allegorico[49]. Parliamo di inconscio collettivo perché il mito non è mai qualcosa che concerne esclusivamente il singolo – come lo sarebbe invece il sogno[50] –, ma nasce originariamente nella dimensione collettiva. Esso descrive l'intera struttura del reale e pretende di avere valore transpersonale e universale – o per lo meno vuole valere per un'intera

---

[46] T, p. 48.
[47] M. Eliade, *Spezzare il Tetto della Casa*, tr. it. di R. Scagno, Jaca Book, Torino 1988, p. 60. (Citato in E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012).
[48] E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012, p. 19.
[49] Ivi., p. 20.
[50] Cfr. E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, tr. it. di G. Alberti, SE, Milano 2006, pp. 19-20. (Citato in E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012).

comunità. Il linguaggio del mito, tramite cui l'inconscio collettivo si esprime, non è più il linguaggio immediato degli istinti naturali, ma, proprio in quanto si esprime attraverso simboli, il suo significato rimanda ad un sovrappiù, a qualcosa di ulteriore rispetto alla cosa stessa: è la dimensione universale del sacro: «Il mito è il linguaggio della percezione immediata, vale a dire: di ciò che intuisce il trascendente nel sensibile»[51]. Mentre nel linguaggio ordinario la successione fonetica ha valenza solo in quanto segno, la potenza della narrazione mitica sta nell'utilizzo di un linguaggio simbolico, che implementa nel segno una valenza metaforica, indicando un tutto, un intero, che conferisce significato ai segni, trascendendoli: «Se la metafora è mero tropo retorico e non linguaggio elevato alla seconda potenza, la poesia è divertimento di sciocchi e la religione favola di tonti»[52]. La narrazione allegorica, non solo si avvale della valenza simbolica del linguaggio, ma conferisce valenza simbolica anche agli stessi eventi narrati, una valenza che pretende di essere appunto transpersonale, di valere per l'intero. Ciò che conferisce al linguaggio simbolico del mito il suo valore universale sarebbe l'astrazione[53]. Essa è la capacità che sta alla base di ogni simbolismo, in quanto permette di isolare alcune caratteristiche dall'individualità concreta per conferirle un significato universale, che rimanda ad una totalità di cui la parte è parte. Se però le cose non sono più solo se stesse nella loro concreta individualità, ma in esse sono presenti anche delle qualità, delle caratteristiche universali allora il salto è fatto: la loro essenza appartiene originariamente ad una dimensione che le trascende, esse devono il loro essere a qualcosa d'altro – esse sono, in ultimo luogo, *create* –, ossia alla dimensione del sacro che la narrazione mitica esplicita. Di più: se le cose non sono solamente identiche a se stesse, esse *possono* essere qualcosa d'altro. Delle cose del mondo si possono fare svariati usi: un osso non è più solo un osso, ma può diventare un'arma, una pietra affilata diventa un attrezzo, una forma

[51] E, I, p. 381.
[52] E, I, p. 281. Non è un caso, possiamo aggiungere, che gran parte delle narrazioni mitiche siano state tramandate in versi piuttosto che in prosa.
[53] «L'astrazione è lo strumento del potere dell'uomo, e il padrone del *suo* tedio» (E, II, p. 14).

diventa una lettera o un numero. Poiché le cose non hanno più un significato univoco, si apre insieme all'astrazione anche il campo della potenzialità e della possibilità[54]:

> L'uomo è costituito da due componenti essenziali. Un primo elemento, più propriamente naturale è formato dal plesso di tutti gli altri istinti che vivono in noi ed un secondo elemento, più propriamente umano, è la coscienza, l'istinto di potere. Il primo è stato generato e vive nel dominio e sotto la legge della necessità, il secondo, invece, si è sviluppato e vive sotto il dominio della possibilità.[55]

La dimensione della possibilità è la dimensione della libertà, contrapposta a quella della necessità. Se l'astrazione ci permette di vedere nelle cose qualcosa di più della loro concreta naturalità, di trovare in esse la potenzialità di essere qualcos'altro, allora con essa si genera la coscienza proprio in quanto capacità di spezzare la rigida catena causale della natura:

> Pervertire i fini naturali delle cose è il compito proprio dell'uomo e la sola base della sua dignità.
> La natura non crea nessun valore. Una brutale necessità causale e uno stretto utilitarismo teleologico costruiscono in essa un sistema chiuso di oggetti. Nel girare monotono di ruote e pignoni lo spirito interviene per deviare discretamente il preciso compimento di certe funzioni. Così edifica miracolosamente un universo di valori sopra le sorde fondamenta della necessità biologica; così l'astuzia umana completa gli atti pervertiti aggiungendo loro significazioni arbitrarie. […]
> Così, le labbra di una bella donna non sono un muso, né l'orifizio dell'esofago, e neppure un incitamento al sesso, ma solo quello: labbra. Quelle analisi a volte sottili, a volte grezze, con cui alcuni hanno voluto denigrare o umiliare le più alte attività umane, anche quando non siano carenti di verità, sono carenti di intelligenza. Non errano nel supporre un'origine oscura e cupa dei più nobili sentimenti, ma errano pesantemente nell'immaginare che il valore di un sentimento scompaia davanti alla prova della sua umile origine.[56]

Proprio in quanto libera, la coscienza si differenzia dall'istinto perché può *negare* e *dirigere* gli impulsi che provengono da quest'ultimo. Essa si dice tanto più *civilizzata* quanto più riesce a determinare e direzionare le risposte istintuali-emozionali:

> Questa coscienza è, certo, un apparire dei propri contenuti emozionali (felicità, dolore, amore, aggressività, rabbia, fame, ecc.), me è un sapere appunto perché ha imparato a «comprenderli», cioè a rinchiuderli, a determinarli, a circoscriverli, a definirli, e, così facendo, ha imparato a controllare, con la propria forza ed energia, l'immediatezza delle risposte emozionali. Ha appreso a determinare l'opportunità o meno della risposta istintuale-emozionale immediata ed è in grado di trattenerla, sospenderla e anche di inibirla, di controllarne totalmente l'espressione fino a sopprimerla.[57]

---

[54] «Il pensiero, filosofico o scientifico, non nacque quando si cominciò a pensare in un determinato modo, ma quando fu formulata la prima ipotesi. Pensare è correggere un'ipotesi precedente, qualunque essa sia» (E, I, p. 363).
[55] E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, p. 81.
[56] N, pp. 151-52.
[57] E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, p. 37.

Con l'affermarsi della coscienza libera e capace di scorgere le potenzialità nelle cose si giunge alla realizzazione di quello che è l'atto tramite cui la coscienza si esprime: l'atto volontario. Nella volontà sono compendiate sia le istanze inconsce provenienti dalla nostra animalità, sia l'attività della coscienza che le orienta e le ordina, o le nega:

> La natura umana non esiste. Ciò che fonda l'uomo in qualità di uomo non è una natura, ma una volontà.
> Sulle fondamenta dell'animalità l'uomo appare quando una norma di vita, una volontà di stile, disciplinano e organizzano i suoi atti.
> Il compito che l'uomo si propone, l'obbligazione a cui si sottomette, l'evidenza morale che lo soggioga, estraggono dalla natura animale l'umanità virtuale che lì giace.
> L'uomo non solo è ciò che è la sua esigenza, ma prima di tutto l'uomo è un'esigenza.[58]

L'uomo non è definito da una natura assolutamente diversa da quella animale, ma, anzi, «l'umanità è il rango a cui ascende l'animale che osserva proibizioni»[59]. Il confine tra l'uomo e l'animale è labile e giace unicamente nella capacità e nella volontà di non cedere ai propri istinti. Proibizioni, norme, leggi morali, valori non sono dati naturalmente, non sono originariamente inscritti né nella natura né nell'uomo, ma sono frutto di un ordine che l'uomo desidera e scopre relazionandosi a ciò che lo trascende, all'universalità che si nasconde dietro le cose e che le ordina assiologicamente:

> Né nella natura del mondo, né nella natura dell'uomo, ci sono tracce di norme.
> Le norme derivano dalle intromissioni della volontà.
> Di una volontà sottomessa alla percezione di un valore.[60]

Ma dove stanno dunque questi valori, se non sono né prodotti della natura, né dello spirito umano, né esistono in un mondo iperuranico separato dal nostro? Gómez Dávila prende una posizione che mira a mantenere la concretezza delle varie prospettive assiologiche, ma senza assorbirle in una trascendenza assoluta né dissolverle in forme di relativismo o di immanentismo che minerebbero la loro validità sempiterna: «I valori, come le anime per il cristiano, nascono dalla storia ma sono immortali»[61]. Lungi dall'essere simili a delle sussistenti forme platoniche, i valori hanno un'esistenza storica che non si esaurisce però nella storia, trascendendola in qualche modo. L'esempio più calzante proviene dalla bellezza artistica:

---

[58] N, p. 459.
[59] E, II, p. 190.
[60] SE, p. 30.
[61] E, II, p. 254.

> La storia dell'arte è storia dei suoi materiali, delle sue tecniche, dei suoi temi, delle sue condizioni sociali, dei suoi motivi psicologici, o della sua problematica intellettuale, ma mai storia della bellezza.
> Il valore non ha storia.[62]

Così, Gómez Dávila può affermare:

> L'umanità cambia meno ciò che ammira piuttosto che le ragioni con cui giustifica la sua ammirazione.
> Per tremila anni hanno ammirato Omero per ragioni successivamente contraddittorie.
> Le opere durano più delle estetiche.[63]

Il valore, quindi, si svela e tramanda nella continuità storica, perché, come indica Benedetto Croce, si incarna nei singoli gesti che lo realizzano:

> Un valore che non sia realtà non si trova in nessuna forma di vita spirituale: non si trova nell'arte, dove non si conosce altra bellezza se non quella che è l'arte stessa, non nella morale, dove non si conosce nessuna bontà se non quella che è l'azione stessa indirizzata all'universale.[64]

È impossibile, infatti, percepire un valore senza il caso empirico in cui effettivamente vige, così come è impossibile percepire la bellezza senza la cosa bella che la esemplifichi, o la bontà indipendentemente da un atto buono che la realizzi[65]. Allo stesso modo non si può concepire il valore di un atto empirico senza il modello che informi il suo essere.

Dalla presenza del valore nel particolare nasce ciò che chiamiamo *autorità* e col suo riconoscimento il *rispetto* che essa suscita, che sarà tanto maggiore quanto maggiore è la sua capacità di incarnare l'universale assiologico:

> Autorità è la caratteristica propria di quello che ci soggioga, come la poesia di Omero o il genio di Platone. Autorità non è quello che riesce a comandare, ma quello a cui non è concepibile che si disobbedisca senza demenza.[66]

Che i valori si mostrino nella storia però non significa che siano creati dall'uomo. Essi sono eterni, e trascendono la storia proprio perché le epoche fanno loro riferimento, pur declinandoli in maniera differente. Sebbene l'uomo possa perderli di vista, essi possiedono una validità eterna. L'esempio dei

---

[62] E, I, p. 316.
[63] E, I, p. 344.
[64] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1971, p. 36. (Citato in A. Lombardi, G. Zuppa, *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015, p. 118).
[65] In questo senso «il sensuale è presenza del valore nel sensibile» (E, I, p. 133).
[66] E, II, p. 54.

valori, una volta concretizzatosi, rimane eterno nella storia, e il loro insegnamento è lì per essere recuperato da chi sappia adottare la prospettiva adeguata a poterli percepire:

> La relatività di ogni valore a un'epoca non implica un relativismo assiologico. Il valore è relativo ad un'epoca perché solo quell'epoca lo scopre, ma non perché valga solo per essa.
> Quando diciamo che un valore è morto, indichiamo meramente che le strutture storiche che lo resero percettibile sono perite. Però basta che compaia uno storico fine, perché si scorga l'astro intatto.[67]

L'autonomia e l'eternità dei valori cui le cose rimandano è quella realtà ultima e totale che è Dio, cioè quell'orizzonte onnicomprensivo che trascende i singoli frammenti, in cui i valori – e le cose che li incarnano – si *ordinano* gerarchicamente e dal cui ordine infine acquisiscono *significato*:

> Il significato di un oggetto è la sua posizione assoluta nel sistema dell'universo; non è un'etichetta classificatoria, né un concetto; è una presenza sensuale, ardente e dura.
> Il significato non si riduce a concetti, perché la totalità a cui si indirizza non è concetto, ma quel concreto puro che chiamiamo Dio.
> Le cose acquistano il loro significato quando le scorgiamo nella loro situazione divina: così come sono per Dio.
> Vale a dire, come sono in realtà; perché la realtà non è più che il riferimento delle cose a Dio.[68]

Date le loro caratteristiche di universalità ed eternità e il loro esprimersi empiricamente nella storia, si può dire che per Gómez Dávila i valori abbiano la funzione di *trascendentali*. Si è visto, infatti, che è attraverso i valori che le cose acquistano significato, e quindi realtà effettiva, come ribadisce il nostro autore: «In mezzo al torrente delle apparenze, la realtà emerge nei valori»[69]. Laddove tutto diviene, facendo di ogni cosa un "niente", le cose acquisiscono la propria concretezza nella posizione valoriale che dà loro significato, ordinandole all'interno di quell'orizzonte massimamente concreto che è Dio stesso, in cui tutte le cose sono ricomprese. Al di fuori di questo orizzonte invece non si danno che fatti bruti privi di significato:

> "Necessità" è l'attributo che caratterizza le tautologie, le norme etiche, e le opere d'arte.
> Il mondo naturale è un fatto bruto. Semplice accadimento che non tende a nulla. La legge naturale descrive meramente il comportamento di un certo sistema. Lì non vi è necessità, né finalità.
> La necessità lì è metafora logica e la finalità metafora mentale.
> La libertà instaura, invece, una necessità in seno ad una contingenza: un valore estetico, per esempio, in una configurazione di colori.
> Il Partenone presso la sua altura è una necessità eretta da un atto libero su un fatto bruto.[70]

---

[67] E, I, p. 102.
[68] N, p. 53.
[69] SE, p. 78.
[70] E, I, p. 371.

Le cose hanno significato, valore, in tanto in quanto il loro essere incarna quella *necessità* che è rappresentata dalla verità (nelle tautologie[71]), dal bene (nelle norme etiche) e dalla bellezza (nelle opere d'arte). Al di fuori dell'orizzonte tracciato da questi trascendentali, l'essere rimane astratto, senza significato, senza importanza, senza valore: un semplice fatto bruto. L'essere è informato dai valori, i valori sono forma realizzatasi nell'essere concreto:

> Valore ed essere non si stanno davanti l'uno all'altro in una sterilità immobile: l'essere non è autonomia recintata di fatti bruti; il valore non è empireo di presenze sospese. Valore ed essere sono dati, in simultaneità, nell'opzione che è l'essere concreto. Ogni valore è l'opzione di un essere. Ogni essere è un valore optato. Valore è una invocazione affinché un essere si presenti; l'essere è replica alla voce che invoca.
> Valore è tutto ciò che è suscettibile di opzione. Ma il valore non è fatto bruto che la natura di un essere trasmuta; né sussistenza esterna, spettrale e imperativa, alla quale un essere si accosta. L'opzione non è un gesto preceduto da uno stato di indifferenza, e che una presentazione repentina, o una necessità neutra, sollecita. Il valore è la ragione della condizione ontologica, la ragione del comportamento ontico.[72]

Infine, i valori e l'essere trovano la loro relazione nella concretezza assoluta di Dio, dalla cui volontà promanano, e nella cui realtà si dispongono organicamente, dando luogo a quell'ordine trascendentale che Egli irradia:

> Valore è ciò che la volontà afferma, se la volontà che afferma è quella di Dio.
> Il valore è soggettivo per Dio, oggettivo per l'uomo. Il razionalismo tomista fa di Dio un uomo; il soggettivismo assiologico fa dell'uomo un Dio.[73]

La realtà che l'uomo scopre è ciò che è generato dalla significazione che i valori danno alle cose, una significazione che dipende da quell'ordine trascendente che ha la sua ragione in Dio. L'essere umano è ciò che nasce dal riconoscimento di questo *status* divino, e ha la sua dignità esclusivamente in questo. L'uomo è dunque sempre in pericolo di tornare allo stadio animale, nel caso in cui perda di vista quei valori che ordinano il mondo. La sua posizione privilegiata all'interno del cosmo è un compito di cui deve sempre essere all'altezza.

---

[71] Gómez Dávila afferma infatti che «solo le tautologie sono "verità eterne"» perché «ogni verità è epifania casuale» (E, II, p. 370). Ricordiamo infatti che per il nostro autore i valori, sebbene eterni, sono emergono nella storia, di modo che la loro percezione è condizionata storicamente. A questa necessità sembrano non essere sottoposte, secondo il nostro autore, le tautologie, che in quanto affermazioni vere per qualsiasi valore di verità, sono indipendenti dal contesto storico in cui vengono enunciate. Esse sono dunque l'estrema realizzazione di quel valore che è la *verità*.
[72] T, p. 99.
[73] E, I, p. 380.

La differenza tra l'animale e l'uomo sta dunque nel loro posizionarsi di fronte alla natura[74]: mentre il primo risponde ai comandi dei propri istinti, il secondo è capace di esercitare una censura di questi impulsi, di "pervertire i fini naturali". Una censura operata sì dalla volontà, ma da una volontà a sua volta orientata dal consapevole riconoscimento di un valore oggettivo ed eterno:

> La volontà non è motore, ma freno.
> La coscienza non può volere se non ciò che vuole, però può vietarsi ciò che vuole.
> La coscienza sceglie tra tendenze esistenti quella che deve prevalere mediante la volontà che soggioga quelle che le sono avverse.
> La tendenza così scelta cresce e si espande in espressione positiva della volontà.[75]

Tornando al mito, l'emergere della coscienza, e la corrispondente rottura con la naturalità, viene narrata dai molteplici miti delle origini, e ancor più precisamente nel mito giudaico-cristiano dalla cacciata dal paradiso terrestre in seguito al peccato originale[76]. Così l'uomo distrugge la sua originaria unità con la natura affermando l'esistenza di un mondo che la oltrepassa, e di un bene e di un male ulteriori, superiori:

> Negare alla natura la sua perfezione, la compiuta necessità delle sue leggi, significa affermare che la natura non sa provvedere completamente al bene dell'uomo, che c'è un altro modo migliore, cioè che c'è un altro mondo migliore. Significa dire che l'uomo non riconosce più la natura come legislatrice universale, come sua legislatrice.[77]

Ma dopo questo atto d'orgoglio, dopo aver ottenuto la sua indipendenza, l'uomo rischia di trovarsi solo di fronte ad una natura belligerante e infinitamente più potente; «ecco farsi strada nell'uomo il senso della solitudine, dell'insicurezza e dell'abbandono di fronte ad una vita che, avendo rinnegato la natura, si sente ora straniera nell'universo intero»[78]. Spettatore della disfatta del suo orgoglio che

---

[74] «Solo l'uomo nel mondo pensa, non perché è parte della natura, ma nonostante ciò. […] Così, ciò per cui l'uomo è superiore a tutta la natura, la sua unica distinzione, la mente, non sfocia più in una integrazione del suo essere con la totalità dell'essere, ma, al contrario, segna un abisso insormontabile tra l'uomo stesso e il resto dell'esistenza. Estraniato dalla comunità dell'essere come un tutto unico, la sua coscienza lo fa soltanto sentire un estraneo al mondo, e in ogni atto di riflessione gli parla di tale completa estraneità» (H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. di R. Farina, SEI, Torino 1991, p. 222).
[75] E, II, p. 196.
[76] L'oblio, la negazione del peccato originale, è la fede in una natura umana sostanzialmente buona e autonomamente perfettibile. Una fede fondamentale, come vedremo, per l'antropologia della modernità. A questa concezione fondamentalmente ottimistica della natura umana si opposero con forza gli intellettuali antimoderni, che invece vedevano la sua essenziale imperfezione e corruttibilità, che solo la grazia divina può redimere. Ci basti citare qui Joseph de Maistre (che dedica al tema del peccato originale il secondo colloquio delle *Serate di San Pietroburgo*), e Juan Donoso Cortés. A quest'ultima schiera appartiene anche Gómez Dávila: «Il Rinascimento, l'*Aufklärung* e la Tecnocrazia sono indubbiamente figli del cristianesimo. Figli crescentemente sinistri che l'oblio del peccato originale genera nella speranza cristiana» (E, I, p. 65).
[77] E.T. Spanio, *Dov'è il Graal?*, p. 80.
[78] Ivi., p. 82.

ha tentato di dichiararsi indipendente, l'uomo deve invece prendere coscienza della sua posizione all'interno della realtà che con lui sorge, comprendere di non esserne il padrone assoluto, e di dover invece adempiere al compito che l'ordine del tutto richiede: l'atto della ragione che riconosce questo ordine, la sua volontà di conformarvisi, la continua lotta contro i suoi istinti che tentano di riportarlo al rango di animale, sono ciò che rende la sua vita degna d'esser vissuta. Il rifiuto di questo ordine, la pretesa di essere autonomo, lo rendono invece quanto di più distante vi è dalla divinità che egli pretende di essere, rendono la sua vita un vero e proprio inferno.

Il processo di riconoscimento dell'ordine cosmico dietro la potenza della natura è sintetizzato dal giovane Hegel, che lo individua nella narrazione, sempre mitica, di Noè e del diluvio universale:

> L'impressione che il diluvio di Noè fece sugli animi degli uomini dovette essere di profonda lacerazione e l'effetto dovette essere la sfiducia più smisurata nella natura. Questa, che fin a poco prima era stata benigna o in quiete, usciva ora fuori dall'equilibrio dei suoi elementi e rispondeva con la più distruttiva, invincibile, irresistibile ostilità alla fede che il genere umano aveva in essa. […] Egli [Noè] fece esistente il suo ideale pensato e vi contrappose ogni cosa come pensata cioè come dominata; questo esistente gli promise di mantenere gli elementi che erano al suo servizio nei loro limiti, così che nessun diluvio potesse più distruggere gli uomini. *Fra gli esseri viventi che sono suscettivi di una tale soggezione, agli uomini esso imponeva la legge, il comando di limitare se stessi,* cosicché non si uccidessero più fra di loro.[79]

L'uomo, oltrepassando l'animalità, avendo preteso di conoscere il bene e il male determinandoli sovranamente nell'autonomia della sua volontà, ha creduto di affermare la sua indipendenza. Ma si rende ora conto che questa impresa non è alla sua portata: la natura – e la divinità in essa e/o tramite essa – punisce la sua tracotanza con tutta la potenza del diluvio. Il suo tentativo di disconoscere Dio viene frustrato. Si salva solo l'uomo degno – Noè –, solo l'uomo che è stato all'altezza della sua umanità, e con sé egli salva anche tutto il resto della vita animale.

Come il racconto biblico, anche il mito greco di Prometeo ruota attorno all'impotenza dell'essere che si crede autonomo. Al verso 514 del suo *Prometeo incatenato* Eschilo fa pronunciare al suo Prometeo la famosa frase: «la tecnica è di gran lunga più debole della necessità». Qui, come indica Emanuele

[79] G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 375-376. Corsivo nostro.

Severino[80], è contenuta la coscienza di Prometeo che la necessità (*ananke*) come ordinamento eterno del tutto, di cui la coscienza prende atto nello svelamento (*aletheia*) dell'*episteme*, sia una necessità talmente forte, stabile, inamovibile, da frustrare ogni tentativo sia di ignorarlo che di andarvi contro, per quanto forti siano le armi adoperate. Così racconterà Platone nel *Protagora*, narrando ancora il mito prometeico:

> E poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questo legame di parentela che venne ad avere col divino, *unico fra gli animali credette negli dèi*, e intraprese a costruire altari e statue di dèi. In secondo luogo, rapidamente con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni, vesti, calzari, letti e trasse gli alimenti dalla terra. Provvisti in questo modo, da principio, gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano Città. Pertanto, perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti di esse. […] Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica. […] Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando Città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro. […] Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero princìpi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia.[81]

Anche nel mito platonico è presente la coscienza di come la tecnica umana sia insufficiente se non guidata dalle virtù all'origine dell'arte politica: il rispetto e la giustizia. Rispetto, ovviamente, per quell'ordine eterno ed immutabile espresso dall'*episteme* e incarnato dalla necessità, e da cui discende la giustizia, intesa come quel comportamento orientato a "dare ad ognuno il suo", ossia a realizzare quell'ordine che abbiamo visto[82].

Nella negazione di questo ordine consiste invece la contraddizione, che Emanuele Severino definisce come atto che "ad un tempo afferma e nega: nega *in actu signato*, e afferma *in actu exercito*; e quindi, proprio perché *insieme* afferma e nega, non riesce a negarlo"[83]. Questa negazione dà origine al *falso*, al *male* e alla *bruttezza*, come disvalori che si contrappongono a quei valori che sono la *verità*, il *bene* e la *bellezza*. Il tentativo di negare quell'*episteme* che consiste nell'ordine della realtà, sebbene possa avvenire astrattamente, concretamente è destinato a fallire scontrandosi con la stabilità eterna di quell'ordine divino. Il male è la necessaria conseguenza di questa contraddizione logica in cui

---

[80] E. Severino, intervista per *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (EMSF)*, Rai, 1993 (http://www.teche.rai.it/2019/12/la-figura-prometeo-secondo-severino/. Ultima consultazione: 31/03/2021).
[81] Platone, *Protagora*, 322 a-c, in Id., *Tutti gli scritti*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2018.
[82] Vedremo nel seguito di questo lavoro come per Gómez Dávila la giustizia sia un concetto giuridico consistente in ultima analisi nel *rispetto* di quanto pattuito.
[83] E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 107.

consistono la perversione e il cattivo ordinamento dei valori, e si realizza infatti come azione che compie ciò che in realtà non desidera compiere. Infine, da questa contraddizione si genera anche la *bruttezza* come risultato di quel disordine delle forme che è negazione di quell'*armonia* ordinata in cui la *bellezza* consiste – e che è armonia proprio perché ordinata.

Guai, però, a considerare questo ordine divino come un tentativo introdotto dall'uomo per sopperire all'unità perduta:

> Lodare la "consolazione" della religione è un gesto da feuerbachiano clandestino.
> Dio non è sostituto di piaceri assenti, di appetiti repressi, di avidità inappagate. Dio è la presenza invisibile che corona la pienezza terrena più compiuta, è l'estasi più alta della più ebbra felicità, è bellezza in cui fiorisce la bellezza.
> Dio non è inane compensazione della realtà perduta, ma l'orizzonte che cinge le vette della realtà conquistata.[84]

La rottura con la continuità biologica, la fuoriuscita dalla necessità naturale, non deve essere pensata come una maledizione per l'essere umano – essa si trasforma in maledizione, in potenza autodistruttrice, solo quando l'uomo dimentica il proprio rango, ossia quando perde di vista quei valori che lo rendono umano. In questo squarcio, piuttosto, gli si rivela un universo ancor più ricco, denso e concreto, un universo composto da quegli universali – il *vero*, il *bene* e il *bello* – che conferiscono dignità al mondo e all'uomo che li scopre e li vive. La realtà nasce proprio con l'irruzione della divinità: il *tutto* è qui qualcosa di più della semplice somma degli enti naturali, la cui immediatezza viene oltrepassata nella dimensione del sacro, una dimensione che non ha origine umana, ma, anzi, nella cui scoperta l'uomo ha origine, come sua *creatura*:

> Un Dio implicato dall'universo non sarebbe il Dio in cui crediamo.
> La trascendenza non può essere corollario di nessuna immanenza.
> Ma solo verticale irruzione del divino.[85]

Questa "verticale irruzione del divino" consiste proprio in quella esperienza religiosa con cui coincide la comparsa dell'uomo in quanto tale. L'uomo si imbatte in Dio quando sente che né la bruta naturalità, né la sua sola ragione, soddisfano completamente i suoi bisogni, facendo esperienza di una

[84] E, I, p. 164.
[85] E, II, p. 94.

ricchezza nel mondo che è irriducibile alla propria particolarità, e di un bisogno nella sua anima che non è soddisfatto dalla semplice sopravvivenza biologica:

> Nel silenzio dei boschi, nel gorgoglio di una fonte, nella eretta solitudine di un albero, nella forma stravagante di una roccia, l'uomo scopre la presenza di un'interrogazione che lo confonde.
> Dio nasce nel mistero delle cose.[86]

Una religione che non è punto di arrivo di una dimostrazione, in quanto «l'esistenza di Dio è indimostrabile, perché in una persona possiamo solo imbatterci»[87], ma piuttosto Dio è il problematico punto di partenza da cui prende le mosse ogni riflessione che abbia una qualche importanza: la riflessione sugli universali[88].

Tale irruzione non è opera di una teologia naturale[89], di un atto della ragione, ma è proprio quel problema che apre quello scenario attorno a cui la ragione è costretta a girare perpetuamente intorno, e su cui si esercita:

> Il Dio che nasce non è la divinità che una teologia erudita elabora nella sostanza di esperienze religiose millenarie. È un Dio personale e impersonale, immediato e distante, immanente e trascendente; indistinto come il vento tra i rami. È una presenza oscura e luminosa, terribile e favorevole, amichevole e ostile; satanica penombra in cui matura una spiga divina.[90]

È in seno a questo inesauribile mistero divino, il quale pone continuamente la ragione di fronte ad antinomie e contraddizioni, che si apre la fede in Dio, che prende la forma di quell'ordine che trascende ma allo stesso tempo ricomprende i particolari, dando loro significato.

D'altronde, per Gómez Dávila, la "contraddizione" è ineliminabile nella nostra realtà, la quale non è per noi riducibile ad un sistema completamente coerente: «L'universo non è sistema, vale a dire: coerenza logica. Ma struttura gerarchica di paradossi»[91]. Ogni oggetto è «qualificato simultaneamente da due aggettivi contrari»[92], di modo che la sintesi dei contrari non è punto di arrivo di un processo dialettico, ma piuttosto è quella "contraddizione" di partenza che costituisce il mistero da cui

---

[86] T, p. 48.
[87] NE, I, p. 68.
[88] «Il problema degli universali è l'unico problema importante». (N, p. 77), e quindi: «Il pensiero può eludere l'idea di Dio mentre si limita a meditare problemi subalterni» (SE, p. 66),
[89] «La teologia naturale dipana un perpetuo paralogismo. È possibile solo la teologia di un dio concreto» (NE, I, p. 67).
[90] T, p. 49.
[91] E, II, p. 151.
[92] E, I, p. 46.

scaturisce l'interrogazione, e dal quale il processo dialettico prende le mosse per tentarne una "analisi":

> È vero che l'universo si presenta come un sistema di tesi e antitesi, ma è falso che le contraddizioni si risolvano armoniosamente in sintesi progressive.
> La sintesi non è conclusione del processo dialettico, bensì il suo punto di partenza. La sintesi è l'oggetto concreto stesso, la realtà densa e ricca di contraddizioni, e il processo dialettico le è posteriore come tentativo di analisi costruttiva dell'oggetto. La sintesi è, così, una unione di contrari anteriore all'atto dialettico e non una risoluzione di contrari in un termine che li trascende.[93]

Gómez Dávila intende affermare ciò sulla scorta del fatto che le esperienze, e il pensiero che le ordina, non possono mai formare un sistema coerente, in cui le contraddizioni si risolvano in via definitiva. Anzi, lo sforzo che costituisce il pensiero è proprio quello di assegnare dei ranghi, delle posizioni, delle relazioni reciproche, riportando all'ordine quelle varie evidenze empiriche che, in assenza di questo ordine, sarebbero insensate – ossia si contraddirebbero[94]. Un ente (e il valore che incarna) può acquistare significato solo nella sua relazione – ordinata – con gli altri enti (ossia con gli altri valori), e quindi un orizzonte di senso può emergere solo entro una prospettiva che relazioni ogni ente rispetto agli altri e con la totalità dell'essere: l'attività conoscitiva consiste proprio nella continua *sistematizzazione* di questi valori. Ma questa attività è per Gómez Dávila impossibile da esaurire nella finitudine dell'orizzonte umano, ripresentando continuamente l'esigenza di un ricostruire un nuovo ordine all'interno dell'infinita ricchezza di situazioni concrete che è la storia.

Da questo continuo ripresentarsi della "contraddizione" nelle nostre vite, una filosofia che voglia veramente dirsi tale deve quindi saper sostare in questa "contraddizione" inesauribile, la quale costituisce la base per il lavoro della ragione come costante interrogazione:

> Instancabilmente la filosofia si propone di situarci senza pregiudizi davanti alla realtà nuda. Ogni soluzione non è altro che la dissoluzione di una soluzione previa.
> […] I veri problemi non cambiano, né trovano una soluzione. Il dovere della filosofia consiste nel dirci: questa soluzione non è valida, ecco qui di nuovo il problema.[95]

Attraverso il compito mai compiuto della ragione di risolvere le "contraddizioni" del mondo che la circondano e che la costituiscono, nell'incessante necessità di tener fermo quell'ordine dei valori nel

---

[93] N, pp. 124-125.
[94] «Le verità non si contraddicono se non quando si disordinano» (SE, p. 19).
[95] N, p. 159.

mezzo del "torrente delle apparenze da cui la realtà emerge", Dio si manifesta all'uomo come mistero che eternamente circonda le cose, e il divino irrompe verticalmente come orizzonte ultimo di conciliazione delle "contraddizioni", in cui ogni cosa acquista il suo significato:

> Che il creato ci allontani da Dio?
> Chissà.
> Però è attraverso il creato: attraverso la bellezza di una frase, di una forma, di un volume; attraverso ciò che una presenza umana impone con serena autorità; attraverso la sua nobiltà, il suo orgoglio, il suo splendore, la sua sofferenza, la sua beatitudine; attraverso la verità parziale che non basta a se stessa; attraverso la passione intellettuale che anela a un'ascensione tra asperità e avversità; è, così, attraverso una dialettica carnale che Dio appare alla mia ragione, irrefutabile, alla maniera di come abbaglia la mia fede.[96]

Insomma, per Gómez Dávila «l'uomo non scappa dalla sua prigione di antinomie se non mediante un atto verticale di fede»[97], arrivando dunque a fondare la sua fede in Dio «sulle antinomie della ragione, sullo scandalo dello spirito, sulle rotture dell'universo»[98]. E questo proprio perché la fede in Dio è un'esigenza che non precede il domandare, ma che segue ad esso: «Credere in Dio non è credere in Dio, è non poter non credere in Lui»[99]. Una fede, quella di Gómez Dávila, che non è motivata da una dimostrazione, la quale cesserebbe di farla esistere come fede, ma che si qualifica come tale proprio perché fiducia nell'esistenza di una spiegazione a quel mistero del trascendente che il mondo testimonia: «La fede non è spiegazione, bensì fiducia che alla fine la spiegazione esista»[100]. Nella dipendenza di ogni frammento del mondo da altro da sé, nella non-autonomia della nostra ragione solitaria, nel continuo oltrepassarsi di ogni posizione conoscitiva, nella bellezza che abbaglia il nostro sguardo spirituale, tutto rimanda ad un Oltre che trascende e ricomprende ogni attimo e ogni particolare, e dal quale gli attimi e i particolari acquisiscono un senso.

Lungi però dall'essere una fede dogmatica, quella di Gómez Dávila è invece fondata su uno scetticismo di base. Come abbiamo visto, il fondamento della sua fede è dato proprio dal suo

---

[96] N, p. 466.
[97] SE, p. 53.
[98] Ivi., p. 75. Possiamo qui segnalare come Gómez Dávila utilizzi alternativamente le parole "contraddizione", "antinomia" e "paradosso" per indicare, forse, non tanto delle figure logiche, quanto la necessità della costante ricerca che l'uomo ha da compiere all'interno della storia, il quale, proprio a causa della sua finitudine, non può mai esaurire il mistero che circonda il reale. L'uomo dunque necessita di una sempre maggior comprensione, analisi, distinzione, di ciò che inizialmente si presenta ai suoi occhi come misterioso.
[99] NE, I, p. 57.
[100] SE, p. 82.

scetticismo nei confronti di ogni sistema che si ritenga completo, nei confronti ogni soluzione umana che voglia presentarsi come definitiva:

> Quelli che cercano nella religione una soluzione ai loro problemi si sbagliano. La religione non è un insieme di soluzioni, ma un insieme di problemi.
> Ai molteplici problemi che angosciano l'uomo, la religione forse apporta qualche soluzione o, piuttosto, qualche promessa di soluzione, ma non è sua funzione propria quella di fornirci un sistema che integri le nostre inquietudini e le ordini in modo soddisfacente, ma al contrario quella di destarci davanti a nuove presenze e di gettarci fra nuovi problemi.
> La religione non è una teoria del mondo, ma un'esperienza della sua insufficienza, vale a dire una constatazione sperimentale di una strana presenza nelle cose usuali.
> La religione non sorge dalla vita umana, ma si introduce in essa:
> L'uomo religioso non è colui che le contraddizioni e gli assurdi pratici o teorici della vita spingono verso la religione, ma colui al quale i fatti puramente religiosi pongono un nuovo problema e obbligano ad assumere le attitudini intellettuali e morali proprie del nuovo universo in cui si trova.[101]

La religione, che, lo ricordiamo ancora, è ciò che rede umano l'uomo, non è soluzione, non è risposta dogmatica e definitiva, ma al contrario è una "complicazione" di ciò che altrimenti sarebbe una semplice e inane vita animale.

Contro la tendenza moderna ad invertire i termini della creazione, Gómez Dávila ci ricorda di non cadere in semplificazioni psicologiche o sociologiche intorno alla religione, come vorrebbero alcuni commentatori: «Né la religione ebbe origine dall'urgenza di assicurare la solidarietà sociale, né le cattedrali furono costruite per promuovere il turismo»[102]. Il divino non è qualcosa che semplicemente l'uomo inventa per soddisfare le sue necessità pratiche, ma è un'esigenza che nasce in lui, una presenza che egli scopre prendendo atto della sua insufficienza e della limitatezza della sua ragione solitaria e a cui sceglie di sottomettersi. Attribuire la nascita del sentimento religioso a necessità puramente pratiche significa ridurre il sentimento religioso ad una mera soluzione *tecnica* tra le tante votate a controllare il nostro mondo. Ma né la tecnica, né alcun'altra particolarità fisica o intellettuale definiscono l'uomo in quanto tale:

> Gli imenotteri umiliano le nostre ambiziose burocrazie, l'astuzia di un felino svergogna gli strateghi, un gorilla in gabbia risolve problemi di meccanica pratica. […]
> Però ciò che distingue l'uomo non è l'arma che intaglia o il fuoco che accende. L'impiego ingegnoso di oggetti materiali complica, senza alterare, antichi sforzi animali. Tra i condritti, un pesce sega o una torpedine aggiungono l'elettricità o la meccanica ai loro istinti difensivi.

[101] N, pp. 399-400.
[102] E, I, p. 84.

> D'altra parte, basta il protozoario più modesto per illustrare come ogni struttura organica sia una formale soluzione transitoria al problema che l'avida tenacia della vita pone a se stessa.[103]

Piuttosto, il mondo che la religione svela è l'opposto di quello tecnico: un mondo di istanze sovrannaturali inviolabili, di fronte a cui la potenza della tecnica impallidisce e frena i suoi istinti di controllo.

Insomma, la volontà e la potenza umane necessitano di essere guidate da quell'ordine universale ed eterno che l'uomo scopre oltre le cose. Questo è ciò che è narrato dapprima proprio nel racconto mitico, dove si compendiavano gli archetipi dell'eroe e i modelli di comportamento individuali e sociali. La concezione di questo ordine assiologico che ci trascende sarà poi significativamente presente in tutta l'antichità, come sintetizza Hans Jonas:

> La venerazione del cosmo è la venerazione del tutto di cui l'uomo stesso è una parte. Il riconoscimento e l'accettazione della propria posizione come parte è uno degli aspetti della relazione dell'uomo con l'universo nella condotta della sua vita. È fondata sull'interpretazione dell'esistenza umana nei termini del tutto più vasto, la cui perfezione consiste nell'integrazione di tutte le sue parti. In tal senso la pietà cosmica dell'uomo "sottomette" il suo essere alle richieste di ciò che è migliore di se stesso e fonte di tutto quello che è buono. […] L'altro aspetto della relazione propria dell'uomo con l'universo è quella di adeguare la sua esistenza, […] all'essenza del tutto, di riprodurre quest'ultima nel proprio essere mediante la comprensione e l'azione. […] Nella tranquillità e nell'ordine della vita morale, condotta su questa base intellettuale, il cosmo è "imitato" anche praticamente.[104]

Solo il mondo moderno, in qualche modo dimentico della lezione della tradizione e animato dalla *hybris* di una rinnovata capacità tecnica, ha preteso di fare a meno di questo orizzonte ordinatore, cercando di istituirlo in maniera indipendente, con i risultati che vedremo.

L'ordine di cui parla Gómez Dávila è costituito da quelle necessità assiologiche che a noi si rivelano nella loro universalità, andando a costituire una sorta di "triangolo metafisico":

> Il recinto limitato che tracciavano i suoi appetiti materiali si amplia e si trasforma nell'universo che la *verità* esplicita, il *bene* ordina e la *bellezza* illumina.[105]

Logica, etica ed estetica sono i modi tramite cui l'uomo anela a conoscere il divino, si sottomette al suo ordine, tentando di descriverlo e rappresentarlo. Verità, bene e bellezza sono i valori implicati in questa relazione. Qui la religione apre al problema filosofico dell'universale. Questi sono i grandi

---

[103] T, pp. 45-46.
[104] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 172.
[105] N, pp. 50-51.

problemi che hanno guidato la storia dell'uomo, che le varie epoche e civiltà susseguitesi nella storia hanno declinato, e le cui risposte sono state forgiate nella tradizione.

Poi però la catastrofe con cui si è conclusa la modernità: la morte di Dio e dei valori tradizionali. Il punto finale di un processo che va dalle riforme protestanti, all'Illuminismo fino al neopositivismo e al postmoderno: la liquidazione prima del discorso religioso e teologico e infine di quello metafisico, giungendo al nichilismo e al postmoderno. La verità ridotta ad affermazione relativa. Il bene ridotto a mera preferenza individuale. La bellezza ridotta a gusto personale. Quei valori che già nel mito e poi nel pensiero tradizionale avevano sempre preteso di essere transpersonali, universali, esprimendo l'assoluto, vennero ridotti a decisione arbitraria della soggettività:

> Con l'esclusione della teleologia del sistema delle cause naturali, la natura senza più scopi non fornisce alcuna sanzione per i possibili scopi umani. Un universo senza un'intrinseca gerarchia di essere, come è l'universo copernicano, lascia i valori senza sostegno ontologico e l'io è abbandonato interamente a se stesso nella sua ricerca di un significato e di un valore. Il significato non si trova più ma viene «conferito». I valori non sono più considerati nella visione della realtà oggettiva, ma sono postulati come sforzi di valutazione. I fini, come funzioni della volontà, sono soltanto mia creazione. La volontà sostituisce la visione; la temporalità dell'atto elimina l'eternità del «bene in sé».[106]

Vedremo come per Gómez Dávila non si tratti semplicemente della negazione di qualsiasi trascendenza, ma sia in realtà la riduzione del divino alla volontà umana, la sua immanentizzazione nella soggettività dell'uomo, la cui divinità consiste proprio nell'essere l'unica istanza legittimata a decidere della verità, del bene e della bellezza nel mondo. In ciò si rivela la paradossale opzione religiosa della modernità.

A proposito dell'attuale pretesa di farla finita con i discorsi metafisici, con i problemi degli universali, Gómez Dávila risponderebbe che «chi ripudia ogni metafisica abita segretamente la metafisica più rozza»[107]. Ciò che contraddistingue l'umano è infatti proprio il suo anelito religioso, che gli conferisce le coordinate assiologiche per andare oltre la rigida necessità naturale, interrogandosi sugli universali. Ogni sua presa di posizione di fronte al mondo scaturisce da una prospettiva assiologica. La pretesa

[106] H. Jonas, *Lo gnoticismo*, p. 222.
[107] NE, I, p. 83.

di disfarcene non solo è ingenua, ma porta con sé la distruzione di tutto ciò che è umano[108]. Falsamente, quindi, la modernità ha cercato di eliminare il lessico religioso dalle sue speculazioni filosofiche e politiche:

> Il moderno si ingegna con astuzia per non presentare la sua teologia direttamente, ma mediante nozioni profane che la implicano.
> Evita di annunciare all'uomo la sua divinità, ma propone mete che solo un dio raggiungerebbe o anche proclama che l'essenza umana ha diritti che la suppongono divina.[109]

Gómez Dávila, perciò, non crede affatto che l'uomo abbia potuto chiudere i conti con la religione; anzi, vede nel rapporto tra l'uomo e la divinità la condizione fondamentale di ogni spiegazione storica, compresa quella moderna:

> Qualunque sia il tipo di motivazione a cui preferibilmente appartenga, e in qualunque configurazione si situi, qualunque atto si trova orientato da una previa opzione religiosa. […]
> Ogni atto si iscrive in una moltitudine simultanea di contesti; ma un contesto univoco, immoto ed ultimo li circoscrive tutti. Una nozione di Dio, esplicita o tacita, è il contesto finale che li ordina. […]
> L'individuo storico è la sua opzione religiosa.
> Nessuna situazione concreta è analizzabile senza residui o delucidabile coerentemente finché non si determini il tipo di errore teologico che la struttura. […]
> Solo l'analisi religiosa, sondando un fatto democratico qualunque, ci rischiara la natura del fenomeno e ci permette di attribuire alla democrazia la sua dimensione esatta.[110]

Si tratta allora di mostrare quale sia questa fondamentale opzione religiosa, conscia o inconscia, che ha caratterizzato la modernità e che come un *fil rouge* continua fino al XX secolo e ai nostri giorni.

---

[108] Oppure, il suo oltrepassamento: la proposta di Nietzsche, infatti, avviene proprio in questo senso. Il suo profeta Zarathustra annuncia la morte di Dio, e con essa di ogni valore, gettando le basi per una nuova risignificazione della vita umana fondata sulla naturalità – sull'istintualità del dionisiaco piuttosto che sulla razionalità e ordine dell'apollineo – che in tal modo diventa oltre-umana.
[109] NE, I, p. 202.
[110] T, pp. 61-62.

Capitolo III – Gnosticismo e modernità

Il carattere religioso della modernità si rivela, secondo Gómez Dávila, nel ritorno ad istanze tipiche dello gnosticismo. In questo senso furono essenziali per la sua opera gli studi di Hans Jonas e di Eric Voegelin.

Durante la modernità, per il nostro autore, sarebbe stata operata una desacralizzazione del mondo. Lungi però dal realizzarsi come un ateismo puro – posizione insostenibile concretamente agli occhi del filosofo colombiano[111] –, con questa desacralizzazione la divinità sarebbe stata solamente immanentizzata nella volontà umana, ritenuta sovrana sul resto del mondo e creatrice dei valori. Una posizione non solamente "eretica" rispetto alla tradizione cristiana, ma anche distinta da altre espressioni della cultura occidentale tradizionale, come il panteismo e il paganesimo: «Il dio del panteismo è l'universo stesso come volo di un grande uccello celeste; per l'antropoteismo, l'universo è intralcio o strumento del dio umano»[112]. Per il panteista la realtà è tutta permeata da una divinità immanente, per lo gnostico la divinità è presente solo in una dimensione assolutamente trascendente e nello spirito umano. Una differenza simile intercorre tra lo gnosticismo e il paganesimo:

> Non si parli mai di paganesimo riguardo all'era moderna.
> Credere nella sovranità dell'uomo è il tratto caratteristico del moderno, mentre il pagano si è sentito schiavo di mille sovranità divine.
> Neppure l'orgoglio storico si proclamò padrone del destino.
> Paganesimo e cristianesimo fraternizzano nella coscienza comune di una serva condizione umana.[113]

Né panteista, né pagana, la modernità è caratterizzata dal recupero delle istanze gnostiche.

Come fa notare Jonas, il termine "gnosticismo", più che un movimento unico ben definito, indica un insieme di dottrine assai eterogenee presenti per lo più in epoca ellenistica e tardoantica, rendendo difficile una definizione univoca del fenomeno. In generale, però, si può dire questo:

> Il termine «gnosticismo», che è stato assunto come termine collettivo per designare una molteplicità di dottrine settarie che sorsero all'interno e intorno al cristianesimo durante i primi secoli della sua travagliata storia, deriva da "gnosis", nome greco che significa «conoscenza».

---

[111] «L'ateismo autentico sta alla ragione come il miriagono sta alla sua immaginazione» (E, I, p. 82).
[112] T, p. 63
[113] E, II, p. 30.

> Il significato di "conoscenza" nel senso di mezzo per raggiungere la salvezza o persino come forma della salvezza stessa, e la pretesa di possedere tale conoscenza nella propria formulazione dottrinale, sono caratteristiche comuni alle numerose sette nelle quali storicamente si espresse il movimento gnostico.[114]

Non è nemmeno univoco, precisa Jonas, in cosa consista quella conoscenza che gli gnostici perseguono, quale sia il suo contenuto. Per la gnosi antica si trattava in ogni caso di una conoscenza diretta ad un Dio radicalmente trascendente rispetto al mondo materiale, da ottenersi tramite una rivelazione e un ricongiungimento con l'essenza divina conosciuta – e non tramite la razionalità filosofica tipica della *theoria* greca, orientata alla contemplazione della realtà divina. Allo stesso modo la modernità intenderà la conoscenza – esclusivamente nella sua dimensione di applicabilità tecnica – come mezzo fondamentale per la liberazione dell'uomo e il progresso della società umana:

> Il dominio dell'uomo consiste solo nella conoscenza: l'uomo tanto può quanto sa; nessuna forza può spezzare la catena delle cause naturali; la natura infatti non si vince se non ubbidendole.[115]

Il tratto fondamentale da tenere d'occhio per comprendere il significato del ritorno alle istanze gnostiche della modernità è dunque questa fede nella potenza liberatrice della conoscenza:

> È ovvio che quello su cui Gómez Dávila concentra la sua attenzione è l'atteggiamento generale dello gnosticismo, che allude alla capacità intellettuale dell'uomo nel definire una conoscenza che lo liberi e gli dia una sapienza sufficiente per accedere ad un livello superiore.[116]

Ciò che è chiaro per Jonas è che lo gnosticismo fu un movimento di *ribellione* nei confronti della conoscenza tradizionale, rappresentata soprattutto dall'idea di *cosmo*. Piuttosto che un ordine intrinsecamente buono e coincidente con le profonde esigenze umane, la legge cosmica per gli gnostici è rigida e ostile e la materia nemica dell'uomo: ciò sta alla base dell'ateizzazione del mondo che lo gnosticismo compie, svuotandolo completamente della divinità, la quale viene ora trasferita su un piano radicalmente trascendente. A questo ricongiungimento con la divinità trascendente l'uomo può arrivare tramite di una "scintilla divina" presente nel suo spirito per mezzo dell'appropriazione di una certa conoscenza. La cosmologia e l'antropologia gnostica sarebbero dunque segnate da un

---

[114] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 34.
[115] F. Bacon, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975, p. 389.
[116] A.A. Abad Torres, *Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad*, in «Ideas y valores», LIX (2010), pp. 131-140.

radicale dualismo tra il mondo e la divinità, tra lo spirito dell'uomo e la sua prigione materiale. L'anima va allora liberata da questo giogo per mezzo della conoscenza. In senso escatologico, dunque, «il fine dello sforzo gnostico è la liberazione dell'"uomo interiore" dai legami del mondo e il suo ritorno al regno nativo della luce»[117], processo che avviene in quanto nell'anima umana sarebbe presente una parte divina – lo *spirito* – che, in un'ottica soteriologica, prende parte ad un processo di restaurazione dell'unità divina.

Negata ogni partecipazione del mondo materiale ad un progetto cosmico orientato da un *bene* consistente in un ordine trascendente, l'unica storia possibile rimane quella dell'uomo e della sua risalita alla divinità: «Al fondersi di neoplatonismo e manicheismo, identificando il male con la materia, lo gnostico divinizza automaticamente lo spirito»[118]. Desacralizzando il mondo, lo gnosticismo conclude divinizzando lo spirito umano. La materia non rappresenta più alcunché di buono: non ha infatti alcun motivo per essere ritenuta opera divina né per essere ritenuta un ordine. La stessa cosa accadrà in una certa mentalità "moderna":

> L'indifferenza della natura significa che la natura non ha rapporto col fine. Con l'esclusione della teleologia del sistema delle cause naturali, la natura senza più scopi non fornisce alcuna sanzione per i possibili scopi umani. Un universo senza un'intrinseca gerarchia di essere, come è l'universo copernicano, lascia i valori senza sostegno ontologico e l'io è abbandonato a se stesso nella sua ricerca di un significato e di un valore.[119]

Viene così a ricrearsi l'assoluto dualismo gnostico. Ma stavolta non tra quei due termini che sono la divinità e il mondo, ma tra l'uomo e il mondo stesso in cui vive: «La gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale»[120]. Feuerbach indicherà che gli attributi di Dio – quei valori trascendentali che abbiamo visto in precedenza – sono in realtà originariamente appartenenti all'uomo; Nietzsche poi contesterà che il mondo sia regolato da un ordine metafisico. Ciò che non è ordinato dall'uomo, dunque, non può ridursi ad altro che a caos diveniente. Questa prospettiva

---

[117] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 43.
[118] NE, II, p. 51.
[119] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 222.
[120] A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968, p. 19.

antropo-teologica era propria già dello gnosticismo: in esso materialità e divinità trascendente sono indicate rispettivamente come male e bene solo dal punto di vista dell'individuo umano che si trova in un punto mediano tra esse. In questo senso il mito gnostico è un mito antropocentrico, dove il cosmo si struttura in base alla prospettiva umana:

> Il referente simbolico non è più nella *ragione cosmica*, ma nell'*intenzione umana*. L'uomo non è più uno dei tre che si compone con gli altri due [Dio e la terra], ma colui rispetto a cui gli altri due si dispongono come il bene e come il male.[121]

Si può dire che nella modernità si porti ad estremo rigore il dualismo gnostico: mentre con lo gnosticismo antico vi è un rapporto triadico tra l'uomo, il mondo e la trascendenza divina, con l'eliminazione della realtà trascendente si giunge ad un perfetto rapporto dualistico tra l'uomo e il mondo. Questo rapporto veniva rintracciato già da Donoso Cortés, secondo cui nelle dottrine moderne – nel suo caso specifico, in Proudhon – sarebbe presente un dualismo di tipo manicheistico:

> Vediamo che l'uomo, non assistito dalla fede, è inevitabilmente portato a uno di questi due manicheismi: a quello antico, sostenitore di un principio del bene e di uno del male, incarnati da due divinità tra le quali vige solamente la legge della guerra; o a quello proudhoniano, secondo il quale Dio è il male e l'uomo è il bene, tra il potere umano e il potere divino c'è rivalità, e l'unico dovere dell'uomo consiste nel vincere Dio, suo nemico.[122]

Ne consegue che l'unico linguaggio possibile per rapportarsi col mondo non sarà più quello del mito o della religione, che con un linguaggio simbolico miravano ad esprimere l'inesauribile mistero di una realtà incontrollabile perché divina; né quello dei valori trascendentali, cui giungere tramite un percorso conoscitivo dello spirito: nei confronti di un mondo segnato dalla finitudine, e quindi controllabile, l'unico linguaggio possibile è paradossalmente il non-linguaggio del potere, della potenza tecnica, in cui è assente ogni elemento simbolico e presente solo l'immediatezza della forza. Questo non-linguaggio è tale proprio perché non incentrato su un *logos* – sia esso inteso heideggerianamente come "ascolto, accoglienza di ciò che viene detto"[123] da quella *ragione* universale che determina il mondo –, sia esso inteso come quel *Verbo* di cui parla il Vangelo di Giovanni. Qui è presente solo quella *forza* che ha la sua ragione nel riuscire ad imporsi, nella sua

[121] U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 146.
[122] J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, p. 169.
[123] Cfr. M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 2007.

efficacia, nei risultati che ottiene. Ed è una forza a cui si può avere accesso sempre di più man mano che si avanza nella conoscenza di quei meccanismi che regolano la natura. Una conoscenza, peraltro, potenzialmente esauribile, perché quantificabile. Anche nella teoria politica, al *diritto del più forte* che vige nello stato di natura delle dottrine contrattualistiche, deve essere sostituito un diritto comunemente accettato, il cui garante rimane comunque un sovrano che ha il compito di far rispettare tramite la sua *forza* quanto pattuito.

L'opera di emancipazione umana, cominciata nell'Illuminismo e conclusa dai cosiddetti *maestri del sospetto* – Marx, Nietzsche, Freud –, è consistita proprio nel denunciare la schiavitù dell'uomo rispetto alle «mille sovranità divine», ridotte ora a mere sovrastrutture, invenzioni o proiezioni dello spirito umano:

> La conoscenza, "gnosis", può liberare l'uomo da questa schiavitù; […] Il mondo (non l'alienazione da esso) deve essere superato; e un mondo degradato ad un sistema di potere può essere vinto soltanto per mezzo del potere. […] L'opporre il potere al potere è la sola relazione che rimane all'uomo con la totalità della natura.[124]

Con la modernità filosofica si va sempre più affermando la convinzione per cui gli universali non sarebbero proprietà dell'oggetto in sé, bensì astrazioni di impressioni soggettive; e quindi si è concluso che questi universali non esistessero *tout court*, degradandoli a produzioni del soggetto: un processo che comincia con l'empirismo e arriva a progressiva coerenza nel nichilismo[125], che riconosce nella volontà di potenza l'unica legittima produttrice di significati e quindi di valori: «Posto che l'intera struttura metafisica e assiologica del mondo non è altro che prodotto della volontà, non si potrà rivendicare criterio che la volontà non riconosca»[126]. Se è la volontà umana a produrre la struttura metafisica ed assiologica, i rapporti tra gli uomini, piuttosto che essere regolati da quegli universali che sempre più vengono ritenuti mere istanze soggettive, devono essere regolati da una scienza positiva del diritto e della politica, da tangibili patti intersoggettivi, e dal linguaggio

[124] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 226.
[125] Cfr. A. Lombardi, G. Zuppa, *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2015, pp. 310 sgg.
[126] Ivi., p. 184.

materialista e sempre più matematizzato della nascente scienza economica, in funzione di una più razionale ed efficiente organizzazione e controllo della società:

> L'universo non rivela lo scopo del Creatore col disegno del suo ordine, né la bontà con l'abbondanza delle cose create, né la sua sapienza con la loro proporzione, né la sua perfezione con la bellezza del tutto, ma rivela solamente il suo potere con la sua grandezza, la sua immensità spaziale e temporale. Perché l'estensione, o la quantità, è l'unico attributo essenziale lasciato al mondo, e quindi se il mondo ha qualche cosa da dire del divino, lo fa per mezzo di questa proprietà; e ciò di cui la grandezza può parlare è il potere. Ma un mondo ridotto ad una pura manifestazione di potere non ammette anche verso se stesso che una relazione di potere, ossia di padronanza, una volta che la relazione trascendente è messa da parte e l'uomo è lasciato solo di fronte a se stesso e al mondo.[127]

Con lo sviluppo delle scienze naturali e delle scienze umane in senso materialistico e meccanicistico diviene forte la tendenza ad eliminare il mistero divino che penetra il mondo: in ciò Gómez Dávila fa riferimento in particolare ad una genealogia di pensatori radicali ed atei che vanno dall'età dell'Illuminismo al '900: «Helvétius, d'Holbach, Sade, Bentham, Marx, Freud, Sartre – la Pleiade di arcangeli oscuri, il canone classico delle mie impossibilità assolute»[128]. Così commenta questo aforisma Till Kinzel:

> Come utilitarista, Bentham è uno di quelli che ritenevano che può esserci una sorta di calcolo della felicità umana, come se fosse possibile matematizzare la tensione di fondo dell'essere umano e renderla quantificabile. […] Helvétius e d'Holbach, a cui si potrebbe associare anche Offray de La Mettrie, svilupparono nell'ambito dell'Illuminismo francese un'immagine del mondo, della natura e dell'uomo, in cui non c'è alcuno spazio per la trascendenza, il mistero e la spiritualità. La concezione del materialismo meccanicistico del XVIII secolo trovò, poi, un'ulteriore radicalizzazione nei critici successivi della religione, come Marx e Freud. […] Sartre infine è il rappresentante del filone ateo dell'esistenzialismo, che cercava di pensare la libertà senza l'idea o la persona di Dio. […] La libertà nel senso di Sartre significa che l'uomo si fa creatore di se stesso.[129]

Ciò che importa è che sia nel mondo naturale – dove la rigida necessità delle leggi fisiche spiega ogni fenomeno – sia in quello spirituale – dove, per esempio in Marx, i prodotti dello spirito vengono ridotti a sovrastruttura implicata da una struttura socioeconomica storicamente relativizzata – quel mistero trascendente che il mondo rappresentava viene sempre più profondamente eroso da una nuova – presunta – consapevolezza.

---

[127] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 222-3.
[128] E, I, p.174.
[129] T. Kinzel, *Nicolás Gómez Dávila, sostenitore di cause perse*, tr. it. di G. Reguzzoni, Editore XY.IT, Arona (NO) 2019, pp. 189-90.

La conoscenza tecnico-scientifica, man mano che avanza, si rivela sempre più in grado di controllare il mondo a suo piacimento, di limitare il potere del mondo grazie alla prevedibilità dei suoi fenomeni. In tal mondo il mondo diventa qualcosa di radicalmente controllabile, uno strumento al servizio della volontà umana. Viene a ricrearsi un dualismo gnostico, perché la tecnoscienza si configura come uno sforzo di alienazione dal mondo attraverso la conoscenza, che tende a liberare l'uomo da quella catena di cause naturali che fino ad allora indirizzavano e costringevano la sua azione entro certi limiti. Da quella che era una situazione di equilibrio, dove l'uomo agiva concordemente ad una natura che scandiva la vita con suoi ritmi invariabili, con la smisurata potenza tecnica che l'uomo ora si ritrova tra le mani, il sistema viene invertito, con il risultato che «l'intelligenza umana sta trasformando quella situazione di coordinazione di tutte le forze in una situazione di subordinazione di tutte loro alla volontà dell'uomo»[130]. Sennonché, «la scienza si è rivelata miracolosamente capace di insegnarci come si fanno le cose, ma radicalmente incapace di dirci quello che dobbiamo fare»[131]. Una volta svelato il mistero – ma più che svelato, semplicemente *ridotto* al mero susseguirsi di fatti materiali causalmente determinati –, anche i fini non saranno più determinati da un mondo metafisico, da un *bene* universale, ma verranno considerati come determinati da interessi personali e tuttalpiù come espressione di rapporti socioeconomici tra classi dagli interessi materiali e ideologici contrapposti. In un mondo così determinato, il divino, come insieme di valori universali ed assoluti, non ha più spazio, né deve averne alcuno: la sola volontà umana è ciò che controlla e decide dei fini – ossia di cosa sia vero e buono e bello. La linea di sviluppo della modernità, sopra indicata, sfocia dunque in un dualismo esistenzialista che vede contrapposto l'uomo solitario ad un mondo privo di senso:

> I valori non sono più considerati nella visione della realtà oggettiva, ma sono postulati come sforzi di valutazione. I fini, come funzioni della volontà, sono soltanto mia creazione. La volontà sostituisce la visione; la temporalità dell'atto elimina l'eternità del «bene in sé». Questa è la fase nietzschiana della situazione in cui il nichilismo europeo appare in superficie. L'uomo è ormai solo con se stesso.[132]

[130] N, p. 285.
[131] *Ibidem*.
[132] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 222.

Si delinea una prospettiva gnostica di immanentizzazione nell'essere umano dell'antica trascendenza divina. Non è più ora un ordine assiologico ciò che assegna fini e ranghi alle cose, né un Dio trascendente e garante di una escatologia. Ora solo la volontà umana, nella sua divinità, pone i valori ed i fini. E la conoscenza, da attività eminentemente teoretica, volta a scoprire l'ordine del mondo, acquisisce il suo senso solo in quanto mezzo da utilizzare tecnicamente per realizzare gli scopi che l'uomo si pone: «Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo»[133]. Questa fede ottimistica è alla base del moderno progressismo – tanto di quello liberale quanto di quello radicale – che abbiamo incontrato nello scorso capitolo, e della visione storica che ad essi soggiace. Da una parte il progressista liberale sembra aderire al lato individualista e quasi aristocratico della gnosi, dove la salvezza è un fatto individuale da ottenere esclusivamente attraverso le proprie forze e in particolare alla propria forza di volontà – si prenda l'eminente esempio calvinista che Max Weber ha sviscerato come spirito del capitalismo e che Voegelin considerava un movimento gnostico; dall'altra parte il progressista radicale riprende la storia della salvezza in ottica cosmico-storica: nel processo storico la conoscenza umana e la sua applicazione pratica porteranno alla realizzazione di quella società ideale che già Francesco Bacone prefigurava: «Il *regnum hominis*, predicando il quale Bacon inaugura il mondo moderno, non è parodia del *regnum Dei*, ma la sua versione gnostica»[134]. Un passo fondamentale di questo processo è quello compiuto da alcune note degenerazioni dell'Illuminismo, in cui l'adorazione della conoscenza arriva a sfociare nel culto di una nuova divinità: la dea Ragione: «Un dio è incatenato solo dall'ignoranza. Un dio rimane decaduto finché ignora di essere Dio. *Aufklärung* è la traduzione circospetta di Gnosi»[135]. Come mostra Voegelin, il primo passo di questo processo è stato compiuto nella modernità nel tentativo di individuare un *eidos* della storia. Agostino aveva distinto una storia profana, caratterizzata dalla

[133] F. Bacon, *La Nuova Atlantide*, in *Opere*, a cura di B. Gemelli, P. Rossi, UTET, Torino 2013, p. 1370.
[134] NE, I, p. 201.
[135] *Ibidem*.

nascita e morte delle civiltà, da una storia sacra culminante in Cristo e nella Chiesa, inserita a sua volta in una vicenda orientata, contrariamente a quella profana, verso un adempimento escatologico. Voegelin ritiene che, a cominciare dalla speculazione di Gioacchino da Fiore nel XII secolo, sia cominciato un processo di immanentizzazione nella storia profana di quell'*eschaton* che Agostino attribuiva alla storia sacra: nasce così il problema dell'*eidos della storia*, in quanto viene a mancare quell'adempimento trascendente che caratterizza la soteriologia cristiana[136].

Come indica Voegelin, la storia sacra del cristianesimo possiede una componente teleologica, in quanto movimento verso un fine, ed una componente assiologica, come stato di sommo valore. Queste due componenti possono essere presenti, secondo Voegelin, nel modo in cui viene concepito questo nuovo *eschaton* immanentizzato, dando vita nella modernità a diverse correnti di pensiero; e notiamo come pare Gómez Dávila le abbia in parte ricalcate per caratterizzare le figure del "progressista liberale" e del "progressista radicale" in *El reaccionario auténtico*. Se infatti l'accento viene posto sull'elemento teleologico, ne avrà origine la corrente progressista liberale, secondo cui, ricordiamo, la storia è prodotto della libertà umana e suo sviluppo indefinito. In questo senso la componente assiologica dello stato di sommo valore viene trascurata, e viene privilegiato il movimento in nome di un fine posto dalla libertà:

> Quando l'accento è posto essenzialmente sul movimento, senza una chiara prospettiva di perfezione finale, ne risulterà una interpretazione progressista della storia. Il fine non richiede chiarimento, perché pensatori progressisti come Diderot o D'Alembert assumono a metro valutativo una selezione di fattori desiderabili e interpretano il progresso come incremento qualitativo e quantitativo del bene presente.[137]

Nel caso in cui venga invece accentuata la componente assiologica, secondo la quale vi sarebbe una condizione di sommo valore da raggiungere, nascerà la corrente progressista radicale, per cui la storia avrebbe senso solo nell'ottica di uno scopo ultimo e razionale da realizzare, e verso quello scopo immanente le nostre azioni dovrebbero orientarsi[138].

---

[136] Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968, p. 189-91.
[137] Ivi., p. 192.
[138] «Löwith interpreta ugualmente che l'idea di progresso è una secolarizzazione dell'*Eschaton* cristiano, e aggiunge che le posizioni anticristiane come quelle di Nietzsche e di Heidegger dipendono dall'"orizzonte teoantropologico aperto dal cristianesimo". A ciò risponde lo stesso del Noce, parafrasando Voegelin, che insiste sulla differenza tra gnosi antica e

In questa immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano l'uomo acquisisce un compito e una capacità di autoredenzione. Ciò coincide con quella che può essere definita una deontologizzazione dei valori, che vengono "staccati" dall'essere che essi esprimono.

Nasce così l'idea che il loro valere, piuttosto che essere legittimato da un ordine della totalità, proverrebbe piuttosto da un atto del soggetto umano che li istituisce. Questa situazione viene assunta con lucidità da Nietzsche con l'annuncio di quell'"ospite inquietante" che è il nichilismo. Il nichilismo consiste proprio nel prendere atto dell'assoluta arbitrarietà dei valori in quanto prodotti dalla "volontà di potenza", data la cui arbitrarietà sono passibili di essere rovesciati dall'uomo. Tutto ciò avviene coerentemente all'immanentizzazione dell'*eschaton*, con cui scompare quell'orizzonte ulteriore a cui le cose rimandano per la loro significazione e per il loro compimento. La situazione viene riassunta in una celebre definizione:

> Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché? Non possiamo porre nessun aldilà o un "in sé" delle cose, che sarebbe "divino", che sarebbe la morale in carne e ossa. […] Mancanza di valore, mancanza di senso. […] Risultato: i giudizi morali di valore sono condanne, negazioni: la morale è volgere le spalle alla volontà di esistere.[139]

Accade dunque che con la morte di Dio venga a mancare un orizzonte di ordine che trascenda i particolari, il cui senso è rappresentato dai valori trascendentali. Senza tale orizzonte che fornisce alle cose un *fine*, esse perdono insieme anche la loro *ragion d'essere*. Nietzsche sembra avvertito dei potenziali esiti di questa situazione e tenta di trovare una via d'uscita tramite la figura dell'oltreuomo (*Übermensch*), simbolicamente contrapposta a quella dell'ultimo uomo (*Letztemensch*):

> Lo *Übermensch* è l'espediente di un ateismo inconforme.
> Nietzsche inventa una consolazione umana alla morte di Dio; l'ateismo gnostico, al contrario, proclama la divinità dell'uomo.[140]

---

moderna, nel fatto che la prima ateizza il mondo in nome della trascendenza divina, mentre la seconda lo fa in nome di un immanentismo radicale» (J.M. Serrano Ruiz-Calderón, *Gnosticismo y religión democrática*, in «Anuario de derecho eclesiástico del Estado», XXIX (2013), p. 383).

[139] F. Nietzsche. *La volontà di potenza*, tr. it. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1995, pp. 9-11.

[140] NE, I, p. 190.

Vi è qui un punto di contatto tra la filosofia nicciana e quella gomezdaviliana[141]. Entrambi, infatti, criticano il principio democratico in quanto elevazione della volontà umana a principio ultimo del reale. Entrambi propongono una teoria aristocratica dei valori, anche se in senso diverso. Per Gómez Dávila i valori hanno la loro fonte in Dio e nell'ordine necessario del reale, un ordine gerarchico che esiste non solo tra uomo e Dio, ma anche, tra ente ed ente e tra uomo e uomo, ragion per cui gli uomini aristocratici avrebbero un rapporto "privilegiato" col valore[142]. Gli aristocratici nicciani, invece, sarebbero proprio coloro che determinano il valore autonomamente, non sottostando ad alcuna legge trascendentale.

Si è giunti allora a rendere sempre più immanenti all'essere umano quelle prerogative che tradizionalmente competono alla trascendenza. La volontà umana ora si erge a misura di tutte le cose, ed è come se in essa coesistessero sia l'immanenza – perché si trova *nel* mondo – che la trascendenza – in quanto *misura del mondo* separata da esso. Ciò che infatti permette alla trascendenza di essere misura di tutte le cose è proprio il suo essere separata dalle cose di cui è misura:

> L'Oro può essere l'indicatore di valore di tutte le merci solo se non è trattato come una merce, solo se è escluso dagli scambi e proiettato in quella *trascendenza* da dove tutti li può regolare. […] Solo l'estromissione, e quindi la trascendenza, può erigere qualcosa a misura di tutte le cose. La trascendenza è il vertice del triangolo, è quel principio d'ordine vuoto che si alimenta del valore che sottrae alle cose, le quali, a loro volta, hanno valore solo se si riflettono in quella trascendenza che le sovrasta.[143]

Il lavoro compiuto dal neognosticismo consiste nel trasferimento di questa "misura di tutte le cose", che tradizionalmente spettava alla trascendenza, nella volontà umana, e quindi in un orizzonte immanentistico. Con ciò si va compiendo la *de-ontologizzazione* dei valori, perché appunto il valore

---

[141] Cfr. A. Abad, *Nicolás Gómez Dávila. Un interlocutor de Nietzsche*, in AA.VV. *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas*, a cura di A. Abad, Casa de Asterion, Pereira 2017.

[142] «Nietzsche e Gómez Dávila sono pensatori diversi con numerosi tratti in comune […]. Condivisero l'aristocraticismo, ma uno lo riferì alla vita e l'altro lo trovò nella struttura del medioevo feudale. Entrambi furono notevoli e lucidi critici della modernità e della sua ideologia, che differirono, senza dubbio, per la diagnosi e il superamento. Alla propria maniera, entrambi privilegiarono nel loro pensiero l'arte e la sensibilità. I fondamenti ontologici della volontà di potenza si integrano parzialmente con la teoria della divinizzazione dell'uomo. L'uno, sicuramente, platonizzò e glorificò i valori, mentre l'altro disse apertamente che il valore è ciò cui la volontà dà valore. La differenza in fondo sta nella fede, che determina la sottomissione e consegna Gómez Dávila, e la sua concezione della democrazia come blasfemia e catastrofe della civilizzazione, di fronte alla visione nicciana della morte di Dio come liberazione ed elevazione della creatività umana» (Gutiérrez C.B., *La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila*, in «Ideas y Valores», LVII (2008), p. 120.

[143] U. Galimberti, *La terra senza il male*, p. 51.

non si mostra più come qualcosa che compete all'essere in quanto tale e quindi alle cose che partecipano del suo ordine, ma assume i tratti di un ordine *imposto* dalla volontà umana, un ordine non più *necessario* (nel senso originario di *ananke*), ma *arbitrario*, in quanto, come indicato da Nietzsche, arbitrari sono innanzitutto i valori.

In questo modo le cose vengono svuotate di ogni valore intrinseco, il valore non rappresenta più una qualità propria dell'ente, ma un attributo fornitogli dalla volontà dell'uomo. "Morto" Dio, il Dovere che il valore comanda di perseguire viene imputato interamente all'attività dell'uomo. Ma se tale dovere non è imposto da alcuna necessità universale, da una verità, da un bene e da una bellezza indipendenti dalla volontà umana e che hanno da realizzarsi, allora tale dovere è puro arbitrio, perché infondato. Questo assunto, secondo cui l'assenza di valori trascendentali permetterebbe la tirannide più sregolata dell'uomo sull'uomo, unisce la prospettiva del reazionario Gómez Dávila con quelle del rivoluzionario Giuseppe Mazzini:

> Or, senza Dio, d'onde il Dovere? Senza Dio, voi, a qualunque sistema civile vogliate appigliarvi, non potete trovare altra base che la Forza cieca, brutale, tirannica. Di qui non s'esce. […] O dobbiamo obbedire a Dio, o servire ad altri uomini, uno o più non importa. Se non regna una Mente suprema su tutte le altre menti umane, chi può salvarci dall'arbitrio dei nostri simili, quando si trovino più potenti di noi? Se non esiste una Legge santa inviolabile, non creata dagli uomini, qual norma avremo per giudicare se un atto è giusto o non è? In nome di chi, in nome di che protesteremo contro l'oppressione e l'ineguaglianza? Senza Dio, non v'è altro dominatore che il Fatto: il Fatto davanti al quale i materialisti s'inchinano. […] Or comanderemo noi loro il sacrificio, il martirio in nome delle nostre opinioni individuali?[144]

Se il valore e il dovere che promana dalla sua autorità non sono istituiti da Dio e non trovano il loro senso nell'orizzonte che li trascende, l'alternativa che rimane è l'assolutismo dell'arbitrio umano. Se la necessità non è necessità prodotta dal riconoscimento del valore, essa si riduce alla sterile causalità del fatto bruto, su cui ci si può imporre solo con la potenza, che diventa l'unica istanza in grado di porre ordine laddove l'uomo non è più in grado di scorgerlo. Ma questo ordine è destinato a rimanere un ordine semplicemente umano, ed in quanto tale ontologicamente limitato nella sua forza, e dunque anche nella sua durata. Esso sopravvive solo finché la forza con cui viene imposto è in grado di resistere. Laddove le trasgressioni dell'ordine erano sanzionate da un «castigo, di rigore geometrico,

[144] G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, Londra 1860, pp. 27-28.

che punisce automaticamente l'abuso della forza, [che] fu per eccellenza oggetto di mediazione presso i Greci»[145], adesso è la forza del potere costituito – quella, per esempio, di tutti gli uomini associati che Hobbes fa confluire nello Stato – a minacciare e sanzionare gli atti che infrangono un ordine ora interamente istituito dall'uomo e per l'uomo. Le idee di "limite", di "misura", avevano costituito lo scheletro dell'etica della grecità entica. Lì le norme etiche scaturivano da una *volontà* che, abbagliata dal valore, spontaneamente si sottometteva ad esso. Ora, invece, questa idea di virtù che, aristotelicamente, è medietà tra l'anarchia di passioni contrapposte è andata perduta:

> L'occidente l'ha smarrita e nessuna delle sue lingue ha una parola per esprimerla; le idee di limite, di misura, equilibrio, che dovrebbero determinare il comportamento della vita, hanno solo un uso strumentale nella tecnica. Siamo geometri solo dinanzi alla materia, i Greci furono innanzitutto geometri nell'apprendere la virtù.[146]

La mancanza del limite segnato dalla trascendenza rende assolutizzabile e sovrana la volontà umana, che in tal modo diventa volontà *divina*. Gómez Dávila chiamerà questa particolare teologia con il nome di *antropoteismo*, e vedrà nella democrazia la forma più rigorosa di questa nuova religione.

[145] S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, tr. it. di F. Rubini, Asterios, Trieste 2012, p. 56.
[146] Ivi., pp. 56-57.

Parte II – TEOLOGIA DEMOCRATICA

Capitolo IV – L'antropoteismo

Abbiamo visto come Gómez Dávila, sulla scia di Hans Jonas e di Eric Voegelin, ritenga che nel discorso filosofico moderno abbiano avuto un ruolo di primo piano posizioni affini allo gnosticismo. Le forme di neognosticismo moderno cui Voegelin si riferisce si caratterizzano, contrariamente a quelle antiche, per la negazione di ogni forma di trascendenza e l'immanentizzazione nella stessa *volontà umana* di quelle funzioni che a quella competevano – una fra tutte, l'essere criterio per quei valori trascendentali che sono il vero, il bene e il bello –, la quale verrà ad essere considerata pienamente *sovrana*. L'essere cessa di identificarsi come quella totalità ordinata assiologicamente cui l'uomo appartiene: nasce così un dualismo gnosticheggiante, in cui uomo e mondo di fronteggiano l'un l'altro.

Se la volontà umana è sovrana, tale sovranità deve prendere la forma di una potenza violenta su quel nemico che è ora il mondo, una potenza che va via via ampliandosi per mezzo della conoscenza – la quale diviene ora gnosticamente il mezzo per la salvezza. Si ritiene che l'uomo possa accedere a tale conoscenza tramite le sue sole forze, districando man mano il mistero inesauribile che il divino tradizionalmente rappresentava, credendo di poter colmare da sé la propria ignoranza e realizzare il *regnum hominis* sulla terra.

A differenza di Jonas, che vede principalmente nel nichilismo e nell'esistenzialismo le posizioni intellettuali contemporanee influenzate dalla gnosi, e di Voegelin, che non inserisce la democrazia tra i movimenti di matrice gnostica[147], per Gómez Dávila il neognosticismo moderno raggiungerebbe la piena coerenza proprio nei moderni movimenti democratici: «La democrazia è la politica della

[147] «Per movimenti gnostici si devono intendere movimenti come: progressismo, positivismo, marxismo, psicanalisi, comunismo, fascismo, nazionalsocialismo» (E. Voegelin, *Sustituto de la religión*, p. 149, citato in J.M. Serrano Ruiz-Calderon, *Gnosticismo y religión democrática*, "Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado", vol. XXIX (2013), p. 382).

teologia gnostica»[148]. In effetti, Gómez Dávila con il termine "democrazia" non designa tanto una forma costituzionale, un sistema elettorale o una forma di governo:

> La democrazia non è procedimento elettorale, come immaginano i cattolici ingenui; né regime politico come lo pensa la borghesia egemonica del secolo XIX; né struttura sociale come insegna la dottrina nordamericana; né organizzazione economica come pretende la tesi comunista.[149]

La democrazia per Gómez Dávila è una religione[150], un vero e proprio orizzonte metafisico, che eleva l'uomo a sua suprema divinità ordinatrice: «Con il vocabolo "democrazia" designiamo meno un fatto politico che una perversione metafisica»[151]. Con questa "perversione metafisica" Gómez Dávila intende indicare, in ultimo luogo, l'errore per cui si pretenderebbe di ridurre la verità, il bene, la bellezza, la giustizia, alla decisione presa come risultato di un processo elettorale. Con ciò si trova in linea con alcuni punti del *Sillabo* di Pio IX. Innanzitutto, negando il coinvolgimento della divinità, si avanza la pretesa di elevare la ragione umana a misura di tutte le cose e ad unico mezzo per il progressivo bene degli uomini:

> III. La ragione umana è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male indipendentemente affatto da Dio; essa è legge a se stessa, e colle sue forze naturali basta a procurare il bene degli uomini e dei popoli. […]
> LVIII. Non sono da riconoscere altre forze se non quelle che sono poste nella materia, ed ogni disciplina ed onestà di costumi si deve riporre nell'accumulare ed accrescere in qualsivoglia maniera la ricchezza e nel soddisfare le passioni.[152]

Poi, si eleva l'uomo a misura di ogni valore, tramite una *teoria dei valori* che abbia al suo centro l'uomo, riconoscendo nei fatti umani materiali l'unica fonte di diritto. Infine, si riconosce autorità solo alla necessità materiale, e alla potenza umana che la orienta verso i propri fini:

> LIX. Il diritto consiste nel fatto materiale; tutti i doveri degli uomini sono un nome vano, e tutti i fatti umani hanno forza di diritto.
> LX. L'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiali.[153]

---

[148] NE, I, p. 146.
[149] T, p. 58.
[150] Cfr. Asela Molina J.E., *"El único Dios totalmente falso". A proposito de la doctrina democrática en Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista de Filosofía», XIII (2014), pp. 21-40.
[151] E, II, p. 352.
[152] Pio IX, *Sillabo*, in *Enciclica Quanta cura*, 1864, http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html (ultima consultazione: 31/03/2021).
[153] *Ibidem*.

Sembra dunque che nel *Sillabo* di Pio IX siano già indicate *in nuce* come errori quelle che Gómez Dávila chiama le *quattro tesi ideologiche dell'antropoteismo*, che a breve discuteremo: l'*ateismo*, il *progresso*, la *teoria dei valori* e il *determinismo universale*.

Come vedremo più avanti, Gómez Dávila con la sua critica alla democrazia non intende negare ogni tipo di potere al popolo, e nondimeno auspica un'imposizione autoritaria di valori e leggi da parte di una singola persona o di una classe sociale. Egli piuttosto critica quella pratica per cui si pretenderebbe di ridurre ogni valore ad espressione elettorale della volontà maggioritaria, legittimata nel proclamare valori indipendentemente da ogni altra evidenza al di fuori di se stessa. In quest'ultimo caso, infatti, più che una democrazia si realizzerebbe, secondo Gómez Dávila, una *tirannia della maggioranza*, laddove sono i più a prendere decisioni per tutti, elevando la parte al rango del tutto, elevando la volontà umana al rango di volontà divina.

Nonostante sin dalla Rivoluzione francese molti movimenti democratici abbiano proclamato la loro irreligiosità e abbiano poi propugnato l'idea di uno Stato laico, se non addirittura ateo, cercando di secolarizzare la società, anche le loro posizioni sarebbero riconducibili ad un'opzione di carattere ultimamente religioso. Se, infatti, a definire l'essere umano è la sua essenza religiosa, se "la relazione tra l'essere umano e i suoi atti è mediata da una nozione di Dio"[154], sarebbe un'ingenuità credere che sia possibile l'esistenza di un momento della storia umana e di un sistema sociopolitico che non siano informati da una prospettiva religiosa. Si tratta di una posizione che Gómez Dávila condivide, pur fondandosi su evidenze differenti, con Donoso Cortés, allorché quest'ultimo scrive: «Ogni affermazione concernente la società o il governo presuppone un'affermazione relativa a Dio, per cui ogni verità politica o sociale diventa necessariamente una verità teologica»[155]. Una posizione che non appartiene solo ai pensatori reazionari, dato che Donoso Cortés attribuisce una simile rilevazione

[154] T.F. Molina, *La Modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en Textos*, in «Revista de Filosofía Diánoia», LXV (2020), p. 70.
[155] J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, p. 51.

anche a Proudhon: «Desta stupore osservare come nell'affrontare un problema politico ci si imbatta sempre nella teologia»[156].

La posizione religiosa che caratterizzerebbe la democrazia viene definita da Gómez Dávila ricorrendo ad un termine solitamente accostato al pensiero di Feuerbach: *antropoteismo*. Esso consiste in un «atto in cui l'uomo assume l'uomo come Dio»[157]. Questa divinizzazione dell'uomo non si presenta agli occhi del nostro autore come una costruzione retorica, né come un sistema elettorale, ma è piuttosto una vera e propria teologia da cui ha origine una religione che eleva l'uomo a propria divinità. Essa non opera in realtà una negazione assoluta della trascendenza, ma una sua perversione, una perversione innanzitutto "metafisica". Antropoteismi lo furono sì anche le cosmogonie orfiche e le sètte gnostiche, ma in senso dualista, perché vedevano nello spirito umano una realtà smembrata dal suo nesso con la divinità, e gettata in un mondo materiale che era la sua prigione. L'antropoteismo democratico, invece, negando la trascendenza, può essere considerato fondamentalmente monista, in quanto la sua divinità è totalmente immanente: è l'uomo stesso.

La democrazia viene perciò a costituire una vera e propria *dottrina*, che fornisce una propria definizione dell'uomo e sistematizza l'universo a partire da quella definizione.

Andiamo dunque a vedere quali siano i punti di partenza della *teologia democratica*, e quali sono «le quattro tesi ideologiche della sua apologetica»[158].

4.1 *La volontà essenziale*

Il primo passo nella costruzione di questa teologia è una fondamentale definizione dell'uomo: «L'antropologia democratica definisce l'uomo come volontà»[159]. Come abbiamo mostrato nel secondo capitolo di questo lavoro, l'uomo si distingue dalla vita animale quando impone alla sua vita

[156] P-J. Proudhon, *Confessioni di un rivoluzionario*, citato in J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, p. 47.
[157] T, p.62.
[158] Ivi., p. 65.
[159] Ivi., p. 63.

una *volontà* di stile, i cui canoni sono dettati dai valori in cui la divinità si esprime. Tale volontà, dunque, è ben lontana dall'essere autonoma: essa è volontà di modellare il proprio essere secondo quei valori istituiti dalla volontà di Dio, valori che dunque per l'uomo sono oggettivi. Per Gómez Dávila allora la volontà vera e propria si presenta non tanto come un volere positivo, che ponga autonomamente i propri contenuti, ma come una istanza "negativa", una istanza capace di operare una "censura", in nome di un valore, nei confronti di quelle tendenze che si presentano alla coscienza:

> La volontà non è motore, ma freno.
> La coscienza non può volere se non ciò che vuole, però può vietarsi ciò che vuole.
> La coscienza sceglie tra tendenze esistenti quella che deve prevalere per mezzo della volontà che soggioga quelle che le sono avverse.
> La tendenza così scelta cresce e si espande in espressione positiva della volontà.[160]

Insomma, per il nostro autore, figurativamente, «la volontà è solamente l'ostetrica dell'anima»[161]. Essa non genera pulsioni, desideri, essa non indica fini, ma piuttosto è in grado di distinguere tra questi vari desideri, pulsioni e fini presenti nell'anima umana, orientando la scelta verso la realizzazione di quei valori che l'anima riconosce e che sente di dover realizzare. Con la modernità, invece, la volontà individuale comincia ad assumere sempre maggior peso nel determinare non solo i mezzi, ma anche i fini dell'agire pratico e politico, in maniera sempre più libera da costrizioni esterne, con il graduale venir meno prima della religione, poi della trascendenza e infine della metafisica.

Una radicale svolta nel discorso filosofico ha luogo con uno dei padri della scienza politica moderna: Thomas Hobbes. Eric Voegelin mette in luce come la dottrina politica di Hobbes nasca dall'esigenza di porre fine al pericolo rappresentato dai rivoluzionari gnostici – i puritani –, elaborando una *theologia civilis* capace di riportare l'ordine all'interno della società. Nella dottrina hobbesiana, però: qualsiasi ordine che assicuri la sopravvivenza della società è considerato accettabile, perché il fine principale dell'uomo è ritenuto essere la semplice sussistenza[162], mentre i vari fini intermedi sono rimessi alla pulsione individuale come loro causa. In questo senso, «Hobbes contrappose

[160] E, II, p. 196.
[161] E, I, p. 285.
[162] Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, V-VI.

all'immanentizzazione gnostica dell'*eschaton*, che metteva in pericolo l'esistenza, una radicale immanenza dell'esistenza che negava l'*eschaton*»[163]. Hobbes, per trovare una soluzione al pericolo puritano che aveva scatenato la guerra civile nell'Inghilterra del suo tempo, contrappone all'*eschaton* immanentizzato dei puritani una *theologia civilis* che nega ogni *eschaton*, e propone la *sopravvivenza*, il *perseverare nell'esistenza*, come fine ultimo dell'uomo[164]. Egli, dunque, tentò di mostrare come all'interno di ogni Chiesa, sètta o movimento politico sia presente una fondamentale *libido dominandi*, una *passione*, mascherata da sentimento religioso. Perciò Hobbes «interpretò la vita dello spirito come la manifestazione estrema della passione esistenziale»[165]. Abbiamo visto come da una parte l'uomo si distingua dall'animale nel momento in cui arriva a controllare i propri istinti e le proprie passioni, ordinando le sue azioni in vista di quei *fini* che i valori indicano – fino al *summum bonum* aristotelico –, e dall'altra il male risieda nella *superbia* di coloro che non riconoscono questo *summum bonum*.

Nella psicologia hobbesiana, mostra Voegelin, la passione a costituire il nucleo originario della vita spirituale:

> La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che vien dopo. […] Cosicché pongo in primo luogo, come una inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte.[166]

Man mano poi che l'uomo cerca di realizzare i propri desideri, si genera una competizione con gli altri individui, che può assumere i tratti di una vera e propria guerra, in cui non vige altra norma che quella del diritto naturale – fondamentalmente, un diritto del più forte o del più astuto, dove ognuno è sovrano solo di se stesso, padrone solo di ciò che riesce a difendere, e soprattutto unico giudice della propria condotta:

> Ciascuno, per diritto naturale, è egli stesso giudice se i mezzi che intende usare, e le azioni che vuol compiere, siano necessarie, o no, alla conservazione della propria vita o delle proprie membra. Se infatti si ammettesse che fosse contrario alla retta ragione che io stesso fossi

[163] Ivi., p. 260.
[164] Tant'è che lo stesso *diritto di natura* consiste nel disporre come si preferisce del proprio potere per preservare la propria natura, e la *legge di natura* è una regola razionale che vieta all'uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, pp. 134-35).
[165] E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 261.
[166] T. Hobbes, *Leviatano*, pp. 100-101.

> giudice del mio proprio pericolo, bisognerebbe pure ammettere che toccasse ad un altro di giudicare al mio posto.[167]

Quello che Hobbes mostra è che nello stato di natura, data l'assenza di un potere comune, non si può instaurare né un bene universale – che sia un bene sia per me che per l'altro –, e nemmeno una qualche forma di giustizia, perché appunto nessuna legge comune è stata stipulata. Solo con il contratto, ossia solo nella società civile instauratasi tra uomini, possono essere definiti questi orizzonti comuni. Ma le norme che dovrebbero salvaguardare il bene e la giustizia vengono fatte dipendere dalla volontà sovrana, nata in seguito al contratto. È questa volontà che decide, indipendentemente da altre autorità, quali siano le leggi migliori per salvaguardare la vita degli associati. Sarà poi il sovrano, con le leggi civili fatte rispettare con la minaccia della forza bruta, ad imporre quelle norme che la legge di natura semplicemente suggerisce. La legge naturale, infine, più che indicare un ordine da realizzare, indica utilitaristicamente cosa sia meglio fare per l'autoconservazione, e quindi non può dire né cosa sia giusto o sbagliato, né tantomeno cosa sia bene o male: tale compito spetterà esclusivamente al sovrano.

In questo modo, afferma Voegelin, non è più il *summum bonum*, ossia l'ordine trascendentale dell'essere, a motivare e orientare l'azione umana, ma il suo opposto, il *summum malum*, ossia la paura umana di morte violenta[168]. Così, piuttosto che rischiare di sottomettersi o, peggio, perire sotto l'arbitrio della volontà altrui, gli uomini preferiscono ragionevolmente «conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola»[169]. Allo stesso modo, come prima era la paura degli altri uomini a guidare le azioni dei singoli individui, ora i cittadini saranno costretti a rispettare le norme socialmente istituite per timore della forza leviatanica dello Stato. Ciò che nasce dall'alienazione del proprio diritto naturale da parte dei contraenti è un *dio mortale* – il Leviatano statale – la cui caratteristica fondamentale è quella di avere una volontà propria, assoluta, libera.

---

[167] T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, p. 83.
[168] E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 263.
[169] T. Hobbes, *Leviatano*, p. 181.

Le posizioni assolutistiche cui giunge Hobbes non sono in realtà contrapposte alle forme di governo democratiche che Gómez Dávila critica, perché colpevoli di affidare la sovranità ad un solo individuo o ad una parte del popolo – la maggioranza –, sottomettendo gli altri ad una effettiva tirannia per mezzo delle leggi che un'unica volontà sovrana impone.

Nel "Dio mortale", che in Hobbes fa ancora idealmente le veci del Dio immortale, comincia a realizzarsi quell'immanentizzazione della trascendenza che eleva l'uomo, come essenziale volontà, al rango di divinità. Ciò che tiene unita la società non è più la divinità che si ritrova nella natura e nei valori, espressa dal carattere universale dei miti, dell'esperienza religiosa, o dall'oggettività dell'essere e dei valori. L'ordine della società civile è ora incarnato dal sovrano, esso nasce dal comune accordo tra libere volontà guidate da interessi egoistici e dalle passioni, e il sovrano ha il compito di mantenerla unita ed ordinata tramite le leggi e la minaccia della punizione violenta verso i trasgressori e i nemici.

A partire da questo punto sarebbe possibile individuare un movimento che procede passo passo attraverso la modernità negando via via ogni forma di trascendenza, e riducendo ogni oggettività a produzione del soggetto. Un tentativo di intercettare vari autori moderni che furono decisivi in questo senso è stato compiuto da Antonio Lombardi e Gabriele Zuppa, nel testo *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*[170], partendo da Locke, passando per Berkeley, Hume, Kant, Nietzsche, fino a Quine. Ci è impossibile, in questo luogo, una trattazione esaustiva di tutti i luoghi in cui Gómez Dávila potrebbe aver rintracciato questo processo, anche a causa della sterminata ampiezza dei suoi riferimenti. Sembra però opportuno mostrare altri punti salienti di questo processo, tramite il riferimento ad autori la cui opera gli era semplicemente nota, come Leopardi, altri il cui riferimento nei suoi aforismi è

[170] Cfr. A. Lombardi, G. Zuppa, *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015, pp. 310 e sgg.

sporadico, come Rousseau[171], Comte[172] e Feuerbach[173], e altri autori ancora di cui la sua opera è pregna, o in senso critico, come Marx[174], o nel senso di una rispettosa ma ammirata inimicizia, come Nietzsche[175].

Un'altra tappa fondamentale nella fondazione di questo antropoteismo si realizza dunque con Rousseau e con la sua dottrina giusnaturalistica e contrattualistica. Partendo da una concezione negativa dello stato civile come smarrimento di una originaria unità con la natura, Rousseau ha cercato di immaginare un processo che ricomponesse la società e gli uomini tra loro, ponendo fine alle disuguaglianze e allo sfruttamento, salvaguardando la libertà e la sicurezza. Questo tentativo di Rousseau di coniugare la sovranità con il rispetto della libertà individuale, lo porta a coniare il concetto di *volontà generale*. In essa vengono meno le varie volontà particolari in favore di una volontà che trascende quella di tutti gli associati. Essa ha i caratteri morali tradizionalmente attribuiti alla divinità: sempre retta, giusta, infallibile e indistruttibile. Il depositario di questa volontà divina è il popolo stesso, in cui risiede una *sovranità* assoluta, inalienabile ed indivisibile. Certamente Rousseau mantiene una concezione trascendente dell'ordine naturale e del bene[176], ma la sua concettualizzazione dell'essenza della società civile in termini di volontà generale e di sovranità popolare apre le porte ad una sempre maggiore riduzione dell'oggettività alla soggettività. La volontà, per come viene intesa dall'antropoteismo democratico, ha se stessa come principio e come materia del suo volere: il suo valore consiste nella libertà di obbedire solo a se stessa. In quanto volontà

---

[171] Nonostante Gómez Dávila lo annoveri tra i reazionari, la sua teorizzazione politica della "volontà generale" rappresenta una concettualizzazione fondamentale nel successivo sviluppo delle democrazie.

[172] «In Comte si condensano i massimi errori e le più grandi verità. Comte pretende di ottenere le conseguenze della reazione deducendole da tesi che la contraddicono» (NE, II, p. 84).

[173] Feuerbach viene indicato da Gómez Dávila come principale "ispiratore" del Concilio Vaticano II, rispetto ai cui esiti l'autore si mostra ripetutamente contrario: «Sul Concilio Vaticano II non scesero lingue di fuoco, come sulla prima assemblea apostolica, ma un torrente di fuoco: un Feuerbach» (E, I, p. 408).

[174] Marx, il marxismo, ed in generale i vari movimenti socialisti e comunisti sono uno dei bersagli principali della sua opera critica, a cui ritorna continuamente: «Marx corona l'ateismo volgare della sua epoca con un gesto di orgoglio metafisico.[…] Il Manifesto comunista protocolla l'esaurimento filosofico e i grandi postumi religiosi della storia moderna. A una società disorientata l'ateismo marxista insegna la dottrina di un compimento terrestre» (N, p. 275).

[175] Nei confronti di Nietzsche, Gómez Dávila dimostra di avere una posizione ambivalente, condividendo ed ammirando alcune sue tesi (come la critica alla modernità e la concezione aristocratica, nonché lo stile aforismatico di scrittura), ma allo stesso tempo criticandolo in altri punti.

[176] «Ciò che è bene e conforme all'ordine è tale per la natura delle cose, indipendentemente dalle convinzioni umane» (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 51).

sovrana e assoluta, essa si trova nella posizione della divinità, inverando le parole di Gómez Dávila: «Il totalitarismo non è teocratico o democratico, è democratico perché è teocratico. La "volontà generale" è la volontà di un dio»[177]. Dall'affermazione dell'essenziale libertà dell'uomo, e quindi dell'autonomia della sua volontà, consegue che un'autorità, anche dal punto di vista assiologico, potrà essere considerata tale alla sola condizione che venga spontaneamente accettata, ossia se nasce dall'accordo tra le volontà: *nullum imperium sine pacto*. In tal modo, l'uomo può affermare l'autonomia della sua volontà e dei suoi desideri: «La libertà essenziale, in effetti, è attributo tautologico dell'autonomia assoluta»[178]. Se infatti la volontà non è autonoma, se la volontà per essere retta dev'essere guidata da qualcos'altro per determinare ciò che deve volere, essa non è libera e tantomeno è sovrana. L'autonomia della volontà umana può consistere, per l'antropoteismo, solo nel darsi autonomamente il contenuto appropriato del proprio volere. Definire dunque l'uomo come volontà libera e sovrana è il primo passo necessario per proclamare la sua divinità: «Bisogna ripeterlo ancora e ancora: l'essenza della democrazia è la fede nella sovranità della volontà umana»[179].

A denunciare l'assenza di quell'ordine assiologico ulteriore al soggetto cui la volontà deve sottostare, e quindi a ridurre le nostre idee a semplice produzione dell'esperienza, cioè a qualcosa di relativo al soggetto, era già stato Giacomo Leopardi:

> Queste sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare, cioè perch'esista un bello e un buono assoluto ec. […] tutto ci è insegnato dalle sole sensazioni, le quali sono relative al puro modo di essere ec. E perché nessuna cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all'esperienza. Quindi è chiaro che il principio della distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ec. la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro. […] E quindi la convenienza delle cose tra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente.[180]

Come abbiamo visto, anche per Gómez Dávila non è possibile concepire concretamente un valore al di là dell'esistenza empirica, ossia come slegato dall'essere che empiricamente si presenta alla nostra

[177] NE, II, p. 48.
[178] T, p. 64.
[179] SE, p. 86.
[180] G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, *Volume I*, a cura di G. Carducci, Successori Le Monnier, Firenze 1898, pp. 1339-40.

esperienza. Il nostro autore rimarca però che il valore che si fa presente nell'essere concretamente determinato non si esaurisce semplicemente in esso. Anzi, il valore che si determina concretamente in un essere vale universalmente proprio perché tale suo determinarsi è un determinarsi in relazione all'universale, ossia in quanto è un disporsi in relazione agli altri esseri secondo un certo ordine oggettivo. Leopardi invece sembra non riesca a scorgere questa prospettiva, risolvendo il valore del particolare nel semplice particolare, ritenendo che, proprio perché valore *del* particolare esso non possa possedere un valore *universale*. Leopardi ha così potuto approdare ad una posizione assolutamente nichilista poiché, data la relatività di ogni idea, doveva essere negata l'assolutezza di ogni valore:

> Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria […] E non c'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili. […] Ma queste perfezioni, son tali solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in un solo dei sistemi possibili; […] anzi, non sono perfezioni assolutamente, ma relativamente […] e quindi non costituiscono l'idea di un ente assolutamente perfetto e superiore in perfezione a tutti gli enti possibili.[181]

Su questa strada, già spianata teoricamente dal Leopardi dello Zibaldone, nell'arco dell'800 va via via compiendosi la distruzione o, meglio, l'immanentizzazione di ogni trascendenza, in nome di una conoscenza umana basata sui *fatti*, il cui esito sia l'effettiva utilità per l'individuo umano, inteso in senso materiale. Comte vede questa immanentizzazione come una necessità che va compiendosi nel processo storico:

> Questa lunga successione di preamboli conduce infine la nostra intelligenza, gradualmente emancipata, al suo stato definitivo di positività razionale […]. Avendo spontaneamente constatato, in questi esercizi preparatori, l'inanità radicale delle spiegazioni vaghe e arbitrarie proprie della filosofia iniziale, sia teologiche che metafisica, lo spirito umano rinunzia ormai alle ricerche assolute che convenivano solo alla sua infanzia e circoscrive i suoi sforzi all'ambito, perciò rapidamente progressivo, della vera osservazione, sola base possibile delle nostre conoscenze veramente accessibili, sagacemente adattate *ai nostri bisogni reali*.[182]

Feuerbach conclude questo processo di immanentizzazione nell'uomo della trascendenza con la riduzione della realtà e della verità a ciò che si presenta all'esperienza sensibile:

> Il reale, nella sua realtà, o, il reale in quanto reale, è il reale in quanto oggetto dei sensi, è ciò che è sensibile. Verità, realtà, senso, sono tutt'uno. Soltanto un essere sensibile è un essere

[181] Ivi., p. 1341-42.
[182] A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 15-17.

> vero, un essere reale. Solo i sensi, e non già il pensiero di per se stesso, ci danno l'oggetto nel suo vero senso.[183]

E dal riferimento esclusivo all'oggettività, alle evidenze empiriche, Marx concluderà che anche i cosiddetti trascendentali non sono in realtà altro che espressioni di rapporti materiali tra uomini, e quindi che hanno un'origine esclusivamente umana:

> La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini, appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, nella morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc. […] Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.[184]

Marx ed Engels, dunque, riconducono il mondo delle rappresentazioni, delle idee, della coscienza – la *sovrastruttura* – a prodotto dell'ordine costituito dalle relazioni tra uomini e all'attività materiale delle classi. Senonché questo ordine, pur considerato oggettivo perché fondato sull'evidenza empirica dei rapporti materiali, è lontano dall'essere immutabile come l'ordine metafisico pensato dalla tradizione occidentale, e dipende invece dalla prospettiva ideologica umana. Allo stesso modo, quindi, anche l'oggetto, il reale, il sensibile deve essere concepito «come attività pratica, come attività sensibile umana»[185]. In quanto sia l'ordine metafisico che l'ordine sensibile sono dei prodotti unicamente umani, essi possono e *devono* essere sovvertiti dalla classe rivoluzionaria, la quale instaurerà quell'ordine razionale che ha da realizzarsi.

Non è dunque più possibile concepire la volontà come indirizzata alla realizzazione di un ordine della totalità che la trascende, ma deve essere pensata come un'essenza originaria avente l'unico scopo di realizzare se stessa: è questo, effettivamente, il modo in cui intesero la Volontà, fino a personificarla, sia Schopenhauer che Nietzsche. Essi la intesero nel modo di un'istanza sciolta da una necessità superiore. È una volontà, dunque, che ha se stessa come contenuto, che per essenza non sottostà ad altro che a se stessa:

---

[183] L. Feuerbach, *Principi di una filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Giulio Einaudi, Torino 1979, pp. 118-119.
[184] F. Engels, K. Marx, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 25.
[185] K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, V, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 78.

> L'essenza in sé dell'uomo, il suo autentico nocciolo ed elemento indistruttibile, è la *volontà*, mentre la conoscenza, necessaria in origine come mero strumento per gli scopi di creature animali, cioè per l'oggettivazione della volontà ai gradi più alti […] è qualcosa di puramente aggiuntivo, di secondario, anzi di accidentale.[186]

In questo senso l'imperativo della volontà è, per Schopenhauer, di vivere; essa è fondamentalmente *volontà di vivere*: «"Voler vivere", questo siamo noi stessi, perciò dobbiamo vivere, non importa se bene o male»[187]. In tal modo, Schopenhauer può concludere che «la conoscenza appare dunque originariamente commisurata al soggettivo e destinata esclusivamente al servizio della volontà»[188]. Se la conoscenza è solo uno strumento al servizio dei fini della volontà, Nietzsche unisce questi due lati dell'uomo – l'intelletto e la volontà – nella *Volontà di potenza*: «Io definisco "volontà di potenza" un insaziabile desiderio di acquisire potenza; o impiego, esercizio della potenza, istinto creatore, ecc.»[189]. Già Schopenhauer aveva ridotto ogni conoscenza a semplice rappresentazione che l'intelletto ha dell'inconoscibile volontà essenziale, e quindi a semplice apparenza[190]. Su questa scia, l'opera viene condotta a termine da Nietzsche, riducendo ogni realtà ad espressione e produzione della volontà:

> In definitiva la questione è se noi effettivamente riconosciamo la volontà come *agente*, se noi crediamo alla causalità del volere: se ci comportiamo in questo modo […], *siamo costretti* a fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità del volere come causalità esclusiva. […] Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di un'*unica* forma fondamentale del volere […], ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente *ogni* forza agente come: *volontà di potenza*. Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo «carattere intelligibile» – sarebbe appunto «volontà di potenza» e nient'altro che questa. –[191]

Se tutto è prodotto della volontà, tutto deve dipendere da essa e dal suo punto di vista, ossia, più precisamente, da quegli istinti e quelle passioni che già da Hobbes sono ritenuti determinare la volontà:

> Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: «ci sono soltanto i fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo le interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto «in sé»; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere.

---

[186] A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 37.
[187] Ivi., p. 44.
[188] Ivi., p. 75.
[189] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, fr. 619, tr. it. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani Milano, 1995, p. 340.
[190] «La rappresentazione rimane sempre solo l'apparenza del conosciuto per una coscienza e, quindi, quale che sia la natura di tale conosciuto, esso offre soltanto apparenze» (A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, p. 68).
[191] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 36, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968, p. 44.

> In quanto la parola «conoscenza» abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. «Prospettivismo». Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro.[192]

Nietzsche, dunque, suggella la dissoluzione di ogni ordine oggettivo indipendente dall'arbitrio della volontà. Ora questa volontà, più che essere espressione del soggetto, viene intesa come l'essenza della soggettività e del mondo.

Al fine di compiere i suoi propositi teologici, dunque, abbiamo visto come gli epigoni della modernità siano arrivati ad affermare il *primato della volontà umana* su ogni altra istanza. Essa ora diviene fondamento perfino della soggettività stessa, diviene una volontà, come la definisce Gómez Dávila, *essenziale*. In tal modo, mettendo a fondamento della sua essenza la volontà, l'uomo può proclamare la sua libertà pura, «perché la libertà è determinazione autonoma»[193]. Libertà che – per soddisfare i criteri di divinità – si presenta come assolutamente legittima, perché assoluta, sciolta da ogni limitazione, è la sua volontà. La libertà così intesa, dunque, «non è concessione di una volontà altrui, bensì atto analitico della sua essenza»[194].

4.2. *La libertà*

Il secondo tratto necessario a fondare la divinità dell'uomo deve essere dunque la *libertà* assoluta della sua volontà. L'assoluta libertà dell'individuo è il punto di partenza delle dottrine contrattualistiche: lo stato di natura. Qui l'uomo non osserva altra legge che la sua propria, qui l'individuo è solo con se stesso, completamente autonomo, assolutamente libero di imporre il proprio diritto e la propria volontà. Ben presto però l'uomo in possesso di questa libertà assoluta si rende conto di non poter vivere in quel disordine dove non vige alcuna regola – segnatamente, la guerra perenne. Nello stato di natura l'uomo, pur avendo un potenziale potere su tutto ed un arbitrio illimitato a disposizione della sua volontà, intimorito com'è dalla paura di ricevere violenza da altri,

[192] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 7 [60], tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, pp. 299-300.
[193] T, p. 65.
[194] *Ibidem*.

preoccupato più di mantenersi in vita che di soddisfare i suoi desideri, si rende conto di poter realizzare solo una piccolissima parte di quelle aspirazioni che questa libertà assoluta gli consente. E dall'anarchia delle libertà individuali e senza limiti s'impone così alla ragione umana la necessità di un governo tra uomini e di uomini, che si elevi al di sopra dell'arbitrio individuale e metta ordine nel mondo, formando la società. Questo passaggio compiuto da Hobbes è di grandissima importanza epistemica nel mostrare la contraddizione immanente all'individualismo anarchico dello stato di natura[195]. Un passaggio che viene però subito travisato:

> A partire da questo momento la politica avrà al suo centro il problema dell'ordine, inteso non più come un ordine delle cose che si tratta di comprendere, in quanto non dipende dalla nostra volontà, ma piuttosto come un ordine da costruire, eliminando il conflitto e realizzando una pace durevole.[196]

Hobbes, mostrando l'impossibilità empirica della prospettiva egoistica ed individualistica, non vede che anche ciò che fonda l'individualismo dello stato di natura è contraddittorio – ossia una volontà mossa da pulsioni arbitrarie, un diritto di tutti a tutto, un'eticità che mira solo alla sopravvivenza e alla soddisfazione di qualsiasi desiderio. Insomma, Hobbes, rilevando la contraddittorietà del risultato, non rileva che potrebbero essere scorretti anche i termini di partenza. Il filosofo inglese ritiene invece che questi impulsi egoistici appartengano naturalmente all'uomo e abbiano piuttosto bisogno, data la debolezza umana, di essere limitati da un potere esterno per poter essere esercitati almeno in parte, in modo da garantire la sopravvivenza di ognuno. Essi devono allora essere guidati da una legge comune, il cui rispetto dev'essere garantito dal potere dello Stato, impedendo così l'esercizio arbitrario della volontà individuale. La limitazione del potere individuale, secondo Hobbes, non starebbe dunque nella volontà di rispettare gli altri, nel riconoscimento degli altri in quanto soggetti in cui si intravede un valore da salvaguardare. La legittimazione risiederebbe solo nell'interesse *egoistico* di salvaguardare la propria esistenza, rinunciando ognuno al proprio diritto naturale su tutto, in modo che non si possa fare del male agli altri con la garanzia che gli altri non

[195] Cfr. G. Zuppa, *Leviatano postmoderno*, in N. Gómez Dávila, *Apocalisse democratica*, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018, pp. 49-57.
[196] G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, p. 19.

possano far del male a noi. Come abbiamo già visto in Voegelin, non è la prospettiva di bene comune che si realizza nel *summum bonum* ciò che orienta l'uomo, ma la paura individuale del *summum malum*. L'ordine dello stato civile hobbesiano si fonda sulle stesse premesse che fondano la contraddittorietà anarchica dello stato di natura, ossia la debolezza dell'individuo e la paura che ne deriva:

> Hobbes pretende di mostrare le contraddizioni dell'individualismo; ma proprio perché non sa cogliere le contraddizioni di qualsivoglia individualismo, bensì solo di un individualismo proprio di un individuo debole, allora produce l'effetto contrario: quello di sdoganare l'individualismo. Fin dove l'individuo possa potenziarsi, cioè acquistare più potenza, non dovrà porsi limiti, poiché i limiti non sono che un espediente della sua debolezza. I limiti vengono intesi come lo sono ancora oggi: sempre e solo una debolezza, un'incapacità, appunto.[197]

In tal modo, nasce un nuovo modo di intendere la libertà come arbitrio della volontà, come segnala Duso: «Si tratta di un nuovo concetto di libertà, che consiste nel non avere ostacoli e, per quello che riguarda l'uomo, nel dipendere dalla propria volontà, contro ogni condizionamento esterno»[198].

La libertà della volontà umana nella teologia antropoteista ha la funzione di scardinare ogni valore che voglia imporsi indipendentemente dalla volontà soggettiva. Per essere sovrano al modo della divinità, l'uomo necessita di essere assolutamente libero.

Fatte della volontà e della libertà le caratteristiche essenziali dell'uomo, ne consegue che tutti gli uomini sono necessariamente uguali in volontà e in libertà: «Per l'antropologia democratica, gli uomini sono volontà libere, sovrane, e uguali»[199]. Per sfuggire all'arbitrio della volontà individuale, ci si getta tra le braccia della sovranità collettiva e della volontà generale, affidando ad esse la responsabilità della decisione sulle norme che devono regolare la società. In tal modo, però, il problema viene semplicemente riproposto su un livello differente: chi informa la volontà generale della bontà delle norme che da essa emanano? E quindi, se non su di una forza arbitraria, su cosa si fonda la legittimità della sovranità collettiva? Alla tirannia dell'uomo sull'uomo l'assolutismo dello

---

[197] G. Zuppa, *Leviatano postmoderno*, p. 55.
[198] G. Duso (a cura di), *Contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. XVI. (Citato in G. Zuppa, *Leviatano postmoderno*, p. 56).
[199] T, p. 65.

stato sui sudditi: «"Volontà generale" è la finzione che permette al democratico di fingere che per inchinarsi di fronte ad una maggioranza non vi sia altra ragione che la semplice paura»[200]. È sulla paura del *summum malum*, della morte, che Hobbes fonda non solo la decisione degli uomini di vivere una vita associata, ma anche la capacità dello Stato di far rispettare le leggi. Sulla minacciosa forza comune degli associati, e sulla sua capacità di punire chi trasgredisce la legge, riposa la pace interna allo Stato: in questo senso le norme non vanno rispettate perché intrinsecamente *buone*, perché possiedano effettivamente un valore morale che la persona riconosce e la volontà vuole realizzare; il loro rispetto è piuttosto imposto da quel deterrente costituito dalla forza immensa del Leviatano.

Il male rappresentato dalla morte, inoltre, è qualcosa che riguarda esclusivamente il singolo soggetto, è qualcosa di intrinsecamente egoistico ed individuale. Questo *summum malum* non ha nulla a che fare con la natura e il mondo nella sua totalità, non è una perversione dell'ordine dell'essere, ma si tratta di una paura e di un dolore che nasce dalla convivenza tra individui e concerne esclusivamente la loro vita, da cui il resto del mondo rimane estraneo. Alla nozione di male come di un disordine interiore dell'anima – sia esso dell'intelletto o della volontà –, disordine che poi si riflette nella pratica e nel mondo, si sostituisce una nozione di male come conseguenza del disordine tra individui, ossia della mancanza di un ordine costituito tra gli uomini. In questa maniera, il tema fondamentale diventa come fondare un ordine legittimo tra uomini:

> Secondo i pensatori liberali, tutte le questioni relative al bene e al male si risolvono in una mera questione di governo, e ogni questione di governo in una questione di legittimità; di modo che se il governo è legittimo il male è impossibile e, al contrario, se il governo non lo è, il male è inevitabile. La questione del bene e del male si riduce quindi a verificare, da un lato, quali siano i governi legittimi e, dall'altro, quali siano tenuti da usurpatori.[201]

La questione della legittimità diventa allora una questione centrale. Una legittimità la cui giustizia e bontà provengono, già con Hobbes, dalla sua origine: essendo infatti che tutti i sudditi hanno già in origine *volontariamente* alienato il proprio potere al sovrano nel contratto, quest'ultimo non ha più, almeno in teoria, alcuna limitazione alle proprie azioni, in quanto semplice rappresentante della

[200] E, I, p. 235.
[201] J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, p. 229-30.

volontà popolare, né alcuna limitazione pratica, in quanto legittimato ad usare la sua forza come meglio crede per la sopravvivenza del corpo statale. In tal modo, su base democratica, si arriva a legittimare lo stesso assolutismo, cui Hobbes rigorosamente approda: «La legittimità del potere non dipende dalla sua origine, ma dai suoi fini. Nulla è vietato al potere se la sua origine lo legittima, come insegna il democratico»[202]. Ciò Gómez Dávila rileva è che la legittimazione democratica non protegge nemmeno dai regimi totalitari: è importante ricordare che nel 1933 in Germania delle elezioni democratiche legittimarono l'ascesa al potere di Hitler. Oggigiorno, però, non solo l'onnipotenza del regime nazista non viene a ragione considerata di tipo democratico – anche se l'assoluta maggioranza di una nazione lo volle –, né tantomeno vengono legittimate le nefandezze commesse durante quella che fu, a tutti gli effetti, una dittatura voluta dal popolo.

In quanto legittimata unicamente dalla sua origine, e non dai fini che ne orientano l'operato, la sovranità popolare può così assumere la forma di una capricciosa forza legislatrice, con la pretesa di ridurre la forza assiologica delle leggi al loro essere volute dalla maggioranza: «La prima rivoluzione iniziò quando sovvenne a qualche tonto che si potesse inventare il diritto»[203]. Con un semplice passaggio dal capriccio individuale al capriccio statale, le passioni si esprimono nella volontà, ora non più una volontà individuale, ma condivisa dalla maggioranza, e che ha il suo esecutore nella figura del sovrano, che non ha altra ragione né altro mezzo oltre alla forza per imporre il proprio volere.

Per Gómez Dávila la volontà, come istanza "censurante" le pulsioni, assume espressione positiva nella scelta orientata verso un fine trascendente la soggettività: essa non decide dunque dei contenuti delle pulsioni del soggetto, ma solo quale di esse assecondare. L'antropoteismo invece intende la volontà come essenza autonoma, semplice espressione di passioni, che ha dunque come contenuto qualsiasi capriccio momentaneo – capriccio perché non si fonda su di un ordine ulteriore rispetto alla volontà soggettiva, ma solo sull'inclinazione del momento. Inoltre, essendo essenzialmente libera,

[202] E, I, p. 202.
[203] E, II, p. 64.

alla volontà viene riconosciuta anche la legittimità dei capricci che la muovono, perché al di fuori di essa nulla può legittimamente mostrare la loro incongruenza: un desiderio è legittimo per lo stesso fatto di essere voluto. È la volontà che attribuisce il valore.

Nella prospettiva antropoteista la sovranità dell'uomo consiste nell'assoluta legittimità ed autonomia della volontà libera rispetto ai valori; una sovranità unica ed illimitata, perché non viene riconosciuto come legittimo alcun ordine assiologico al di fuori di quello arbitrariamente istituito e accettato.

Se invece la volontà umana viene intesa alla maniera di Gómez Dávila, come istanza che fonda le sue scelte su un ordine oggettivo dei valori, la libertà è la forma dell'atto volontario che consente di definire l'essere umano rispetto alla bruta animalità:

> La libertà non si percepisce se non come fatto interno; è la forma che assume per il soggetto ogni atto che percepisce come proprio; è la forma stessa della soggettività.
> Pertanto, tutto ciò che ci porta a vedere il soggetto come un oggetto ci prepara ad ammettere dei tagli alla libertà.[204]

La libertà è fondamentale perché è la forma stessa della soggettività, perché l'atto volontario che sopprime le esigenze biologiche in favore di esigenze assiologiche rompe la causalità passiva della vita animale tramite un atto che deve essere considerato libero. D'altra parte, però, questa rottura rispetto alla vita animale non significa la completa liberazione dell'uomo – «Chi toglie all'uomo le sue catene libera solo un animale»[205]–; ma è un liberarsi dall'animalità in favore della subordinazione ad esigenze assiologiche, e non più semplicemente biologiche. Così, anche se la libertà consiste nel seguire la propria volontà interiore, questa volontà non può essere intesa come assolutamente libera, ma piuttosto come una volontà "asservita" e limitata da esigenze differenti, superiori[206]:

> Dire che la libertà consiste in qualcosa di diverso dal fare ciò che vogliamo è una menzogna.
> Che convenga, d'altra parte, limitare la volontà è cosa evidente.
> Ma l'inganno comincia quando si pretende di identificarla con le limitazioni che le si impongono.[207]

---

[204] N, p. 416.
[205] E, II, p. 57.
[206] Cfr. J.M. Serrano Ruiz-Calderón, *La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila*, in «Foro. Revista de ciencias jurídicas y sociales», XIV (2011), p. 138.
[207] E, II, p. 104.

Certo, la libertà è facoltà di fare ciò che la volontà vuole, ma la volontà non può essere assolutamente libera nei suoi desideri e nei suoi progetti, pena quell'anarchia dello stato di natura che abbiamo visto, con Hobbes, nella sua contraddittorietà. La libertà non consta nemmeno nelle limitazioni necessarie per uscire dallo stato di natura e creare lo stato civile. La libertà allora non può essere intesa come valore ultimo, intoccabile, ma, in quanto «condizione di ogni grandezza»[208], essa «merita esclusivamente il rispetto che merita l'attività su cui si esercita»[209].

Nella modernità, invece, si sviluppa una corrente che Gómez Dávila indica col nome di "liberalismo anarchico" e che fonda il suo individualismo su di una individualità astrattamente intesa, slegata da ogni relazione vincolante la sua soggettività. Si intende il soggetto come volontà assolutamente libera e sovrana:

> Il liberalismo anarchico è quello che si fonda sull'individualità astratta. Ridotto alla sua individualità schematica, alla sua pura essenza di individuo, l'uomo si vede collocato in opposizione a qualsiasi totalità, posto che la sua definizione implica un isolazionismo rigoroso. Però opposto a tutto, l'uomo si trova così fuori da tutto, perduto pertanto in un mondo sociale dove non può incontrare né obbligo, né rifugio, dove nulla lo protegge e dove niente indirizza, sistematizza o ordina la sua vita.[210]

Quando viene meno quell'orizzonte assiologico trascendente che l'uomo riconosce e in cui si riconosce come persona concreta, ciò che rimane è una volontà astrattamente libera, che intende realizzare esclusivamente se stessa. La libertà dell'uomo, dunque, da mezzo per realizzare il valore, diventa il fine (fittizio) in vista del quale egli agisce. Questa forma di volontà che astrae da ogni determinazione assiologica si determina, come la definisce Hegel, nel senso di una *libertà negativa*:

> Il lato della volontà fin qui determinato è quello dell'assoluta possibilità di astrarre da ogni determinazione in cui Io mi trovi o che Io abbia entro me: è la fuga da ogni contenuto come da qualcosa di limitato. Ora, quando la volontà di determina secondo quest'*unico lato*, oppure quando la rappresentazione si aggrappa saldamente ad esso come alla Libertà, allora si tratta di Libertà *negativa*, cioè la libertà dell'intelletto.[211]

---

[208] N, p. 121.
[209] NE, I, p. 113.
[210] N, p. 120-21.
[211] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2016, p. 91.

Proseguendo, Hegel mostra come questo tipo di libertà sia semplicemente capace di *distruzione*: essa è *negativa* in quanto si realizza come negazione di ogni ordine che pretenda di affermarsi al di fuori di essa. È il tipo di libertà che si pose alla guida della Rivoluzione francese:

> Una tale volontà è la libertà del Vuoto innalzata a figura reale e a *passione*. […] Quando si volge alla realtà, essa allora diviene, nella sfera politica come in quella religiosa, il fanatismo della distruzione di ogni ordinamento sociale sussistente, la soppressione degli individui sospettati di voler costruire un ordinamento e l'annientamento di qualsiasi forma che accenni a organizzarsi di nuovo. È solo nel distruggere qualcosa che questa volontà negativa ha il sentimento della propria esistenza. Certo, essa crede di volere una qualche situazione positiva, come, per esempio, la condizione di uguaglianza universale o di vita religiosa universale. Di fatto, invece, essa non vuole la realtà positiva, poiché tale realtà reca subito con sé un qualche ordinamento, una qualche particolarizzazione sia di istituzioni sia di individui; e la Libertà negativa acquista la sua coscienza proprio a partire dall'annientamento della particolarizzazione e della determinazione oggettiva. Ecco perché ciò che la Libertà negativa crede di volere può essere soltanto una rappresentazione astratta, e la realizzazione di questa rappresentazione può essere unicamente la furia della distruzione.[212]

Questa libertà negativa che non rivendica altro padrone che se stessa, pur nella possibilità di essere mossa da ideali positivi e da una fondamentale buona fede, finisce per essere la strenua contestazione di ogni autorità, emergendo come una libertà tirannica, dove chiunque voglia tentare di ricostruire un ordine a partire dalla distruzione dell'ordine precedente viene ritenuto suo nemico: la sua realizzazione concreta è il regime del Terrore.

Di contro ad un Robespierre che afferma che «la libertà consiste nell'obbedire alle leggi che ci si è date e la servitù nell'essere costretti a sottomettersi ad una volontà estranea»[213], Gómez Dávila può dunque affermare: «L'uomo non aspira a liberarsi, ma a sottomettersi; la verità stessa che cerca non può essere, quando la trovi, altro che il volto puro della necessità»[214].

I valori di cui abbiamo parlato – verità, bontà, bellezza – sono ciò intorno a cui la ricerca e la vita dell'uomo, anche inconsapevolmente, si svolge: non sono una necessità impersonale ed esteriore, ma la sua intima necessità, perché in essi l'uomo riesce a trovare la propria realizzazione in quanto uomo. Essi sono un discorso di cui l'uomo, pur volendolo, non può fare a meno. La sottomissione ad essi, dunque, non è la sottomissione ad una tirannia dispotica ed arbitraria, ma è sottomissione libera ad

---

[212] *Ibidem*.
[213] M. de Robespierre, *Oeuvres*, PUF, Paris 1912-1967, vol. VII, pp. 162-63; cit. in D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 135.
[214] N, p. 86.

una autorità alla quale "non si può disobbedire senza demenza", perché solo nella subordinazione dei propri capricci passeggeri a quelle esigenze dello spirito l'uomo può effettivamente realizzare il proprio bene. Dall'imperterrita disobbedienza di uno spirito che persegue schizofrenicamente ciò che gli viene ordinato dai propri istinti, dal riferimento esclusivo alle proprie passioni come origine del dovere, nasce un'anarchia che, come indica Spinoza, più che una padronanza di sé è una schiavitù degli affetti. Nella condizione di chi, schizofrenicamente, erra da un desiderio all'altro, motivato dalla fede di essere libero al di sopra di tutto, si realizza invece l'instabilità disordinata dello *stato di guerra*, il costante pericolo che non permette la realizzazione di alcun valore, nemmeno della libertà stessa. La libertà, dunque, non può essere intesa come un fine in sé, ma come la condizione dell'uomo che, non più schiavo degli istinti e delle passioni, sceglie liberamente di sottostare a quei valori che lo realizzano pienamente in quanto persona: «La libertà non è fine, ma mezzo. Chi la scambia per un fine quando la ottiene non sa che farsene»[215]. Di contro ad un fanatismo dei valori che impedisce di scorgere la relazione particolare tra un valore e la situazione concreta, Gómez Dávila afferma invece che «la vita, come la libertà, ha solo il valore dell'occupazione che ci permette, del dio per il quale ci si lascia morire»[216].

Dunque, occorre che in ogni situazione concreta si abbia presente quali siano i valori da preservare e quali siano invece quelli da sacrificare. Elevare certi valori al di sopra degli altri significherebbe negare quella concretezza che ogni situazione richiede di scorgere; vorrebbe dire affermare tali valori anche in situazioni che, per realizzare effettivamente il bene, necessiterebbero il loro sacrificio:

> Quando risulti necessario limitare la libertà per salvare altri valori, non si deve procedere ipocritamente in nome di una «vera libertà».
> Se possono adoperare mezzi illiberali con la coscienza limpida, perché la libertà non è il valore supremo.[217]

[215] E, I, p. 15.
[216] E, I, p. 252.
[217] SE, p. 38.

L'intento di Gómez Dávila è quello di tenersi lontano da un *fanatismo dei valori*, fanatismo che, nella cieca idolatria di uno di essi, potrebbe arrivare a negare quell'insieme di relazioni che danno senso sia al particolare che alla totalità in cui esso si trova.

Nel saper scorgere la concretezza della situazione e dell'ordine assiologico in essa implicito, invece, risiede la possibilità del bene, perché così si può realizzare quell'ordine in modo che i valori non si contraddicano l'un l'altro. Ciò non significa che per Gómez Dávila sia possibile giungere ad una perfetta armonia, ma piuttosto indica la consapevolezza di come sia la nostra individuale inadeguatezza nel cogliere tale ordine la causa della contraddizione e dunque del male:

> La collocazione gerarchica delle verità non ci salva dai conflitti tragici, ma ci salva dall'attribuire le confusioni della coscienza individuale all'incoerenza dell'ordine oggettivo delle cose.[218]

Non è tanto nelle cose che sta il male, quanto nella nostra incapacità di comprensione di quell'ordine che struttura il mondo. A volte, però, tale contraddizione riesce a farsi reale rispetto ai nostri intenti, impedendoci una scelta che sia effettivamente *buona* e dando origine al *tragico*. Nel caso del tragico, ci ritroviamo di fronte ad una necessità strutturale dell'ordine oggettivo delle cose che impedisce alla nostra volontà di realizzare i suoi propositi salvaguardando i valori in cui crede. In casi tragici, per esempio, potremmo trovarci costretti a rinunciare alla libertà per non rinnegare il bene – come ha fatto Gramsci –, oppure a rinunciare alla vita per non rinnegare la verità e la giustizia – come ha fatto Socrate. Essi sicuramente avrebbero preferito non rinunciare a nessuno di quei valori, ma la necessità di fronte a cui si sono trovati impediva loro la libertà di affermare entrambi, gettandoli nella situazione tragica di dover scegliere tra essi. Recupereremo ed approfondiremo questa concezione del tragico più avanti, in riferimento al progressismo (una delle quattro ideologie della democrazia) e alla sua fede in una futura condizione umana in cui l'antinomicità della realtà umana venga finalmente superata.

[218] NE, II, p. 73.

Tornando alla libertà, abbiamo detto che una vita degna di essere detta umana non è quella solamente libera da ogni servitù, come quella della bestia che non riconosce altra autorità oltre al proprio istinto. Diciamo umano, invece, un comportamento quando esso osserva delle norme, dei valori che trascendono la sua animalità; quando delle presenze assiologiche orientano le passioni e gli istinti che rappresentano la semplice libertà negativa di far ciò che si vuole; quando delle norme su cui basare le proprie scelte orientano l'espressione di una *volontà positiva*: «La dignità dell'uomo non sta nella sua libertà, sta nel tipo di restrizioni alla sua volontà che liberamente accetta»[219].

Per non essere mera distruzione dell'ordine, semplice fanatismo nichilista, un'espressione positiva della volontà può avvenire solo sulla base di un riconosciuto ordine dei valori, di un *sapere* che prenda in considerazione la concretezza della realtà e sia in grado di *valutare* il da farsi – soppesando i valori –, affermando quale valore si voglia e si *debba* realizzare.

La definizione dell'uomo come volontà e libertà essenziali ed assolute richiede di essere sostenuta a livello ideologico da quattro tesi. Queste tesi Gómez Dávila le chiama "ideologie della teologia democratica": l'ateismo, il progresso, la teoria dei valori e il determinismo universale.

4.3 *L'ateismo*

La prima di queste ideologie è l'"ateismo patetico":

> La democrazia non è atea perché abbia comprovato l'irrealtà di Dio, bensì perché necessita rigorosamente che Dio non esista. La convinzione della nostra divinità implica la negazione della sua esistenza.[220]

È ovvio che l'autonomia assoluta della volontà umana non può essere affermata coerentemente insieme all'esistenza di Dio, perché, appunto, l'esistenza di un ordine assiologico indipendente dalla volontà mina alla base la pretesa della volontà di essere Dio.

[219] SE, p. 85.
[220] T, p. 66.

Così, per spiegare il divino, si è tentato di ridurre la divinità al rango di creazione dell'uomo, invertendo l'autentico rapporto di creazione. Così Feuerbach intese la religione come "consolazione" dell'impotenza umana, come una costruzione dell'uomo che, nella pratica, prende coscienza dei propri limiti, e tale limitatezza lo porta a creare un Dio nella cui realtà proietta tutti i suoi desideri come realizzati:

> A proprio presupposto la religione ha il contrasto o la contraddizione tra volere e potere, desiderare e ottenere, proposito ed esito, rappresentazione e realtà, pensare ed essere. Nel volere, nel desiderare, nel rappresentare *l'uomo è illimitato, libero, onnipotente – è Dio*; ma nel potere, nell'ottenere, nella realtà egli è condizionato, dipendente, finito, contrapposto a Dio.[221]

Si tratta allora, per Feuerbach di riconoscere l'inesistenza della divinità in senso oggettivo, e di intenderla propriamente come prodotto della coscienza, in particolare come prodotto dell'alienazione del contenuto della *volontà* umana: «la conoscenza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé»[222]. Sennonché Feuerbach rivede nel progresso storico delle religioni le tappe di un processo per cui l'uomo concepisce sempre meno la divinità come qualcosa di oggettivo e sempre più pensa ad essa come qualcosa di soggettivo:

> *La conoscenza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé*. […] Perciò il progresso storico delle religioni consiste appunto nel considerare in un secondo tempo come soggettivo e *umano* ciò che le prime religioni consideravano come oggettivo e adoravano come *dio* […] In ciò consiste il loro progresso, e di conseguenza ogni progresso nella religione è per l'uomo la più profonda conoscenza di sé stesso.[223]

Feuerbach troverebbe Gómez Dávila d'accordo nell'affermare che col progredire nella conoscenza di Dio l'uomo insieme conosce sempre di più se stesso, perché Dio è inteso da Gómez Dávila come quella concretezza assoluta in cui solo sono risolte le contraddizioni della nostra conoscenza, e comprende anche la conoscenza di sé. Al contrario, Feuerbach intende il progresso conoscitivo come se la conoscenza di Dio *dissolvesse* Dio stesso – e come se questa impresa fosse possibile per le forze dell'uomo. È vero che il soggetto conoscendo il contesto oggettivo in cui si inserisce conosce anche se stesso, ma ciò non può comportare la riduzione assoluta di tale oggettività al proprio punto di vista

[221] L. Feuerbach, *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969, p. 72, corsivo nostro.
[222] L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 34.
[223] Ivi., pp. 34-35.

soggettivo, come se tale punto di vista fosse ciò in base a cui le cose acquisiscono significato e si ordinino.

Sebbene Feuerbach auspichi l'ateismo come punto d'approdo di questo processo di graduale riappropriazione di ciò che era stato alienato in Dio, il processo da lui descritto si conclude proprio in una immanentizzazione di quei predicati che tradizionalmente appartenevano a Dio, reindirizzando verso l'umanità quei sentimenti che un tempo erano diretti verso la divinità. L'ateismo per Feuerbach è in questo senso un vero e proprio dovere teologico e morale, affinché l'uomo recuperi in se stesso quei predicati:

> Se l'essere umano è per l'uomo l'*essere sommo*, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo pratico che segnerà una *svolta decisiva nella storia del mondo*. I rapporti tra padre e figlio, tra moglie e marito, tra fratello e fratello, tra amico e amico, tra uomo e uomo in genere, in breve i rapporti morali, sono in sé e per sé stessi rapporti veramente religiosi. La vita in genere nei suoi valori essenziali è di natura assolutamente *divina*.[224]

4.4 *Il progresso*

Ma, se l'uomo è la vera divinità, "*unde malum*"?

La seconda ideologia della teologia antropoteista è il dogma del progresso, che ha il ruolo fondamentale della teodicea, in quanto proietta nel futuro il bene che ha da realizzarsi – gnosticamente – attraverso l'oltrepassamento del male e dell'ignoranza attuali[225]. Se fondamentalmente l'antropoteismo proclama la divinità dell'uomo, vi è la necessità di spiegare come mai l'uomo-dio sia soggetto al male, al deperimento, alla morte: «Il progresso è la giustificazione della condizione attuale dell'uomo e delle sue ulteriori teofanie»[226].

---

[224] L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 286.

[225] «Qui si sostituisce il piano provvidenziale con una finalità interna. La sua logica è la seguente: siccome la storia ha uno obiettivo finale, è necessario ordinare i fatti in modo da riuscire a comprendere come la storia si sia diretta verso il suo scopo. Il fatto su subordina al fine. Questa finalità è il progresso, in qualsiasi forma: la democrazia liberale, il comunismo, la nazione, l'umanità, ecc.» (T.F. Molina, *La modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en* Textos», in «Revista de Filosofía Diánoia», LXV (2020), pp. 59-80).

[226] T, p. 66.

Il progresso è un'impresa di redenzione che, contrariamente alla grazia divina del cristianesimo, viene rimessa del tutto all'uomo: autoredenzione per mezzo della conoscenza tecnoscientifica.

Come abbiamo visto, la stessa storia religiosa viene intesa da Feuerbach come un progressivo recupero dei predicati divini nell'interiorità dell'uomo. In tal modo, anche le forme religiose vedono subordinato il loro significato ad una storia progressiva, la cui direzione viene decisa dall'uomo:

> Avendo previamente risolto che le forme religiose non sono altro che tappe di un progresso, la filosofia della religione, a partire da Lessing, limita la religione autentica al rispetto che si ha per la direzione attribuita a questo supposto progresso.[227]

La condizione di male presente, dunque, viene giustificata in nome di una sua progressiva eliminazione, che deve avvenire, come indica Comte, per mezzo della conoscenza e dell'organizzazione *tecno-scientifica* della società. Così, allo stesso modo in cui Feuerbach accusa Dio di essere l'orizzonte in cui la realizzazione dei desideri dell'uomo viene proiettata, così il progresso è inteso come quel processo per cui l'uomo arriverà a realizzare i propri desideri, riuscendo infine a redimersi dalla sua condizione di divinità decaduta: «Il progresso è la rampa di accesso alla divinità. Falso mito per spiegare la discrepanza tra l'affermazione dell'uomo e la sua miseria»[228]. Il male presente viene inteso come una situazione temporanea, una contraddizione da oltrepassare, con la promessa che verrà eliminato, restaurando così completamente – e gnosticamente – la divinità dell'uomo: «Progresso è il nome del processo tramite cui il *salvator-salvandus* restaura la sua divinità»[229].

Come abbiamo visto nello scorso capitolo, l'antropoteismo genera tra l'uomo e il mondo un rapporto dualistico, che ricorda quello dello gnosticismo antico: un rapporto non più armonico tra le due realtà, ma belligerante e che può parlare solo il linguaggio della forza. Nel mondo, ridotto alla dimensione puramente fisica e tecnicamente disponibile, l'unico metro possibile di misurazione di un valore rimane quello della misura quantitativa – come abbiamo visto nel secondo capitolo. A questo punto, solo l'orizzonte del progresso, inteso come orizzonte di incremento quantitativo di conoscenza e

[227] E, II, p. 52.
[228] NE, I, p. 188.
[229] Ivi., p. 201.

quindi di potenza umana, permette di scoprire le leggi che governano il mondo e di predire ciò che accadrà in futuro, nello stesso modo in cui si è in grado di prevedere il risultato di una operazione matematica:

> Il carattere progressivo proprio della razza umana è il fondamento su cui è stato edificato, in questi ultimi anni, il metodo di filosofare delle scienze sociali; […] Questo metodo […] consiste nel tentare di scoprire, mediante uno studio e un'analisi dei fatti generali della storia, quelle che i filosofi in questione chiamano leggi del progresso; secondo questi filosofi, questa legge una volta accertata deve metterci in grado di predire gli eventi futuri proprio come, dati pochi termini di una serie algebrica infinita, siamo in grado di cogliere il principio di regolarità nella formazione della serie e di predirne il rimanente per un numero qualsiasi di termini, a nostro piacere.[230]

La supposta prevedibilità del movimento storico è alla base delle visioni storiche progressiste, sia liberali che radicali, che Gómez Dávila delinea.

Al contrario, abbiamo visto anche come il reazionario Gómez Dávila si opponga alla concezione dell'esistenza di un univoco processo storico, affermando l'idea di un movimento storico tutt'altro che lineare e progressivo, impossibile per l'uomo da comprendere e controllare pienamente. È ovvio che per il democratico, il quale ritiene che l'uomo sia essenziale volontà e libertà assoluta, la storia possa essere anch'essa controllata ed indirizzata verso un fine. Per Gómez Dávila, invece, nella storia la libertà umana può operare solo in certi momenti, quando la forza della necessità si fa più "debole", diventando manovrabile: insomma, ci sono tempi più propizi di altri per agire: «La storia è sì storia della libertà, però non di una essenziale "Libertà", quanto dei liberi atti umani e delle loro imprevedibili conseguenze»[231]. La necessità imprevedibile che scaturisce dalle conseguenze di ogni atto umano impedisce di considerare la storia come qualcosa di controllabile, di prevedibile e di progressivo.

Inoltre, Gómez Dávila spiega come il proiettare nel futuro un ideale utopico in cui i problemi dell'uomo siano risolti sia una risposta fideistica almeno quanto quella del credente. Un errore di astrazione, quello del progressista. Mentre, infatti, il conservatore può sempre battersi per una

---

[230] J. Stuart Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, UTET, Torino 1988, vol. II, pp. 1211-12.
[231] SE, p. 147.

situazione concreta o per un modello passato ma comunque reale, il progressista può solo riporre le sue speranze in un futuro che rimane pur sempre indeterminato, nonostante tutti gli sforzi e tutte le promesse della conoscenza: in tal modo il nostro autore mostra perché gli ideali progressisti vengano sempre presentati come ideali universali, come battaglie per il bene di tutta l'umanità. E così si spiega anche perché, nonostante il progresso continuo a cui la società contemporanea viene sottoposta, la situazione idilliaca prefigurata non si realizzi mai effettivamente, ma, anzi, si moltiplichino i problemi:

> In effetti, il passato, come già fatto, come già effettuato, è qualcosa di concreto, duro, spigoloso; è così qualcosa di personale, inseparabile da un luogo, da un individuo, da un atto. Il passato ha un nome proprio.
> Al contrario, il futuro è vago, incerto, nebuloso; è abbondante di promesse, ricco di possibilità. Non si può definire, né determinare. Lì l'individuale sfocia nel generale, il concreto nell'astratto, la specie nel genere.
> Pertanto, chi difende il passato (o il presente, che è qui la stessa cosa) compare sempre in lotta per qualcosa di determinato; un privilegio, una situazione concreta, un bene materiale; mentre chi si espone per il futuro, anche quando aneli al bene più personale e più egoista, non può che battersi per ciò che è comune, per l'universale, ma non perché la generosità, il distacco, un affanno apostolico motivino i suoi atti, bensì perché il futuro è carente di tratti individuali, di fazioni personali, del ruvido aspetto concreto del reale.
> La generosità dei partiti progressisti è solo apparente e proviene esclusivamente dall'imprevedibilità di qualsiasi accadimento futuro.[232]

Il fondamentale utopismo delle posizioni progressiste, che si impegnano a realizzare un ideale destinato a rimanere necessariamente indeterminato, porta Gómez Dávila ad affermare che «l'unico progresso possibile è il progresso interno di ogni individuo, progresso che termina con la fine di ogni vita»[233], perché è l'unico progresso le cui condizioni e il cui esito siano effettivamente in mano all'individuo, e risiedono nella sua capacità di percepire e realizzare quel valore che egli ammira e che egli stesso è.

Infine, possiamo dire che fondamentale per le posizioni progressiste, che le fa attestare su posizioni ancor più deboli di quelle del credente, è il venir meno dell'idea di *peccato originale*[234], che giustifica la condizione decaduta della natura umana. Esso, per Gómez Dávila, è quell'atto che originariamente contraddistingue l'uomo, rispetto agli altri viventi, come creatura libera e ribelle alla propria

[232] N, p. 245-46.
[233] NE, II, p. 135.
[234] «Gli uomini si dividono in due parti: quelli che credono nel peccato originale e gli sciocchi» (E, I, p. 142).

animalità. Senza questo rifiuto originario, esso sarebbe assimilabile ad ogni altra creatura, in quanto animate tutte da una sfrenata *volontà di potenza*[235]:

> Tutto, nell'universo, imperializza; e ogni singola esistenza ambisce ad estendersi alla totalità dell'essere. L'animale più miserabile, consegnato senza proibizioni alla sua febbre, assorbirebbe lo spazio e divorerebbe le stelle.[236]

Tutto mira ad espandere il proprio essere – che è poi il proprio valore – sul resto del mondo. L'essenza di un oggetto è dunque costituita dalla sua radicale impotenza, dalle limitazioni che le altre cose gli impongono. Ogni oggetto, all'interno della totalità, acquisisce significazione da una relazione di determinazione e di delimitazione insieme ontologica ed assiologica rispetto agli altri oggetti:

> Non esiste alcun limite interno all'essere; nessuna ambizione rifiuta se stessa. Ogni rinuncia nasce da un ostacolo; ogni astensione da un rifiuto. L'universo è un sistema di limitazioni reciproche, dove l'oggetto si costruisce come una tensione di conflitti. La violenza, crudele ministro dell'essenza limitata delle cose, impone le norme dell'esistenza reale.[237]

Perciò ogni esistenza, in quanto de-terminata, è caratterizzata dai limiti entro cui è costretta: «Vivere non è conquistare, ma abdicare»[238].

Secondo il nostro autore, tutto indica all'uomo la sua impotenza, ogni sua scelta è legata all'impossibilità di realizzarne altre, tutta la sua vita è segnata dal rinunciare, e la sua dignità sta in fin dei conti nel tipo di rinunce che opera in nome dei valori che lo trascendono. Il mondo intero trama per rinfacciare continuamente all'uomo la debolezza delle sue forze e l'insignificanza dei suoi propositi. Ci è impossibile, nella nostra *tragica* condizione di esseri finiti, ottenere tutto ciò che vogliamo, estendere il nostro dominio su tutto: ogni nostra scelta privilegia un'opzione sulle altre, impone un valore e ne reprime un altro, "ogni istante sopprime universi", ogni acquisizione è simultaneamente anche rinuncia:

> Desideriamo unire e confondere in un possesso simultaneo oggetti opposti, ma l'implacabile richiesta di atti coerenti divide e separa la nostra avidità di congiunzioni mostruose. L'incompatibilità di soddisfazioni contrarie annulla il delizioso disordine dei nostri appetiti.[239]

---

[235] Gómez Dávila non parla di volontà di potenza, ma è evidente l'affinità a Nietzsche del seguente passo.
[236] T, p. 11.
[237] *Ibidem*.
[238] Ivi. p. 12.
[239] *Ibidem*.

Il mondo si fonda su di un ordine, l'irruzione di valori trascendentali nell'ambito dell'umano fa in modo che le nostre scelte siano orientate da un'esigenza di forma, da una generale coerenza tra noi e il Tutto. La nostra libertà è tragicamente segnata dall'obbligo di unire ciò che *vorremmo* fare, ciò che *possiamo* fare e ciò che ci viene *richiesto* di fare; le nostre conquiste sono allo stesso tempo i nostri fallimenti:

> Siamo liberi di postulare i fini più disparati, liberi di eseguire le azioni più contrarie, liberi di addentrarci nelle selve più oscure, ma la nostra libertà è solo libertà di errare. Se siamo padroni di mutilare la promessa incisa nella nostra carne, la sua determinazione eccede il nostro servo arbitrio.
> La libertà non si alza come una piattaforma siderale, da cui l'uomo possa tracciarsi una rotta arbitraria tra gli astri. La libertà non è il potere di fissare mete, ma il potere di mancarle.
> La libertà è il nostro rischio, il nobile privilegio di non compiere il nostro dovere. L'animale avanza, imperturbabile, verso la pienezza della sua essenza; e la materia la realizza con la sua sola esistenza. L'uomo trema e oscilla ai bordi di se stesso. Non è mai il bersaglio su cui vibra la freccia andata a segno; ma è la freccia acuminata che vola nel vento.[240]

La vita è preferenza di un valore rispetto ad un altro, la libertà è capriccio[241], l'uomo è l'essere capace di errore, di difformità, e deve perciò sempre andare alla ricerca e sempre tenersi in equilibrio tra l'animalità e la *hybris* di una impresa, quella dell'assassinio di Dio, che è troppo grande per essere assunta dall'uomo, come dice lo stesso Nietzsche:

> «Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! *L'abbiamo ucciso* – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? […] Non è troppo grande per noi la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire meno degni di essa?»[242]

L'unico modo per mantenere questo equilibrio tra la bestialità animale e la blasfemia del credersi Dio è dunque quello di "aggrapparsi" all'*episteme* trascendente che con la sua stabilità fornisce stabilità anche alla vita dell'uomo, riconoscendone il valore.

Così, riconoscere un valore trascendente significa sacrificare i desideri della nostra bruta animalità; realizzare ciò che ci comandano i nostri più bassi istinti vuol dire negare quei valori che si presentano al nostro spirito. Scegliere è intrinsecamente preferire un valore sugli altri, le nostre azioni sono mirate ad attribuire una forma piuttosto che un'altra, i nostri atti realizzano quella o quell'altra potenzialità.

---

[240] Ivi., pp. 13-14.
[241] «La pianificazione implica ordine; l'ordine implica la prevedibilità; e la prevedibilità ripudia l'atto capriccioso. Ordunque, a prescindere da ogni sottigliezza nelle definizioni, la libertà è capriccio» (N, p.249).
[242] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 125, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 162-63.

Comunque la si veda, ogni progetto umano non manca mai di essere, almeno in parte, frustrato. Ma la scelta orientata dall'ordine della totalità ha la caratteristica di realizzare questo ordine stabile, ed in quanto tale ordine contiene in sé anche l'uomo, esso è realizzazione anche della più completa umanità e individualità particolare. Questo è l'unico modo per non fomentare il caos di una libertà capricciosa ed anarchica, così contraddittoria da realizzarsi come la negazione di se stessa.

La ribellione dell'uomo alla propria natura di animale, la sua libertà di "non compiere il proprio dovere", è ciò che costituisce il *peccato originale*. Con esso tradizionalmente si identifica un fondamentale atto di *hybris*, che consiste nella fuoriuscita da quella condizione di imperturbabilità che caratterizza la vita animale causata dal desiderio di *essere come Dio*. L'uomo, però, nella sua limitatezza originaria, giunge solo ad una condizione intermedia tra i due, la coscienza della propria natura essenzialmente animale, finita, imperfetta, gli fornisce dall'altra parte la consapevolezza di non poter essere Dio. L'uomo si ritrova a non essere più un semplice animale, libero dalla catena delle cause naturali, ma allo stesso tempo sottomesso alle esigenze della sua natura materiale. L'uomo è questa tragica situazione in bilico tra l'animale e Dio, impossibilitato a tornare alla sua animalità ma insieme condannato a compiere delle scelte, necessariamente imperfette, per cercare di realizzare al meglio le esigenze assiologiche di cui il suo animo non può fare a meno.

Il progressista, invece, è animato da una concezione fondamentalmente ottimistica dell'umanità, dimentico della situazione tragica in cui quest'ultima si trova a seguito di quel *peccato originale* che rimette alla sua libertà la realizzazione del valore. Il progressista è convinto che nella storia la tragica imperfezione umana possa risolversi, che questa antinomia tra pretesa e miseria avrà una fine. Ma che ciò accada, agli occhi di Gómez Dávila, rimane solo una speranza:

> La storia non è il posto in cui gli antagonismi si risolvono, ma dove si dimenticano.
> Le vittorie terrestri non sono ottimistiche sintesi dialettiche, ma tragica scomparsa empirica di uno dei termini dell'antagonismo precedente.[243]

4.5 *La teoria dei valori*

[243] E, I, p. 300.

> La teoria dei valori è la più spinosa impresa dell'ideologia democratica. […]
> Che ne è della nostra conclamata divinità se piacere e dolore mostrano già una indipendenza inquietante, se la verità ci avvince alla natura delle cose, se il bene ci costringe come un appello irresistibile, se la bellezza esiste nella polpa di un oggetto? Se l'uomo non è il supremo artefice dei valori, l'uomo è un viaggiatore taciturno tra misteri, l'uomo attraversa i domini di un incognito monarca.[244]

L'impresa più difficile da compiersi per la dottrina democratica è la riduzione del valore a produzione umana[245]. Già in Hobbes la legge di natura non viene intesa come un precetto morale, che istituisce un orizzonte in base a cui distinguere ciò che è buono da ciò che non lo è, ma piuttosto come un'istanza che ordina che ogni uomo debba sforzarsi alla *pace* semplicemente perché ciò è più *utile* alla sua sopravvivenza – e la sopravvivenza è intesa come il massimo bene. Quindi il bene è semplicemente ridotto ad essere l'oggetto della volontà degli uomini[246], e dipende esclusivamente da questa relazione dell'uomo con gli altri:

> Qualunque esso sia, l'oggetto dell'appetito o del desiderio di un uomo, è ciò che egli, per parte sua, chiama *buono*; l'oggetto del suo odio e della sua avversione, *cattivo* e quello del suo dispregio, *vile* e *trascurabile*. Infatti queste parole, buono, cattivo, e spregevole, sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, dato che non c'è nulla che sia tale semplicemente ed assolutamente, e non c'è alcuna regola comune di ciò che è buono e cattivo che sia derivata dalla natura degli oggetti stessi; essa deriva invece dalla persona (dove non c'è lo stato) o (in uno stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o giudice, che gli uomini in disaccordo istituiranno per comune consenso e della cui sentenza faranno regola.[247]

Insomma, Hobbes afferma che ovviamente il bene è ciò che è oggetto della volontà e del desiderio degli uomini – come d'altronde era per Platone e Aristotele –, ma aggiunge che, nello stato di natura, la regola per determinarlo è rimessa al singolo individuo, e nello stato civile alla decisione del potere costituito.

---

[244] T, pp. 67-68.
[245] «Il terzo schema è quello riduzionista, che propone la riduzione dei fatti ad un solo fattore o ad un gruppo di fattori; per esempio, l'istinto sessuale, la costituzione etnica o un comportamento sociale. Perché questo schema abbia senso, è necessario che esso sia universale: in altro modo non sarebbe possibile applicarlo alla storia nella sua totalità. Lo condividono i romani, i cinesi, i francesi contemporanei, i colombiani; insomma, deve appartenere alla specie intera. Inoltre, tutti gli altri fattori devono sottomettersi al fattore determinante, ossia, devono essere funzionali ad esso. In altro modo, ci sarebbe un universo eterogeneo di fattori esplicativi invece della determinazione di uno solo. Il problema di questo schema è che, nonostante sia possibile in certi contesti spiegare un fatto mediante certi contesti, sottomettere tutti i fatti ad un solo fattore risulta abusivo in termini ermeneutici. Inoltre, crea una illusione di astoricità: la storia viene spiegata da un fattore esterno al tempo, indipendente dal contesto. In realtà, anche qui si nega la storicità del fatto, dopo che ogni contesto è stato sottomesso in forma arbitraria al fattore predominante» (T.F. Molina, *La modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en* Textos, p. 67.).
[246] «L'oggetto degli atti volontari di ogni uomo è qualche *bene per se stesso*» (T. Hobbes, *Leviatano*, p. 137).
[247] Ivi., pp. 53-54.

Il sottotesto di questa concezione è la riduzione del valore – in questo caso del bene e del male – a decisione dell'uomo, compiuta sulla base del proprio interesse individuale. Ma per non svelare la natura completamente arbitraria del valore posto dalla volontà umana, queste teorie, secondo Gómez Dávila, hanno la necessità di mascherarsi ideologicamente, giustificando il valore sulla base – sempre umana – di esigenze biologiche o sociali. Nascono così «etiche utilitariste o sociali, estetiche naturaliste o espressioniste, epistemologie pragmatiche o strumentali [che] cercano di ridurre il valore al suo schema preposto, e non sono niente di più che artifici ideologici»[248]. Tali etiche si caratterizzano assumendo una categoria naturale o materiale come unità di misura del valore:

> Piacere e dolore appaiono come sintomi di una vita che si realizza o che fallisce; il bene è segno di un felice funzionamento biologico o di un atto propizio alla sopravvivenza sociale; la bellezza è indizio di una possibile soddisfazione di istinti, di una possibile esaltazione della vita, o espressione autentica di un individuo, riflesso autentico di una società; verità, infine, è l'arbitrio che facilita l'appropriazione del mondo.[249]

L'impegno delle ideologie democratiche, dunque, è quello di trovare un metro di misura del valore al cui centro vi sia l'uomo o su di cui esso abbia potere, pur mantenendo la parvenza di non esservi asservito: in questo modo, per esempio, si ritiene importante la propria vita perché ce lo comanda biologicamente l'istinto di sopravvivenza, o si ritiene un valore l'atto sessuale perché connesso alla sopravvivenza della specie.

Questa teoria del valore può avere due modalità opposte ma in qualche modo collegate: il relativismo morale e l'assolutismo morale, posizioni che Gómez Dávila considera entrambe errate:

> Di fronte alle diverse «culture» ci sono due attitudini simmetricamente erronee: non ammettere che un unico modello culturale; concedere a tutti i modelli identico rango.
> Né l'imperialismo petulante dello storico europeo di ieri; né il relativismo vergognoso di quello attuale.[250]

Entrambi, in un certo senso, sono modi di negare l'autorità dei valori, relativizzandoli e ponendoli tutti sullo stesso piano, oppure assolutizzandone uno soltanto. Possiamo dunque dire che entrambi travisano il senso dell'autorità dei valori. Il relativismo, infatti, nega al valore ogni autorità che vada

[248] T, p. 68.
[249] *Ibidem*.
[250] SE, p. 45.

al di là dell'individuo, riducendoli tutti ad un particolarismo che non rende giustizia a nessuno di essi. Ed anche l'assolutista, riconoscendo l'autorità di un solo valore, nega l'autorità di tutti gli altri, schiacciandoli sotto di sé come insignificanti. Sono appunto due diverse posizioni incarnate rispettivamente dal progressista liberale e dal progressista radicale. Il primo, non riconoscendo l'autorità di nessun valore sopra gli altri, lascia che sia la libertà dell'uomo a decidere quale di essi debba trionfare. Il secondo, riconoscendo l'autorità di uno solo, vede nella sua realizzazione il fine della storia – anche a scapito degli altri.

Gómez Dávila muove una delle sue critiche più radicali alla modernità proprio su questo punto, proponendo una *logica del valore*[251] che sappia riscoprire la coincidenza di assiologia ed ontologia: «Se bene e male, bruttezza e bellezza, non sono sostanza delle cose, la scienza si riduce a una breve proposizione: ciò che è è»[252]. Si tratta, insomma, di riconoscere che la bellezza è attributo proprio di un'opera d'arte, come la bontà è propria di un'azione o la verità di una proposizione; che dunque queste proprietà assiologiche non sono frutto di convenzioni arbitrarie tra uomini, ma sono parte della stessa configurazione ontologica dell'ente: «I sentimenti sono attributi dell'oggetto, così come le sensazioni. Attribuirli entrambi al soggetto sarà un sottile artificio metodologico, ma è un'insolenza metafisica»[253]. L'esito della modernità è stato invece quello di liquidare come relative le cosiddette "qualità secondarie"[254], ritenendole semplici costruzioni soggettive e mostrando l'infondatezza di ogni giudizio di valore assoluto su di essi. Da questa pretesa però se ne avanza un'altra: quella di attribuire la *scientificità* alla semplice descrizione delle qualità primarie, ossia dei "fatti", alla maniera dei positivisti:

---

[251] Cfr. Ivi., pp. 114 sgg.
[252] E, I, p. 44.
[253] E, I, p. 42.
[254] «La distinzione tra proprietà primarie (in sé e quindi oggettive) e proprietà secondarie (relative al soggetto e quindi soggettive) già formulata nell'Antichità da Democrito, ma ripresa in modo paradigmatico da Galilei [è] presente trasversalmente nei principali teorici e indirizzi filosofici fino ai nostri giorni. Descartes, padre del razionalismo, Locke, padre dell'empirismo, Leibniz, che dà nuova linfa alla tradizione scolastica, Kant, che compie quella sintesi magistrale della gnoseologia precedente e la radicalizza, riconducendo pure l'oggettivo al soggettivo e divenendo riferimento della filosofia successiva. […] L'indirizzo abbozzato nei filosofi citati della prima Modernità diventa sistema nei vari positivismi da Comte a Carnap, per poi oscillare o approdare [in] relativismi e convenzionalismi più disparati: Nietzsche, Wittgenstein, Quine, Kuhn.» (A. Lombardi, G. Zuppa, *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, pp. 154-55.)

> Gli *hard facts* storici sono quelli suscettibili di essere inscritti entro le coordinate cartesiane. Il positivista logico, poi, ridurrebbe la storia alle equazioni del movimento della massa umana. Ogni approssimazione della storia alla scienza sopprime le motivazioni, i significati e i fini.[255]

Questo relativismo etico si capovolge presto in un assolutismo etico che ha la pretesa di possedere una formula per spiegare tutto. Ciò viene mostrato da Max Scheler:

> Gli indirizzi filosofici del cosiddetto relativismo etico, ad esempio, le intuizioni dei positivisti moderni Comte, Mill, Spencer, ecc., hanno prevalentemente misconosciuto il fatto dell'esistenza di diverse morali. I relativisti mostrano soltanto che, a seconda del livello dell'intelligenza umana, della realtà vitale della civiltà e della cultura, si sono fatte valere maniere diverse di agire riconosciute via via come utili al «benessere umano», alla «massimizzazione della vita» o a ciò che insomma il filosofo relativista considera «buono».[256]

L'errore di questi relativisti consiste nel non relativizzare la propria stessa posizione, considerandola come "misura assoluta" di ciò che li ha preceduti:

> I cosiddetti «relativisti» etici sono di fatto pur sempre stati soltanto gli assolutisti del *loro* tempo. Essi riducono le variazioni etiche a semplici gradi dello «sviluppo» verso la morale del presente e considerano poi falsamente quest'ultima meta e misura del passato. A loro sfuggono di conseguenza le variazioni primarie, le variazioni delle maniere di valutare, delle regole di preferenza dei valori. Tale pervasiva relatività dei giudizi morali ha portato di fatto a riconoscere proprio l'assolutismo etico, ossia la dottrina secondo cui ci sono leggi eterne ed evidenti di preferenza e un corrispondente eterno ordine gerarchico dei valori.[257]

Ed è proprio questo relativismo che non relativizza se stesso il più pericoloso di tutti, perché sfocia nell'assolutismo, perché nel suo ritenersi metro di misura rispetto a tutti gli altri non riesce a rendere conto della concretezza né delle posizioni particolari né della complessità dell'universale:

> Il relativismo non è pericoloso se non quando è parziale, quando la possibilità di una verità, per quanto scontata, indifferente alla collocazione di qualsiasi osservatore, degrada al rango di mere opinioni le verità diverse che si contraddicono o si ignorano. Un relativismo assoluto, che apparentemente trasforma ogni verità nella schietta affermazione di un individuo, restituisce, al contrario, la sua pienezza significativa all'universo.[258]

Per uscire da questa *impasse* di un relativismo assiologico che si contraddice in quanto assolutizza un particolare, è necessario, per Scheler come per Gómez Dávila, che nello studiare le diverse forme di morale si tenga conto delle differenze di sensibilità che informano la scelta dei valori, ossia delle diverse "opzioni assiologiche" che sottostanno a certe pratiche:

> La storia della moralità deve diventare sempre più consapevole di ciò che la storia dell'arte ha incominciato a capire solo in epoca recente, cioè che il mutamento degli ideali della

[255] E, I, p. 175.
[256] M. Scheler, *Il risentimento*, tr. it. di A. Pupi, Chiarelettere, Milano 2019, p. 35
[257] Ivi., p. 36.
[258] N, p. 329.

> rappresentazione estetica, come pure delle forme stilistiche, non è soltanto determinato – come optava ad esempio Semper – dal mutamento di tecnica e di materiale e dalle relative variazioni del «saper fare», bensì è mutata la «volontà artistica» stessa.[259]

Dunque, solo all'interno della dimensione storica è possibile rendere conto delle differenze individuali tra regole di preferenza, tra valori, tenendo ferma la situazione concreta ma scorgendo l'assolutezza del valore che in essa si genera:

> Per l'individualismo dottrinario, l'etica è giusnaturalista o sociologica.
> Per l'individualismo storicista, l'etica non è né assolutista, né relativista.
> Né la prima, perché la percezione del valore è relativa a situazioni concrete. Né la seconda, perché in ogni situazione si percepisce un assoluto.[260]

Alla contraddizione del relativismo parziale si sfugge, paradossalmente, con un relativismo assoluto, dove non ci si limita a considerare ogni affermazione assiologica come affermazione arbitraria di un soggetto, ma nemmeno ci si rifugia in una verità astrattamente separata ed indifferente al soggetto che la percepisce:

> Non importa che non si possa attribuire una valenza impersonale alle nostre idee – forse nessuna ce l'ha –, però il loro valore deve essere indipendente da ciò che per gli altri possa significare, giacché un valore esiste persino quando si riveli ad un solo individuo e culmini in un solo essere.
> La verità di un'idea differisce dalla sua vita e dalla sua morte. Più che la verità, quello che cambia è la capacità dell'uomo di accettarla. Il nostro rifiuto, forse, crea la falsità di ciò che rifiuta.
> Tuttavia, una verità separata e distinta, eretta solitaria in un cielo astratto senza relazione con un'intelligenza, è una mera ipotesi della nostra ignoranza e del nostro desiderio. Ogni verità è un atto dello spirito, è il suo frutto e il suo fiore.
> Così, un soggettivismo immoderato, un relativismo intemperante, possono ammettere l'universalità dei loro valori, anche quando proclamino che la generalizzazione falsifica e che l'impersonalità è un mito.[261]

Ma, quindi, come possiamo affermare che, anche se il valore è sempre scoperta soggettiva, esso è oggettivo ed assoluto? Gómez Dávila risponderebbe che:

> Il valore sembra essere soggettivo a colui che confonde l'oggettività del valore scoperto con la soggettività del processo entro il quale lo si scopre.
> Sebbene non sia oggetto trasmissibile, e sebbene la sua autenticità sia episodio di un'avventura personale, il valore non è invenzione, ma scoperta.
> Ciò che vale può valere solo per me, ma vale per me perché vale.[262]

---

[259] M. Scheler, *Il risentimento*, p. 36. A questo proposito Gómez Dávila osserverebbe: «La storia dell'arte è la storia dei suoi materiali, delle sue tecniche, dei suoi temi, delle sue condizioni sociali, dei suoi motivi psicologici o della sua problematica intellettuale, ma mai storia della bellezza. Il valore non ha storia» (E, I, p. 316).
[260] E, I, p. 200.
[261] N, p. 46. E si potrebbe aggiungere che «La verità non è al di là delle cose, lo schema di queste o la sua formula intellettuale: verità è il nome della realtà che percepiamo nella sua pienezza di realtà» (N, p. 61).
[262] E, I, p. 323.

In altri termini, il valore non è creato dall'individuo, ma scoperto da esso, e la sua scoperta avviene all'interno di un processo storico e concreto che ogni soggetto compie e che lo porta a riconoscere questo valore. Ma se anche l'individuo che lo percepisce dovesse morire o lo perdesse di vista, il valore non "smetterebbe di esistere" né tantomeno "perderebbe valore", proprio perché il suo valere è autonomo: l'amore non è allora qualcosa di autosussistente che si possa trovare e tenere con sé come un oggetto, ma, al contrario, esiste solo qualora un soggetto compia gesti d'amore e si emozioni nell'atto di amare. Ma sebbene gli atti d'amore abbiano un inizio e una fine, il valore di quegli atti – in cui si incarna quel valore che è l'amore – oltrepassa quegli atti stessi, non si esaurisce in essi né finisce quando essi terminano, ma continua a valere in quanto tale. Così, si deve dire che il valore è eterno, perché oltrepassa eternamente gli atti e le cose che lo incarnano. Ogni valore dunque è assoluto, perché, anche nel caso in cui valga solo per me – in quanto sono io che lo percepisco e lo realizzo, per esempio, nell'atto di amare –, il fatto che per me valga è universalmente riconoscibile.

Proprio per la validità *assoluta* del valore nella situazione concreta, Gómez Dávila sostiene che il *relativismo assoluto*, contrapposto al *relativismo parziale*, riuscirebbe a restituire la concretezza del valore: si tratta infatti di comprendere che, nonostante la percezione del valore sia un fatto relativo alla situazione e al soggetto che lo percepisce, ciò che si percepisce in ogni particolare situazione rappresenta un che di assoluto.

Così, il tentativo di Gómez Dávila è quello di realizzare una «epistemologia che unisca un idealismo ontologico con un realismo assiologico»[263], dove il venire all'essere dei valori è inteso come atto del soggetto che li incarna, ma in cui il valore di ciò che il soggetto incarna è pensato in senso realistico, ossia come autonomo dal soggetto, indipendente dalla sua decisione o dalla sua attività.

Come, dunque, coniugare il fatto che il valore viene "incarnato" da qualcosa o "scoperto" da qualcuno pur restando sempre autonomo ed eterno, senza scadere nel relativismo o nell'assolutismo morale?

[263] NE, I, p. 114.

Come inserire i valori scoperti soggettivamente all'interno di una dimensione oggettiva che non dipenda dai soggetti? Gómez Dávila risponde: gerarchizzando.

> Se collochiamo gli oggetti in una scala ontologica e le funzioni in una gerarchia sistematica, non c'è nel mondo un oggetto insignificante, né nella società una funzione noiosa.
> In una totalità ordinata ogni parte considera il sostegno delle altre ed è orgogliosa di offrirlo a sua volta.[264]

I valori, come le verità o i beni, sono inscritti in una gerarchia che fa capo a Dio. Ed è proprio grazie all'esistenza di questa gerarchia oggettiva che si possono giudicare i valori, senza relativizzarli, né assolutizzarli, ma salvaguardandoli nella loro individualità ed inserendoli in quella articolazione sistematica che dà loro un senso: «solo un ordine gerarchico impedisce all'individuo di pietrificarsi in una monade ermetica o di liquefarsi nel fango collettivo»[265].

Un atteggiamento che però non può essere assunto dalle teorie dei valori antropoteiste, che relativizzano o assolutizzano, perché esse non cercano sin dall'inizio una prospettiva che permetta di scorgere questa gerarchia, intente come sono a fare dell'uomo la misura assoluta di ogni valore. Infatti, le «etiche utilitariste o sociali, estetiche naturaliste o espressioniste, epistemologie pragmatiche o strumentali»[266] che Gómez Dávila elenca, pretendono di ridurre il valore che l'oggetto incarna a qualcosa di funzionale per l'uomo, determinando i comportamenti secondo un già presupposto schema assiologico che vede l'uomo al proprio centro. Così, qualcosa ha valore nella misura in cui svolge una certa funzione per servirci, incarna quella certa aspirazione o soddisfa quel particolare capriccio umano. Così, in ottica evoluzionistica, un comportamento viene legittimato per la sua capacità di garantire la sopravvivenza; in ottica utilitaristica una politica è considerata buona perché incrementa il "benessere collettivo"; in ottica edonistica un'azione è buona perché provoca piacere e cattiva perché provoca dolore; in ottica pragmatica o strumentale è buono ciò che dà risultati sensibili e permette di realizzare i propri scopi. La particolarità di queste differenti teorie dei valori

[264] E, I, p. 91. Possiamo aggiungere, con Gómez Dávila, che «le "culture" non sono reciprocamente incomprensibili le une alle altre, come universi non comunicanti. Né sono mutuamente trasparenti, come se consistessero di proposizioni logiche. Sono diafane ed opache allo stesso tempo, come lo sono reciprocamente gli individui» (E, II, p. 37).
[265] NE, I, p. 105.
[266] T, p. 69.

che Gómez Dávila rifiuta è che esse adottano l'uomo come misura assoluta del valore e come fine di queste pratiche, finendo per perdere di vista quella gerarchia di valori in cui il mondo si concretizza e che ogni seria prospettiva etica e pratica richiede di scorgere: assistiamo oggi a come il benessere collettivo della nostra società – che già così considerato è un benessere astratto, in quanto prende in considerazione la sola società occidentale – sia un benessere garantito a livelli mai visti prima grazie all'economia capitalistica. Un sistema economico che però per mantenere questo standard di "benessere generale" è responsabile dell'impoverimento e dello sfruttamento delle risorse della terra, e quindi della crisi ambientale che la sta colpendo: questa visione parziale si rivela in fin dei conti contraddittoria, e i suoi esiti non tarderanno a colpire anche le stesse popolazioni alle quali finora ha dato benefici. Questo è solo un esempio di come delle teorie dei valori e delle norme etiche che abbiano al loro centro solo l'essere umano siano fondate su posizioni parziali – in quanto l'uomo non è il tutto. Queste prospettive si rivelano contraddittorie, perché non riescono a rendere conto della complessità di tutto ciò che ci circonda, in quanto guidano le nostre azioni in maniera necessariamente astratta, in un modo non adeguato alla concretezza di relazioni che la totalità richiede di considerare per realizzare il bene.

Ciò che propone Gómez Dávila non è una morale che sia svantaggiosa per l'uomo, che non tenga conto delle sue esigenze o che lo degradi. Gómez Dávila indica invece come l'interesse dell'uomo non possa essere separato dall'interesse della totalità; che è solo nel rispetto di quell'ordine di valori che la totalità racchiude, che l'uomo deve trovare il proprio posto e può così realizzare il proprio bene. Insomma, il bene di ciascuna parte non è diverso o separato dal bene di ogni altra, ma tutti i beni particolari si devono integrare in una visione orientata al bene del tutto, e quindi le esigenze umane non sono contrapposte alle esigenze del resto del mondo. Le posizioni antropocentriche e antropoteiste, invece, rischiano di condurre l'uomo alla rovina, proprio perché non tengono conto di questa dimensione organicamente concreta, privilegiando una parte – l'uomo –, senza vedere che in realtà ogni parte può sussistere solo grazie alle altre.

4.6 *Il determinismo universale*

«La libertà totale dell'uomo richiede un universo schiavizzato»[267].

La quarta ed ultima tesi dell'ideologia democratica è il *determinismo universale*. Quest'ultima tesi è necessaria di modo che l'uomo possa esercitare il suo controllo sul mondo: solo di fronte ad un universo prevedibile perché sottoposto a rigide norme causali la volontà umana può esercitare tutta la sua potenza, facendo ricorso alla conoscenza di tali leggi per plasmare il mondo a suo piacimento. Se il mondo non fosse governato da una serie di leggi conoscibili dall'uomo, la sua sovranità non sarebbe e non potrebbe essere assoluta, vacillando continuamente di fronte ad una imprevedibilità imperscrutabile degli eventi.

Questa posizione comporta chiaramente anche una contraddizione non trascurabile, in quanto il «determinismo universale trascina con sé anche la libertà che lo proclama»[268]. L'affermazione di una necessità universale contrasta con l'affermazione della divinità e insieme della libertà dell'uomo.

Pur non indicandole direttamente, Gómez Dávila sembra far riferimento alle posizioni di coloro che hanno tentato di unire una rigida necessità causale all'esigenza di affermare una qualche libertà umana. Fra tutti possiamo indicare: Spinoza, i positivisti e Nietzsche.

A proposito di Spinoza, Gómez Dávila scrive: «"*Sentimus experimurque nos aeternos esse*", dice Spinoza. Radice trascendente della democrazia»[269]. La filosofia di Spinoza rappresenta pienamente una filosofia antropoteista, essendo infatti una forma di panteismo[270], che abbiamo visto essere anche per Gómez Dávila delle forme religiosi differenti dall'antropoteismo. La proposta filosofica di Spinoza, segnata da un rigido determinismo, potrebbe però rientrare tra quei tentativi di conciliazione

---

[267] T, p. 69.
[268] *Ibidem*.
[269] NE, I, p. 135. In questo caso Gómez Dávila pare si stia riferendo alla "divinizzazione" dell'intelletto umano che Spinoza compie attribuendogli connotazioni eterne. Ciò andrebbe a scapito dell'unico vero eterno che è il Dio trascendente, di cui l'essere umano viene inteso, da certa modernità, come legittimo succedaneo. Nell'immanentismo panteistico di Spinoza, affermando per esempio che l'uomo è la cosa più utile all'uomo stesso (*Etica*, IV, Prop. XVIII, Scolio), sembra così presente – secondo Gómez Dávila – una radice "democratica", nel senso da lui polemicamente indicato.
[270] Si ricordi il famoso adagio spinoziano: «*Deus sive natura*».

della libertà umana con quel determinismo universale indicato da Gómez Dávila. Per Spinoza, infatti, la libertà dell'uomo e la sua stessa beatitudine consisterebbero nella conoscenza dei rigidi nessi causali che governano necessariamente il mondo, di modo che l'uomo non sarebbe più soggetto passivo di questa causalità, ma avrebbe un ruolo attivo rispetto ad essa. È in questo caso la conoscenza, secondo Spinoza, ad operare il discrimine tra la passività e l'attività dell'azione, e quindi a distinguere il potere dalla sottomissione: Dio, secondo Spinoza, è onnipotente in quanto onnisciente, per quanto la sua potenza non possa estendersi oltre i limiti della sua conoscenza e quindi della necessità naturale.

In secondo luogo, possiamo considerare Nietzsche e la figura dell'*eterno ritorno* come ulteriore tentativo di conciliazione tra libertà e necessità. Pur spendendo spesso buone parole nei confronti del filosofo tedesco, anche a proposito di tale dottrina[271], e condividendone peraltro l'approccio critico verso la modernità democratica, bisogna osservare che l'eterno ritorno assume in Nietzsche il carattere della più assillante necessità, come annunciato dal demone de *La gaia scienza*:

> Questa vita come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello nella polvere![272]

La vita d'uscita che Nietzsche prospetta all'eterno ritorno dell'uguale lo avvicina all'*amor fati* del sopracitato Spinoza[273]. L'accettazione della realtà dell'eterno ritorno è compiuta esclusivamente dal *superuomo*, che questa accettazione realizza creativamente la volontà di potenza e la stessa libertà in senso spinoziano, di modo che effettivamente la volontà del superuomo coincida con la necessità ed in questa coincidenza si realizzi la sua libertà. Ovviamente, il superuomo nicciano rimane distante

[271] «La *ewige Wiederkunft* nietzschiana è l'unica ipotesi che salvi dalla morte la totalità concreta dell'universo» (N, p. 298).
[272] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 341, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 248-49.
[273] Cfr. G. Turco Livieri, *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione storico-filosofica di un "incontro impossibile"*, Armando, Roma 2003.

dalla teologia dell'uomo-dio democratico, in quanto esso è migliore dell'uomo, è superiore agli altri uomini – è parte di una *aristocrazia*.

Contrariamente a Nietzsche, per il quale l'accettazione dell'eterno ritorno dev'essere l'accettazione della radicale *imprevedibilità caotica* del mondo, l'antropoteismo democratico declina il determinismo universale come un rapporto di rigida causalità e quindi di prevedibilità. Tale rapporto è fondamentalmente quello descritto dal positivismo. Anche se l'uomo fosse sottoposto al rigido determinismo causale come tutta la natura, ciò che importa constatare per l'antropoteismo è che il progresso umano nella conoscenza di queste cause permette all'uomo di controllare sempre più il mondo che lo circonda: il processo storico per Comte è *necessario*, come *necessaria* è la necessità causale che governa la materia, ma tale necessità insieme storica e naturale è orientata verso l'instaurazione del dominio dell'uomo e la soddisfazione dei suoi bisogni. La libertà dell'uomo in tal modo cambia di segno, e non va più ad indicare una libertà di scelta tra possibilità ancora da realizzarsi – insomma, quel libero arbitrio ritenuto impossibile già da Spinoza –, ma indica la capacità dell'uomo di non sottostare più al dominio del mondo, diventandone dominatore. L'uomo è *destinato* ad essere libero, come se la rigida catena di determinazioni causali spingesse nel verso delle sue infinite possibilità, e quindi verso la realizzazione dell'assoluta libertà della sua tecnica. D'altronde, quandanche egli non avesse potere sul contenuto del suo intelletto perché determinato causalmente, quello stesso intelletto è comunque ciò che fa di lui l'essere più potente in grado di dominare sugli altri. Insomma, l'uomo *deve necessariamente* essere libero come è libero il Dio spinoziano: libero nel senso che la sua volontà coincide con ciò che ha da realizzarsi – e che è lui a realizzare. Ed infine, niccianamente, la sua volontà coincide con ciò che ha da ripresentarsi nell'eterno ritorno, non più contrapponendosi ma facendo propria la volontà di potenza. L'uomo è padrone della natura perché è la stessa natura che lo eleva a questo rango, in un processo di potenziamento progressivo.

Così si realizza infine l'ideologia antropoteista della democrazia, coniugando all'interno di un determinismo universale la libertà umana, creatrice e dominatrice rispetto al resto della natura: si pone la necessità dell'*inesistenza* di un Dio trascendente, innalzando *progressivamente* l'uomo a

dominatore dell'universo, attribuendogli così il *valore* di divinità, con un movimento universale e causalmente *determinato*.

Dalla definizione dell'uomo come volontà essenziale e come libertà essenziale, e dalle quattro tesi ideologiche che sottostanno ad ogni realizzazione del principio democratico, nascono due forme di questo principio, che ne ispirano la pratica: la *volontà sovrana* e la *volontà autentica*. Si tratta, come vedremo, di due principi contrari, dei quali uno si caratterizza come degenerazione dell'altro.

4.7 *La volontà sovrana*

La prima forma del principio democratico è indicata da Gómez Dávila come *principio della volontà sovrana*, ed informa «la democrazia individualista e liberale [che] inclina verso l'anarchia teorica dell'economia capitalista e del suffragio universale»[274]. Nonostante Gómez Dávila non sia completamente contrario ad alcune delle istanze tipiche del liberalismo[275], egli critica quella degenerazione democratica del liberalismo che si fonda sull'individuo inteso astrattamente, ossia al di fuori di quelle relazioni che ne fondano la concretezza ed in cui egli è chiamato ad agire:

> Il liberalismo anarchico è quello che si fonda sull'individualità astratta. Ridotto alla sua individualità schematica, alla sua pura essenza di individuo, l'uomo si vede collocato in opposizione a qualsiasi totalità, posto che la sua definizione implica un isolazionismo rigoroso. Ma opposto a tutto, l'uomo si trova così fuori da tutto, pertanto perduto in un mondo sociale dove non può trovare né opposizione né rifugio, dove nulla lo protegge e dove niente indirizza, sistematizza od ordina la sua vita.[276]

Nella democrazia individualista e liberale, le norme ed i valori sono espressione della volontà maggioritaria: sono ciò che la volontà esprime tramite il voto popolare. Questo principio, dunque, è strettamente connesso con la forma economica del capitalismo, perché in essa è l'accumulazione quantitativa – di voti o di denaro – a decidere l'esito delle politiche: chi raccoglie più voti ottiene la

[274] T, pp. 70-71.
[275] «La discussione tra il reazionario e il democratico è sterile perché non hanno nulla in comune; al contrario, la discussione con il liberale può essere feconda perché condividono diversi postulati» (SE, p. 101).
[276] N, pp. 120-21.

legittimazione politica, chi accumula più denaro acquisisce potere sociale. Per far ciò, diventa sempre più necessario eliminare ogni limite diverso dalle regole del mercato stesso:

> Il corretto funzionamento del mercato suppone un campo sgombro, spurgato da capricci etici, sfrondato da prestigi che furono, mondato dalle spoglie del passato. […] I meccanismi automatici del mercato determinano le norme, le leggi, i prezzi.[277]

In ultima analisi, dunque, si presenta quell'ideologia che abbiamo visto prima, secondo cui i valori sarebbero prodotto della società umana, e sarebbero asserviti all'uomo: il valore che voglia imporsi al di fuori della dimensione dell'esclusivo interesse umano è ritenuto illegittimo. L'etica, dunque, non rappresenta una *scienza*, almeno non nel senso di conoscenza incontrovertibile: essa si fonda su esperienze soggettive e in quanto tale è produzione soggettiva. In questo modo non si trova una fonte di legittimazione che vada oltre la volontà sovrana – che, sempre per comune accordo, in un governo democratico viene fatta coincidere con la volontà maggioritaria. Gómez Dávila può così affermare:

> Il democratico individualista non può dichiarare che una norma è falsa, ma che ne desidera un'altra; né che una legge non è giusta, ma che ne vuole un'altra; né che un prezzo è assurdo, ma che gliene conviene un altro.[278]

Ciò contro cui Gómez Dávila punta il dito è quella concezione di democrazia secondo cui i valori valgono solo in quanto sono posti dalla volontà umana. In essa, infatti, si ingenera quella condizione per cui la legittimità del valore non si fonda più sull'incontraddittorietà del discorso intorno ad esso e della pratica da esso orientata[279], e non può dunque essere posta come universale: una concettualità che conduce dritta dritta al postmoderno.

---

[277] T, p. 70.
[278] *Ibidem*.
[279] L'ordine della gerarchia valoriale che eternamente vige dà vita a quella che Lombardi e Zuppa, nella loro opera dedicata allo scrittore colombiano *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, chiamano *logica del valore*. Il valore, infatti, non è qualcosa che per Gómez Dávila possa indifferentemente essere affermato o negato, ma, in quanto "attributo dell'oggetto", è ontologicamente cogente. Ciò comporta che per Gómez Dávila sia possibile un discorso logico intorno ai valori, in quanto discorso che si riferisce all'eterna ed oggettiva gerarchia valoriale. Ma in quanto discorso sui valori, esso ha anche una valenza assiologica, e quindi morale, di modo che si possa parlare di contraddittorietà ed incontraddittorietà della stessa pratica orientata dai valori. In questo senso vengono a galla le contraddizioni sia dell'impostazione relativistica che di quella assolutistica che abbiamo visto in precedenza. Assolutizzare un certo valore, ossia ritenerlo valido in ogni situazione concreta, significa credere di poterlo far valere anche in quelle situazioni che lo negherebbero. Relativizzare il valore significa allo stesso modo assolutizzarlo, perché significa renderlo assoluto *tanto quanto* gli altri, di modo da credere che uno non sia preferibile all'altro. Questa impostazione logica del discorso assiologico è valida anche nei casi più quotidiani della nostra vita. Possiamo ammettere, per esempio, che il mangiar bene ed in abbondanza procuri un tipo di piacere che ha valore in quanto tale. Ma, noterebbe Gómez Dávila, il valore della "buona tavola" non può essere preso come valido di per sé, ossia come legittimo in ogni situazione: esso ha il suo senso in quanto inserito all'interno di un contesto da cui dipende, ossia in relazione ad altri valori più o meno "importanti". Non avrebbe senso, infatti, affermare il valore di un buon pasto in situazioni che negherebbero quel valore stesso, come per

La forza del valore, che nella democrazia antropoteista è fondata sulla preferenza accordatagli dalla maggioranza, conta sull'azione dello Stato per far in modo che l'obbligazione venga osservata. Così, coerentemente al proprio discorso, il democratico individualista e liberale non può più appellarsi al valore stesso come orizzonte che determini la verità di un'affermazione o la bontà di un agire, ma solamente alla *preferenza individuale*.

«Preferirei di no»[280] è la formula usata costantemente nel famoso racconto di Melville dallo scrivano Bartleby per esimersi dal fare il proprio dovere, prima rifiutando in quanto semplice scrivano di svolgere il proprio lavoro, e poi via via rinunciando ad ogni altra attività umana, fino a morire di inedia: un rifiuto così assillante e categorico, fondato sulla semplice preferenza individuale priva di ragioni, che sembra incarnare quella borghesia democratica che Donoso Cortés chiama *clasa discutidora*, a causa del suo continuo rimandare la decisione in nome della discussione. Un rifiuto di ogni presa di posizione "forte", che ben rappresenta il tipo di uomo che Gómez Dávila qualifica come "democratico" nel suo senso deteriore dell'espressione, perché «libero da costrizioni interne, però pure senza diritto di appellarsi ad istanze superiori contro le norme popolari, contro la legge formalmente promulgata, o contro il prezzo personalmente stabilito»[281]. Non c'è infatti, tornando alla figura di Bartleby, il ricorso ad una argomentazione che spieghi la sua scelta o ad una ragione che fondi il suo comportamento, se non la preferenza individuale.

Questo principio ispira la figura del "progressista liberale", che abbiamo già incontrato, secondo cui il progresso storico è informato e diretto dalla composizione delle libere volontà degli individui, e che in quanto tale è a sua volta libero da ogni fine.

4.8 *La volontà autentica*

esempio nel caso in cui il cibo fosse avvelenato, o in cui la stanza in cui si mangia stesse andando a fuoco. Così, si può parlare di "logica del valore" in Gómez Dávila, proprio perché egli ritiene che l'affermazione di un valore in alcuni casi possa essere contraddittoria, ossia che possa entrare in contraddizione con le stesse premesse – l'ordine assiologico – su cui si fonda.

[280] H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, tr. it. di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2015.

[281] T, p. 70.

«La prima forma [del principio democratico] contiene e comporta la seconda, come un prolungamento storico possibile, e come una conseguenza teorica necessaria»[282].

Il secondo principio ispiratore della pratica democratica è conseguente alla degenerazione del primo, e «riveste la sua seconda forma quando quell'uso della libertà minaccia i postulati democratici»[283]. Se ogni volontà individuale è libera, sovrana e uguale alle altre, nessuna può obbligare legittimamente le altre, sfociando nell'"anarchia teorica dell'economia capitalista e del suffragio universale". Diviene dunque necessario che una "volontà generale" obblighi le singole volontà ad essere coerenti con la propria essenza:

> Se tutti gli uomini sono volontà libere, sovrane e uguali, nessuna volontà può soggiogare legittimamente le altre; ma poiché la volontà non può che avere come suo legittimo oggetto la propria essenza, e ogni volontà che non abbia la sua essenza per oggetto si nega e si annulla, allora qualunque volontà individuale che non abbia per oggetto la sua libertà, la sua sovranità e la sua uguaglianza pecca contro la sua essenza autentica, e può essere legittimamente obbligata, da una volontà retta, a ubbidire a se stessa. […] La volontà democratica postula, di fronte alle volontà pervertite ed insorte, una volontà generale proba con se stessa, leale alla sua essenza, la cui legittimità può essere rappresentata da una sola volontà retta.[284]

Per Rousseau la volontà generale è l'istanza che dovrebbe obbligare ogni uomo a rispettare quanto pattuito, e nella quale obbligazione ognuno dovrebbe ritrovare la propria libertà, perché nell'obbedienza alla volontà generale ognuno obbedisce semplicemente a se stesso. Per Gómez Dávila, invece, "la realtà empirica della *volontà generale* è il *totalitarismo*", in quanto semplice finzione per obbligare ognuno ad obbedire per paura a quanto è stato arbitrariamente deciso. Certo, questa è una degenerazione delle contraddizioni delle democrazie liberali e capitaliste:

> Dove tutti si credono in diritto di comandare, tutti finiscono per preferire che comandi uno solo.
> Il tiranno libera ogni individuo dalla tirannia del vicino.[285]

Sorge così, dalle macerie della società che la democrazia borghese ha distrutto, un nuovo tipo di Stato, che coincide pienamente con la società[286] regolando ogni suo aspetto, la cui legittimità al comando

---

[282] Ivi., p. 71.
[283] *Ibidem*.
[284] Ivi., p. 72.
[285] NE, II, p. 34.
[286] «Nella società medievale la società è lo stato; nella società borghese stato e società si affrontano; nella società comunista lo stato è la società» (E, I, p. 35).

non dipende più dal meccanismo elettorale della maggioranza che emerge dall'esercizio del suffragio universale, ma piuttosto dall'identificazione di una nazione, classe sociale, partito o singolo individuo con una volontà retta, che si muova nel senso indicato dalla necessità storica. È questa la prospettiva sostenuta dal "progressista radicale", che identifica fondamentalmente la storia con un processo razionale verso un fine immanente, dove la "vera" libertà consisterebbe nell'agire in direzione di quel fine da realizzare. Così, il progressista radicale non si sente in colpa nell'obbligare il suo vicino ad agire nel senso della necessità storica, perché identifica questa costrizione come la vera libertà e come *volontà autentica*, contrapposta alla "finta" libertà e alle ingannevoli volizioni che le altre ideologie presentano. Questa forma di «democrazia collettivista e dispotica»[287] è facilmente identificabile con i regimi totalitari fascisti e nazionalsocialisti da una parte e comunisti dall'altra.

[287] T, p. 72.

Capitolo V – Antropoteismo e democrazia

Abbiamo esplicitato la struttura teorica della teologia democratica criticata da Gómez Dávila, insieme ai principi e alle forme ideologiche che nascondono la sua vera natura. Quella che finora abbiamo visto soltanto per il suo lato teorico, possiede anche una sua propria realizzazione storica, che Gómez Dávila tratteggia.

Il suo principio viene individuato dal nostro autore a patire dalle eresie medievali – influenzate da concezioni dualistici, affini allo gnosticismo – combattute da Innocenzo III[288]. Sebbene combattute, queste eresie penetrarono lentamente nella Chiesa, sia attraverso il messianismo, sia attraverso il millenarismo, che ricevette nuova linfa principalmente grazie all'opera di Gioacchino da Fiore. Gioacchino da Fiore è per questo considerato da Eric Voegelin un autore fondamentale all'interno del processo di immanentizzazione dell'*eschaton*[289], e promotore dunque delle istanze gnostiche che si esprimeranno nella modernità. Così Gómez Dávila può affermare che fu proprio in quel momento che cominciarono a delinearsi i tratti dell'antropoteismo democratico:

> I millenarismi militanti sono impeti di impazienza umana e non simulacri di onnipotenza divina. Solamente quando il rettore dell'orda gemebonda, il costruttore della Gerusalemme celeste, il giudice dell'irrecusabile tribunale, è l'uomo stesso, l'uomo soltanto; quando il dio caduto delle eterodossie gnostiche si confonde con l'ipostasi soteriologica della teologia trinitaria; solamente quando il Messia promesso è l'umanità divinizzata; solamente allora l'uomo-dio della religione democratica si erge, lentamente, dal suo fango umano.[290]

Ad un secolo da Innocenzo III «la democrazia registra il suo battesimo sulla faccia schernita di Bonifacio VIII. […] I legisti cesarei resuscitano per restaurare la potestà tribunizia. Lo Stato moderno è nato»[291]. L'episodio dello *schiaffo di Anagni* e la successiva morte di Bonifacio VIII aprono la strada al controllo francese sul papato e porteranno qualche anno più tardi alla Cattività avignonese, la quale è simbolicamente il primo passo verso le pretese degli stati moderni di controllare la religione

[288] «La moderna religione democratica si plasma quando il dualismo bogomilo e cataro si accorda, e si fonde, con il messianismo apocalittico» (T, p. 74).
[289] Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*.
[290] T, p. 75.
[291] T, pp. 76-77.

a livello nazionale, e quindi è il primo passo verso la sovranità assoluta dello Stato. Ovviamente si tratta solo del momento di partenza di un processo che si compirà nei secoli successivi, continua il nostro autore:

> La proclamazione della sovranità dello Stato ha bisogno di vari secoli, ma le riforme politiche ed i separatismi religiosi che la preparano sono eventi su cui si esercita l'usurpazione o l'elaborazione di una ferma volontà. Gli Stati nazionali sono derivati dello Stato sovrano.[292]

Quello che avviene nei successivi secoli è il progressivo rafforzamento della *sovranità dello Stato*. Jean Bodin ne è il teorico in Francia: «Proclamando la sovranità dello Stato, Bodin concede all'uomo il diritto di concertare il suo destino. Lo Stato sovrano è la prima vittoria democratica»[293]. La progressiva distruzione del sistema di libertà, privilegi e giurisdizioni che avevano caratterizzato il feudalesimo medievale avviene per mezzo dell'assolutismo monarchico francese:

> Il monarca combatte le deleghe feudali, le giurisdizioni provinciali, i privilegi ecclesiastici, affinché niente restringa la sua sovranità, perché lo Stato deve abolire ogni diritto che pretenda di precederlo, ogni libertà che pretenda di limitarlo. La giurisdizione monarchica invade le giurisdizioni signorili; l'autorità pubblica sopprime l'autonomia comunale; il riformismo statale rimpiazza la lenta mutazione delle abitudini; e il dispotismo legislativo soppianta le strutture contrattuali e concordate. L'assolutismo snerva le forze sociali e fabbrica una burocrazia centralista che, usurpando la funzione pubblica, trasforma i sudditi del re in servi dello Stato.[294]

Con la sovranità statale si compie il primo passo verso la forma democratica, e la prima realizzazione dell'antropoteismo: la concentrazione della sovranità nelle mani di un'unica persona giuridica. Bodin recupera *l'imperium* dal diritto romano di tradizione giustinianea, attribuendo alla sovranità un carattere indivisibile, inalienabile, irrevocabile, perpetuo ed assoluto. Viene così superata la tradizione del diritto medievale, la quale era fondata sulla pluralità di *privilegi* dei diversi ceti sociali. Tappa fondamentale nell'affermazione della sovranità statale è l'instaurazione dell'assolutismo monarchico – prima in Francia, poi anche in Prussia e Russia –, coincidente con la nascita del *sistema vestfaliano*, ossia di quel sistema di Stati sovrani che si riconoscono reciprocamente come indipendenti, assoluti e formalmente uguali; sistema che viene a crearsi con la pace di Vestfalia del 1618. In essi la sovranità si realizza nel non dover rispondere ad alcuna autorità esterna allo Stato

[292] T, p. 77.
[293] *Ibidem*.
[294] Ivi., pp. 77-78.

stesso: l'unica autorità riconosciuta come legittima dal sovrano è quella del *diritto divino* che lo incorona. Come fa notare Tomás Felipe Molina[295], se ogni sovrano è sovrano per diritto divino sul proprio territorio, si presenta nell'ambito delle relazioni internazionali il problema di trovare un ordine all'interno dell'anarchia tra Stati, che la rivendicazione della sovranità statale ingenera: come abbiamo già accennato, la società civile fa sì uscire l'uomo dallo stato di natura, ma ripropone questo stato di natura nell'ambito delle relazioni tra Stati, i quali, in assenza di un potere superiore che ne legittimi l'operato e giudichi la condotta, si trovano effettivamente in una condizione di *bellum omnium contra omnes*. In tal modo, continua Molina, i vari stati sovrani che nascono dopo la pace di Vestfalia si presentano come già implicitamente *nichilisti*, perché rimettono alla propria esclusiva sovranità il potere di decidere cosa abbia valore e cosa no, ossia pretendono di avere giurisdizione assoluta riguardo a cosa possa garantire il benessere proprio e dei propri sudditi. Inoltre, con il concetto di *ragion di Stato*, viene anche giustificato qualsiasi mezzo, atto a garantire il conseguimento di quegli interessi autonomamente – ed arbitrariamente – individuati. È questo, indica infine Molina, l'atto di nascita di un nuovo diritto internazionale, scevro da intromissioni teologiche e vincoli religiosi: un diritto laico e secolarizzato che regola le relazioni tra stati sovrani.

Questo processo di accentramento del potere nelle mani della monarchia va di pari passo con il processo di esautorazione del potere aristocratico. La classe aristocratica, che rappresentava un corpo politico intermedio tra il popolo e la monarchia, con la difesa dei propri privilegi specifici svolgeva il compito fondamentale di contrastare ogni tentativo di usurpazione da parte dell'uno o dell'altro; ragion per cui Gómez Dávila indica l'aristocrazia come la "tradizionale nemica dei Cesari". Al sorgere del mondo moderno, si assiste da una parte al progressivo incremento del potere da parte della borghesia a scapito dell'aristocrazia, grazie alle nuove possibilità di arricchimento offerte dall'apertura delle rotte commerciali oceaniche; dall'altra parte avviene un rafforzamento del potere monarchico, comandato dalla necessità di mantenere grandi eserciti permanenti e di accentrare

[295] T.F. Molina, *El sistema westfaliano: un análisis desde la teología política de Nicolás Gómez Dávila*, in «Papel Político», XXI (2016), pp. 411-434.

burocraticamente il controllo dei territori. Tutto ciò andò a discapito della classe aristocratica, che cadde in un periodo di crisi non solo istituzionale, ma anche morale. Essa venne attirata presso le corti dei sovrani – si prenda l'esempio di Versailles –, guadagnandosi sempre più le antipatie del resto della società, che non a torto arrivò a considerarla una vera e propria classe parassitaria, avendo essa perso i ruoli di governo e difesa del territorio che le competevano in epoca feudale.

Ovviamente, la sovranità assoluta che caratterizza l'assolutismo monarchico non assume interamente i connotati dell'antropoteismo, essendo comunque anche il monarca legittimato anche da un *diritto divino*, che regola la sua azione e costringe il suo potere entro certi limiti:

> Il diritto divino dei re non è formulazione religiosa dell'assolutismo politico, bensì la più efficace maniera dottrinale di negarlo. Proclamare il diritto divino del monarca è smentire la sua sovranità e ripudiare l'irrecusabile validità dei suoi atti. Sul monarca di diritto divino imperano, giuridicamente, con la religione che lo unge, il diritto naturale che lo precede, e la morale che lo intima.[296]

L'assolutismo monarchico, anche se non costituì una vera e propria posizione antropoteista, ha però avuto storicamente un ruolo fondamentale nella distruzione dell'organizzazione sociale medievale, che Gómez Dávila tanto ammirava. L'assolutismo ha infatti potuto realizzarsi grazie al livellamento di tutti i privilegi aristocratici, accentrando il controllo della società nelle mani di un unico luogo di potere, creando una massa di individui formalmente uguali di fronte alla legge:

> Ciò che il Terzo Stato fin d'allora chiedeva era l'impero del diritto comune, in modo che l'eguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge ponesse ciascuno in grado di sviluppare le proprie capacità, e che la stessa identità delle norme potesse far liberamente germinare le differenze delle attività dei singoli. Ed anche a questa esigenza la monarchia assoluta veniva opportunamente incontro, rendendo possibile con la sua opera assidua di livellamento, l'introduzione e la diffusione del diritto privato romano – un diritto di eguali, almeno nella soggezione – in luogo del multiforme diritto consuetudinario. Così, almeno un elemento formale e universale era acquisito al nascente liberalismo borghese: l'eguaglianza giuridica.[297]

Questo sodalizio tra monarchia assoluta e borghesia a scapito delle aristocrazie si sconterà nel segno dell'abolizione di ogni privilegio di casta e l'accentramento del potere nelle mani del monarca, segnando la nascita dello Stato moderno. Ma una volta livellato ogni privilegio, una volta proclamata la fondamentale uguaglianza tra tutti gli uomini, toccherà anche all'assolutismo monarchico lasciare

[296] Ivi., pp. 78-79.
[297] G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 8.

il posto al capriccio democraticistico della Rivoluzione francese che, ispirata dal razionalismo illuminista, pretenderà di farla finita con ogni consuetudine, ricostruendo a tavolino la società su basi puramente "razionali":

> È un contatto pericolosamente rivoluzionario, perché gli uomini penseranno di possedere nella mera tecnica giuridica il mezzo e la capacità d'illimitate trasformazioni del loro regime politico, e si crederanno arbitri assoluti dello stato, visto che, solo in grazia di private utilità e di accordi che lo sanzionano, lo stato sussiste.
> Il secolo XVIII è tutto pieno di queste illusioni dei legisti, che immaginano di potere, con costituzioni e con leggi nuove, ricominciare da capo il lavoro della storia, ignari della forza delle tradizioni, delle abitudini, delle associazioni, delle istituzioni preesistenti.[298]

Questa "seconda tappa dell'invasione democratica" è teorizzata da Rousseau, e fa del popolo intero il depositario della sovranità e l'origine dello Stato. La sua teorizzazione della volontà generale come volontà sovrana che compete al popolo è fondamentale all'interno della teologia antropoteista: in essa il popolo stesso viene elevato ad arbitro sovrano del diritto, facendo di esso il depositario della giustizia e riconoscendo la volontà generale come sua *infallibile* espressione.

Nonostante il tentativo di Rousseau di sostenere la coincidenza tra volontà generale e volontà individuale, vedremo come per Gómez Dávila il principio della sovranità popolare in realtà non faccia altro che togliere sovranità all'individuo, il quale in essa non esercita la sua libertà, ma si ritrova piuttosto sottomesso all'arbitrio dell'opinione pubblica.

5.1 *La democrazia liberale e capitalista*

Sono i principi illuministici ad ispirare quello che è l'evento fondamentale dell'ascesa dell'antropoteismo: la Rivoluzione francese. Questo momento era stato preceduto, come abbiamo detto, da un lungo periodo di livellamento di ogni differenza e privilegio, escluso quello dell'unico sovrano. Ora, con la Rivoluzione, la borghesia reclama quella sovranità che l'antropoteismo assegna ad ogni uomo in quanto tale. Ispirata dai principi liberali, la borghesia pretenderà di essere sempre più libera dalle catene dello stato assolutistico e del diritto tradizionale. In maniera coerente con il

[298] Ivi., pp. 26-27.

principio antropoteistico che considera ugualmente "divini" tutti gli uomini, ci si rende conto che il monarca assoluto non ha il diritto di essere l'esclusivo possessore del potere sovrano, affermando che tale potere debba piuttosto essere spartito fra tutto il popolo:

> Ogni Rivoluzione democratica consolida lo Stato. Il popolo rivoluzionario non si solleva contro lo Stato onnipotente, bensì contro i suoi possessori momentanei. Il paese non protesta contro la sovranità che lo opprime, bensì contro i suoi invidiati usurpatori. Il popolo rivendica la libertà di essere il suo proprio tiranno.[299]

Come abbiamo visto, la Rivoluzione francese e il successivo Terrore sono stati indicati già da Hegel come espressione di una *libertà negativa* che non riconosce alcun ordine su cui costruire dopo la distruzione dell'ordine preesistente. Non solo, con la Rivoluzione francese il razionalismo illuminista pretende ora di rifondare la società su base puramente razionale, come se fosse una semplice questione tecnico-pratica: si tratta della critica che Burke rivolge nelle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, e che Dávila sottoscrive. Lo stesso Burke, infatti, critica nella Rivoluzione francese l'assenza di una prospettiva storica all'interno del sentimento rivoluzionario, caratterizzato da una razionalità astratta che pretende di ridurre l'ordine delle società umane a mere questioni giuridiche assiologicamente indifferenti, da dirimere tramite patti e spartizioni di potere.

Nella Rivoluzione francese, infatti, ha compimento la "seconda tappa dell'invasione democratica". Ora la sovranità popolare teorizzata da Rousseau diviene effettiva all'interno della cornice dello Stato sovrano. Portata a termine l'opera di livellamento di ogni differenza, l'assolutismo monarchico si dissolve sotto quello stesso livellamento che aveva prodotto nei confronti dell'aristocrazia. La borghesia vittoriosa si appresta ad assorbire tutte le altre classi sociali all'interno del suo *ethos* economicista. Con la Rivoluzione l'antropoteismo accorda infine all'uomo l'onnipotenza che gli spetta, in quanto giudice assoluto dei valori ed "inventore" del diritto: «La prima Rivoluzione scoppiò quando sovvenne a qualche tonto che si poteva inventare il diritto»[300]. La polemica di Gómez Dávila contro le istanze rivoluzionarie si fonda proprio sulla consapevolezza che i legami sociali e giuridici, i quali hanno come contenuto dei valori comunemente riconosciuti, non sono prodotto di una

[299] T, p. 79.
[300] E, II, p. 64.

razionalità astorica. I valori e le forme giuridiche che li salvaguardano non sono conquista che la singola mente del legislatore rousseauiano o di un'assemblea costituente possa compiere in modo autonomo ed *ex nihilo*: i valori sono ciò che emerge dal processo storico, sono ciò che l'esperienza umana accumulata nei millenni porta a riconoscere, e che hanno il loro riconoscimento comune nella forma del diritto. Essi sono quegli assoluti che ogni civiltà ha scoperto e declinato nelle differenti forme giuridico-politiche. La colpa dei rivoluzionari, dunque, è questa: l'aver scordato che «la verità si perverte quando dimentica il processo concreto da cui nasce»[301], rinnegando il grande repertorio di valori e verità che erano conservati nella tradizione storica, e compiendo, con il disconoscimento del processo storico, un gesto di enorme "demenza": «Non è facendo *tabula rasa* del passato che possiamo agire efficacemente, ma scolpendo i nostri propositi sul suo marmo»[302]. L'unica "verità" che dunque i rivoluzionari possono riconoscere è quella del proprio capriccio momentaneo, che è appunto una verità di infimo rango, in quanto fondata, come abbiamo visto, sulla semplice preferenza. Al contrario, l'unico terreno su cui fondare il proprio agire in maniera salda è proprio il terreno della storia, che in quanto tale ha una propria *autorità* e stabilità – perché rappresenta un ordine realizzato concretamente –, ma che il rivoluzionario rigetta a priori in nome della potenza creatrice della propria razionalità.

Infine, ciò che recrimina Burke, e che sottoscrive Gómez Dávila, è che non basti il diritto per modificare il sentimento morale dei soggetti. Se infatti la legge non è la "forma giuridica" che prende il riconoscimento comune di una certa gerarchia assiologica, essa risulta una semplice imposizione arbitraria, in quanto non *voluta* né *sentita come propria* dai soggetti giuridici, che sono gli individui. Il rispetto di queste leggi slegate dal consenso individuale – perché emanazione della volontà generale – si realizza così nel contraddittorio *obbligo di essere liberi* declamato da Rousseau e Robespierre: un'obbligazione, secondo Gómez Dávila, giuridicamente illecita e tirannica.

[301] E, I, p. 14.
[302] Ivi., p. 367.

Così si crede che la semplice forma giuridica, consistente nella legittimazione elettorale della legge (o del legislatore), sia condizione sufficiente per la bontà di una legge: «In una democrazia, tutto quello che assume una certa forma giuridica determinata può essere indifferentemente vietato o permesso»[303]. Questa posizione è fondata sulla convinzione che la volontà umana sia sovrana sul valore, e che la sua espressione tramite il voto sia in se stessa sufficiente a decretare che cosa ha valore – ossia che la volontà umana abbia sovranità sul valore: «La democrazia è il sistema per il quale il giusto e l'ingiusto, il razionale e l'assurdo, l'umano e il bestiale si determinano non per la natura delle cose, ma per un processo elettorale»[304]. In modo ulteriormente contraddittorio, il meccanismo elettorale sottintende in realtà, secondo Gómez Dávila, una vera e propria *dittatura della maggioranza*, preconizzata dallo stesso modo di Tocqueville. Il liberalismo tenta di arginare questa tirannia riducendo al minimo il potere e l'azione dello Stato sugli individui, ponendo ad esso dei limiti strutturali – sia attraverso il riconoscimento dei cosiddetti *diritti umani*, sia attraverso la *divisione dei poteri*. Ma quello di cui il liberalismo non tiene conto è che il potere statale non è l'unico tipo di potere che può rivelarsi tirannico: la società stessa esercita una forma di tirannia ben più sottile e totalitaria.

> Più latente e insidiosa è la tirannia che la società stessa esercita non tanto con le leggi politiche quanto con le tradizioni, coi costumi, con la *routine*, con l'opinione pubblica. Era un pregiudizio dei vecchi democratici che, quando i governanti si fossero identificati col popolo e il loro interesse si fosse fuso con quello della nazione, gl'individui non avrebbero più avuto bisogno di essere protetti, perché non c'era da temere che alcuni si tiranneggiasse da sé. […] E la società non ha bisogno del potere politico e delle funzioni esecutive per esercitare la sua tirannia: essa la impone con l'educazione, col conformismo religioso, con le associazioni, con i giornali. In altri tempi, i diversi ranghi, i mestieri, le professioni, vivevano in mondi differenti, oggi vivono tutti nello stesso mondo. Gli uomini leggono le stesse cose, ascoltano le stesse, cose, vivono negli stessi luoghi, le loro speranze e i loro timori sono dirette verso le stesse mete; hanno gli stessi diritti, le stesse libertà, gli stessi modi di rivendicarle. C'è pertanto nella democrazia un'opera assidua di livellamento, che rende tutti gli uomini egualmente mediocri; una specie di tirannia anonima e collettiva, che abbassa ogni cima, smussa ogni spigolo, smorza ogni tono vivace. È qui il pericolo maggiore per l'individuo e per il progresso umano, che nessuna cautela giuridica e nessuna provvidenza economica può scongiurare.[305]

[303] N, p. 416.
[304] N, pp. 415-416.
[305] G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, p. 155.

Gómez Dávila vede nelle pretese di uguaglianza tra gli uomini avanzate dal liberalismo il fattore di maggiore pericolo per la società e per la libertà degli individui: «La libertà è diritto ad essere differente; l'uguaglianza è proibizione di esserlo»[306]. Questa uguaglianza di diritto che il liberalismo riconosce ad ogni uomo andrà infatti presto a cozzare contro la disuguaglianza reale che le dottrine economiche liberali generano – che è proprio la disuguaglianza economica tra classi denunciata da Marx –, e che sarà oggetto delle contestazioni dei movimenti comunisti. Infatti, quella classe che era stata protagonista della Rivoluzione francese e che ora tiene le redini della storia democratica è la borghesia. Essenziale per essa è l'introduzione di un nuovo concetto di proprietà, una proprietà non più di diritto privilegiato, ma di diritto comune, strettamente legato alle idee liberali. In questo senso si comincia a vedere nella libertà dell'attività economica e delle sue leggi il segreto per il benessere e la ricchezza delle nazioni. L'utilitarismo di Bentham riprende il carattere egoisticamente interessato della natura umana che già Hobbes aveva postulato. Così, Bentham non intende i diritti naturali, la società e lo Stato né come istanze preesistenti all'individuo, né come costruzioni di una natura umana depositaria di certi diritti naturali, ma come costruzioni mediate fondamentalmente dall'*interesse*: è l'individuo inteso come *homo oeconomicus* ad essere l'atomo fondamentale della società[307]. E si ritiene inoltre che il luogo migliore per esercitare questa libertà individuale in vista del proprio bene sia il libero mercato[308]. Prende così il proprio posto nella neonata società borghese un ideale economicista ed utilitarista, una di quelle *teorie dei valori* che Gómez Dávila critica in quanto antropoteiste, dove l'attività economica non è più ricerca di un sostentamento adeguato ma smania di arricchimento illimitato, dove l'uomo è rimesso completamente a se stesso nel giudicare e nell'agire in vista del proprio bene.

Mentre l'interesse economico nelle società premoderne era sì importante, ma era un interesse principalmente della classe borghese insediata nelle città, e si incastrava dunque nella società in

[306] NE, I, p. 135.
[307] Cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, pp. 106-107.
[308] F.A. von Hayek, *Liberalismo*, tr. it. di G. Minotti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 47.

mezzo ai valori e agli *ethos* delle altre classi sociali, ora quel fine rappresentato dall'accumulazione di capitale subisce – insieme alla stessa classe borghese – uno sviluppo ipertrofico. Essa da una parte assorbe in sé la vecchia aristocrazia terriera, e dall'altra pone in una condizione di subordinazione la vecchia classe agricola espropriata dei propri averi – che diventerà il nuovo *proletariato urbano* –, cavalcando l'onda del progresso industriale che promette ricchezze, benessere e potere sia a quegli individui che a quelle nazioni che sappiano servirsene. Gómez Dávila, quindi, non critica né il libero mercato né l'*ethos* borghese in quanto tale, il quale all'interno dell'organismo sociale ha un ruolo importante, ma critica l'ampliamento di questo *ethos* economicista all'intera società:

> In quanto *ethos* della classe media, di una classe tra due classi, l'autentico *ethos* borghese è uno dei successi indiscutibili dell'umanità occidentale.
> La disgrazia presente non deriva dall'esistenza di un *ethos* borghese, ma dall'ambizione sociale di un settore della borghesia che si è spostato al piano alto dell'edificio senza mutare nell'anima.[309]

Il nostro autore esplicita anche perché il valore economico sia stato adottato come misura di ogni altro valore, fino a diventare un fine in sé:

> Il valore economico è parzialmente duttile ai postulati democratici. Il valore economico tollera un'indefinita dilatazione capricciosa, e il suo solido nucleo si espande in elastiche configurazioni arbitrarie. L'uomo non è sovrano neanche dei valori economici; ma la possibile alternanza di tutti, ed il carattere artificiale di molti, permettono che l'uomo presuma, davanti ad essi, una sovranità che il resto dell'universo gli nega. Il valore economico è l'emblema meno assurdo della nostra sovranità chimerica.[310]

Il valore economico viene assunto come determinante ogni altro valore, perché esso ha la parvenza di essere passibile di controllo da parte dell'uomo: esso è più affine alle pretese dell'antropoteismo. Inoltre, il "benessere" che l'attività economica sembra garantire è, secondo Gómez Dávila, del tutto dipendente dalla nozione di benessere valida in quel momento storico. Quello che gli utilitaristi fanno nella loro concezione di "benessere" è intendere gli individui in maniera astratta, senza tenere conto di tutte quelle altre esigenze che li differenziano concretamente e li caratterizzano storicamente:

> La nozione di benessere non è una nozione astratta ma una nozione storica. A nulla serve definire il benessere in sé dell'uomo, perché così non facciamo altro che completare un mito: quello dell'uomo astratto con le sue necessità impersonali. La totalità dell'universo con il suo

[309] E, I, p. 443.
[310] T, p. 80.

> peso storico, la sua urgenza politica e sociale, determina la forma propria del nostro benessere.[311]

Allo stesso modo, i valori economici di diverse epoche non sono completamente confrontabili tra loro, proprio perché anch'essi, in ciascuna cultura e per ciascun individuo, sono situati all'interno di una complessità sociale che li declina e li ordina in relazione ad altri valori – religiosi, ideologici, artistici, ecc.:

> Trattandosi di valori soggettivi, esclusivamente determinati dalle preferenze di individui immersi nel loro contesto sociale, i valori economici di epoche distinte non sono confrontabili tra loro.
> I valori oggettivi sono confrontabili, però cosa significasse, in un passato qualsiasi, una determinata somma di denaro, è un enigma che forse non riusciremo mai a decifrare.[312]

Per questo, anche Marx cade in errore nel momento in cui crede di interpretare tutta la storia come storia degli interessi economici – la struttura – che andrebbero poi a determinare le forme ideologiche e culturali – la sovrastruttura. Gómez Dávila infatti replica:

> La struttura di una società o di un'epoca dipende da una opzione, da una attitudine assiologica.
> Una interpretazione economica è scientifica solo quando il fondamento assiologico di una struttura è economico.
> Il marxismo fece un metodo di una osservazione esatta, ma storicamente circoscritta.[313]

Quindi anche Marx, nonostante la critica delle forme economiche borghesi, condivide con esse lo stesso *ethos* economicista, appunto perché riconosce nel valore economico l'unico valore universale – ossia riconosciuto e ricercato da tutti in ogni epoca –, da cui poi vengono fatti dipendere tutti gli altri valori:

> Il denaro è l'unico valore universale che il democratico puro riconosca, perché simbolizza una porzione di natura servibile e perché la sua acquisizione è assegnabile al solo sforzo umano. Il culto del lavoro con cui l'uomo adula se stesso è il motore dell'economia capitalista.[314]

L'individuo astratto inteso dal "liberalismo anarchico" si esprime nei valori della società borghese, in cui i diritti naturali giustificano il livellamento delle differenze tra uomini in nome dell'uguaglianza formale di fronte alla legge. Questo individuo finisce per trovare se stesso e il proprio valore esclusivamente nella "democrazia" della competizione economica, dove le istanze liberiste

[311] N, pp. 164-65.
[312] E, I, p. 426.
[313] Ivi., p. 61.
[314] T, p. 80.

promuovono una meritocrazia puritana. Qui la realizzazione personale ed i segni della Grazia coincidono con il successo in campo economico, condannando come insignificante, antidemocratico o totalitario «tutto ciò che non si concede allo sforzo dell'uomo»[315]. Così il valore economico, in quanto frutto dell'attività umana, diviene l'unico valore riconosciuto, in base a cui si si prendono decisioni politiche, sciogliendo l'attività economica dagli altri legami assiologici, visti ora come semplici freni al progresso che il democratico brama:

> Chi tollera che un'avvertenza religiosa inquieti la prosperità di un commercio, che un argomento etico sopprima una novità tecnica, che un motivo estetico modifichi un progetto politico, ferisce la sensibilità borghese e tradisce l'impresa democratica[316].

Siccome poi il liberalismo anarchico si fonda su di un individuo astrattamente inteso, come individuo in un certo modo "puro", un individuo che non è prodotto o influenzato dalle circostanze storiche e sociali in cui si trova, esso gli consegna la "sovrana determinazione del suo destino":

> Sovrano, l'uomo non dipende che dalla sua capricciosa volontà. Completamente libero, il solo fine dei suoi atti è l'espressione inequivocabile del suo essere. La rapina economica culmina in un individualismo meschino, dove l'indifferenza etica si prolunga in anarchia intellettuale.[317]

Gómez Dávila attribuisce al pensiero reazionario l'invenzione di alcuni argini contro questo tipo di anarchia individualista nei confronti della legge, in modo che alla base della società vi siano dei confini giuridici invalicabili da parte del potere sovrano: la teoria dei diritti dell'uomo e il costituzionalismo politico.

Ma quell'astratta uguaglianza che lo Stato deve garantire tra gli individui, fatta valere come punto di partenza di una competizione che dovrebbe premiare i migliori, si concretizza nell'individualismo della sfrenata concorrenza economica – di matrice gnostico-puritana. E l'*ethos* borghese, affermando il valore economico come valore supremo, tenta, come abbiamo visto, di escludere ogni altro potere – sia esso religioso, culturale, politico – dall'intromettersi nella determinazione del valore supremo. Sono gli uomini, tramite il mercato, a decidere del valore economico, e in base ad esso viene deciso

[315] T, p. 81.
[316] *Ibidem*.
[317] T, p. 81.

ogni altro valore o diritto. Questo dispotismo del valore economico ha però l'effetto di generare, sulla base dell'astratta uguaglianza legale, una reale disuguaglianza sociale, che si traduce nella tirannia della classe padronale – che detiene il potere supremo, quello economico – sopra quella operaia, e che si riflette nell'abbruttimento sia dell'operaio che del padrone:

> Il pericolo insito a questo atomismo democratico è la tirannide, perché, nel tempo stesso che le forze di resistenza degli individui e dei gruppi vengono meno, viene spianato il terreno a quei grandi concentramenti amministrativi e politici, in cui la tirannide consiste. Così, nel nuovo mondo industriale, si osserva che l'abbassamento della classe proletaria è accompagnato dall'elevazione di quella padronale. Mentre l'operaio riconduce di più in più la sua intelligenza allo studio di un solo particolare della produzione, il padrone volge i suoi sguardi sopra un insieme sempre più vasto, e il suo spirito si estende in proporzione di quel che l'altro si restringe. Ben presto non occorrerà più al secondo che la forza fisica senza l'intelligenza; mentre il primo ha bisogno della scienza e quasi del genio per riuscire. L'uno assomiglia sempre più al reggitore di un vasto impero, l'altro a un bruto. Così a misura che la massa della nazione si volge alla democrazia, la classe particolare degli industriali diviene più aristocratica. Gli uomini si mostrano sempre più simili nell'una e più differenti nell'altra. L'aristocrazia industriale è la più dura e spietata che sia mai esistita; essa, dopo di avere impoverito e abbrutito gli uomini di cui si serve, li abbandona in tempo di crisi alla carità pubblica per nutrirli.[318]

Contro questa disuguaglianza economica fomentata dal capitalismo si rivoltano gli stessi principi su cui quest'ultimo si fonda, ossia gli ideali razionalistici di uguaglianza tra tutti gli uomini. Si è così andata spianando la strada verso l'instaurazione di una società tecnocratica e totalitaria che prenderà forma più esplicita in quei demoni del XX secolo che sono stati i regimi totalitari.

5.2 *Lo Stato comunista*

> Non è che i comunisti abbiano diritto o ragione di chiedere l'uguaglianza; è che la borghesia non ha né ragione né diritto di negarla loro.[319]

Il punto di approdo della parabola democratica è, secondo Gómez Dávila, lo Stato comunista. Esso sorge proprio dalle contraddizioni insite nel principio liberale, e si configura infatti come momento pienamente coerente dei principi democratici:

> Il dispotismo che l'industria porta con sé non minaccia solo dall'alto […]. Esso minaccia anche dal basso: l'interesse degli operai, alla lunga, finirà col prevalere, perché essi hanno dalla loro parte la forza del numero, e coi salari più elevati che riescono a strappare ai loro padroni si

[318] G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, p. 199.
[319] N, p. 264.

> rendono di giorno in giorno meno dipendenti e più irrequieti. E la massa anonima ha nell'anima un dispotismo meno apparente di quello delle classi privilegiate, ma più insidioso e profondo, che pretende livellare ogni minima disuguaglianza e investire la collettività di tutta la potenza che essa sottrae ai particolari.[320]

La preoccupazione che mostra De Ruggiero è condivisa dal nostro autore, perché comunismo e capitalismo condividono lo stesso principio: l'antropoteismo democratico. Il comunismo, però, è una realizzazione ancor più coerente di questo principio.

Contro la dottrina liberale, Gómez Dávila riconosce che «la disuguaglianza meramente economica non dura, né merita di durare»[321], perché questa disuguaglianza non ha delle ragioni assiologiche su cui fondarsi. Nella società moderna la ricchezza è legittimata solo dall'avidità degli individui cui appartiene e dalla capacità che essi hanno di appropriarsene: essa non conferisce alcuna superiorità morale a chi la possiede. Dall'altra parte, però, l'eliminazione della disuguaglianza economica non è secondo il nostro autore, la soluzione: «L'onnipotenza del denaro fu il prezzo dell'uguaglianza sociale; l'onnipotenza dello Stato sarà il prezzo dell'uguaglianza economica»[322]. Rilevando giustamente la contraddittorietà della disuguaglianza meramente economica, che non ha ragione di esistere se non legittimata assiologicamente, il comunismo procede reclamando l'uguaglianza tra tutti gli uomini, e facendo dello Stato il garante di questa uguaglianza. Andando contro le pretese egualitarie democratiche, Gómez Dávila ritiene infatti che la disuguaglianza sia una realtà ineliminabile, che neppure converrebbe eliminare, pena l'appiattimento di ogni diversità su di uno standard necessariamente mediocre, che tiranneggerebbe tutti in questo adeguamento, dagli inferiori ai superiori: «La disuguaglianza ingiusta non ci cura con l'uguaglianza, ma con la disuguaglianza giusta»[323]. Per di più, Gómez Dávila intravvede nelle richieste di uguaglianza della sinistra una semplice questione giuridica, peraltro di scarsa importanza assiologica, perché alla fin fine si tratta di disputare intorno a chi debba essere di diritto il detentore del potere economico, una volta però che lo si è assunto come valore supremo:

---

[320] G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, pp. 199-200.
[321] E, II, p. 185.
[322] Ivi., p. 384.
[323] S, p. 120.

> Qualunque sia la sua origine, le sue esigenze primitive o le sue speranze di ieri, il comunismo è solo una modalità della struttura economica e sociale a cui il capitalismo, ugualmente, appartiene.
> L'usuale contrapposizione tra comunismo e capitalismo si fonda su un fatto giuridico di lieve importanza storica.
> Che la proprietà degli strumenti di produzione abbia per soggetto di diritto un qui individuo e lì una collettività, è una differenza specifica che non altera l'identità generica di ambedue i sistemi.
> È, certamente, più importante la relazione fra l'uomo e il mondo che la relazione fra l'uomo e il diritto di proprietà.
> Comunismo e capitalismo, di fatto, trasformano nello stesso senso lo spirito umano.
> Se il capitalismo genera una civiltà industriale, urbana e gregaria; se, in questo caso, appare un uomo separato dalla *routine* essenziale delle cose, incapace di rintracciare nel suo lavoro una possibilità di perfezione e un'esigenza di ragione, dedito al solo desiderio della comodità, sempre disposto alla più vile esegesi al fine di evitare, assieme all'orrore di trovare qualcosa di nobile, l'inquietante anelito di imitarlo, abbandonato insomma a tutti i demoni delle ispirazioni collettive; nell'altro caso, la retorica obsoleta della predica comunista – che abbindola le intelligenze capaci di diffidare della propaganda borghese – non riesce a nasconderci il fatto terribile che ad un universo abominevole succederà lo stesso abominevole universo. "*Ce mort saisit ce vif*".
> Cosa ci importa di chi debba essere il padrone della fabbrica, se la fabbrica deve continuare ad esistere?[324]

Il comunismo, semplicemente, attuerebbe meglio del capitalismo liberale l'immanentizzazione neognostica dell'*eschaton* con una teoria del valore antropocentrica, fondata sul controllo del valore economico: la società liberale, infatti, è ancora legata all'idea di un qualche diritto naturale o umano, che lasciano un qualche spazio alla libertà individuale, cercando di limitare la tirannia autoritaria dello Stato:

> A un mondo che rifiuta ogni trascendenza, il comunismo spiega che qualsiasi ingiustizia proviene da cause economiche, da cause terrestri e storiche, e che basta l'eliminazione di quelle cause per instaurare il regno della giustizia. […] A una società disorientata l'ateismo marxista insegna la storia di un compimento terrestre. […] Nel predicare l'abolizione della proprietà privata il comunismo collabora con un compito del nostro tempo. […] In effetti, la proprietà è la libertà; la libertà è il disordine; però lo sfruttamento industriale della natura non può tollerare il disordine giacché il progresso tecnico consiste precisamente nell'imporre una razionalizzazione al processo che sottoponiamo all'industrializzazione.[325]

La società comunista rappresenta l'ultimo stadio dell'antropoteismo, e scopre infine nella *tecnica* lo strumento più potente per controllare il mondo. Così, pur cambiando i "proprietari" dei mezzi di produzione, persegue ideologicamente lo stesso spirito di conquista del mondo che apparteneva alla società industriale capitalista. Qui la società sarà succube del controllo sempre più razionale e

[324] N, pp. 62-63.
[325] N, pp. 275-76.

capillare da parte dello Stato, controllo che ne aumenta a dismisura la capacità tecnica, ma che allo stesso tempo sopprime ogni libertà. Trovandosi di fronte ad una pluralità di libertà individuali ed uguali, che hanno la pretesa di realizzarsi autonomamente rispetto alle altre, «la democrazia collettivista e dispotica sottomette le volontà apostate alla direzione autocratica di qualsivoglia nazione, classe sociale, partito o individuo che incarni la volontà retta»[326], in modo da realizzare completamente il proposito democratico e la libertà autentica:

> La tecnica non è prodotto democratico, ma il culto della tecnica, la venerazione delle sue opere, la fede nel suo trionfo escatologico, sono conseguenze necessarie della religione democratica. La tecnica è l'apparato della sua ambizione profonda, l'atto possessorio dell'uomo sull'universo sottomesso. Il democratico spera che la tecnica lo redima dal peccato, dalla sorte avversa, dal tedio e dalla morte. La tecnica è il verbo dell'uomo-dio.
> L'umanità democratica accumula invenzioni tecniche con mani febbrili. Poco le importa che lo sviluppo tecnico la svilisca o minacci la sua vita. Un dio che forgia le sue armi disdegna le mutilazioni dell'uomo.[327]

Per Gómez Dávila, infine, il compimento delle istanze democratiche sono proprio quelle forme di negazione della democrazia che oggi noi riteniamo essere gli stati totalitari, siano essi regimi di destra o di sinistra: «Socialismo nazionale è la definizione esatta di nazionalsocialismo»[328]. Sotto al "sofisma" del suffragio universale[329], che considera la maggioranza equivalente alla totalità, si cela il vero e proprio totalitarismo, che giunge a compimento nella volontà autocratica dei regimi totalitari: «Il totalitarismo non è teocratico o democratico, è democratico perché è teocratico. La "volontà generale" è la volontà di un dio»[330]. Insomma, il comunismo, reclamando l'uguaglianza di tutti gli uomini, promuove in realtà lo stesso livellamento messo in moto dalla società capitalistica, estendendolo, anzi, alla dimensione economica.

La forma che assume questa versione totalitaria, tanto nelle democrazie liberali quanto nei regimi comunisti e socialisti, è quella della burocrazia onnipresente, che pervade ed ordina la vita delle persone tramite atti giuridici emessi dal potere centrale:

---

[326] T, p. 72.
[327] Ivi., p. 73.
[328] NE, II, p. 211.
[329] «Per trasformare l'idea di "contratto sociale" in tesi eminentemente democratica si necessita del sofisma del suffragio. Dove si suppone, infatti, che la maggioranza equivalga alla totalità, l'idea di consenso si adultera in coercizione totalitaria» (NE, II, p. 91).
[330] NE, II, p. 48.

> L'attuale alternativa democratica: burocrazia opprimente o plutocrazia ripugnante, tende ad annullarsi.
> Fondendosi in un solo termine: burocrazia opulenta. Contemporaneamente ripugnante ed opprimente.[331]

5.3 *Diritto, Stato e sovranità*

Ciò che fondamentalmente definisce l'antropoteismo è la fede nella sovranità della volontà umana sui valori. Questa tesi si traduce nel più subdolo dei totalitarismi, dove l'uomo si crede libero di scegliere e di essere se stesso, ma dove in realtà non ha garanzia di nulla ed è costantemente in balìa degli umori popolari. Quelle che per noi dunque sono democrazie, le istituzioni in cui crediamo che l'uomo sia più al sicuro dall'arbitrio del potere costituito e dove il benessere generale aumenta in maniera esponenziale, sono invece per Gómez Dávila le peggiori tirannie. Se infatti il riconoscimento di valori eterni – ed i diritti che ad essi obbligavano – consentivano di porre dei freni al potere politico, ora l'uomo vive sottomesso alla volontà popolare, che è libera di decidere autonomamente e capricciosamente di adottare oggi un valore e domani un altro, e di manipolare capricciosamente la legge dall'oggi al domani. Tale volontà capricciosa si esercita proprio nella manipolazione da parte dello Stato di quel dispositivo che dovrebbe avere il compito, nella società, di impedire gli abusi e le ingiustizie: il *diritto*.

Intorno ai concetti di *Diritto*, *Giustizia* e *Stato* Gómez Dávila ha lasciato uno dei suoi pochi veri saggi, il *De iure*. In questo testo, il nostro autore esordisce affermando che il «giuridico non è un artificio dello spirito per ordinare, in maniera intelligibile, una molteplicità empirica. Il giuridico non è concetto. Il giuridico è, indifferentemente, categoria o struttura»[332]. L'atto giuridico, in quanto

[331] E, II, p. 258.
[332] D, p. 71. In questo luogo, per ragioni di brevità, ci limiteremo ad una rapida esposizione del pensiero giuridico di Nicolás Gómez Dávila, in modo da giungere al momento che ci interessa più da vicino, ossia le implicazioni di questo pensiero giuridico sul piano politico. Per un approfondimento rimandiamo allo stesso saggio *De iure*. Inoltre, segnaliamo: Olano García H.A., *Aproximación al pensamiendo de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión de su obra* De iure, in «Revista de Derecho», XXXIV (2010), pp. 239-282; Id., *La justicia en los escolios de Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas», XLI (2011), pp. 239-264; Cuena Boy F.H., *Nicolás Gómez Dávila, la historia, el derecho*, in «Revista General de Derecho Romano», XVI (2011), pp. 1-28.

categoria, è atto simmetrico a quello logico: «Logico è quell'atto del soggetto che conosce solamente oggetti, giuridico è l'atto del soggetto che riconosce un altro soggetto»[333]. Questo riconoscimento è riconoscimento nell'altro della sua funzione logica, della sua capacità di libera categorizzazione logica. In tal modo, riconoscere un altro soggetto significa «condividere con lui la sua funzione logica, costruendo solidalmente un sistema»[334]. Come la logica, anche il giuridico è un sistema assiomatico formalizzato, ma mentre nella logica gli assiomi del sistema sono posti da un solo soggetto, nel giuridico gli assiomi, ossia le regole del diritto, sono *convenuti* da due soggetti distinti: «Il giuridico è accordo»[335]. Sulla base di quanto convenuto, «così come la forma logica è coerenza del soggetto con se stesso, così la forma giuridica è coerenza di due soggetti tra loro»[336]. Qui, nell'atto di convenire, nel momento in cui la volontà deve prendere una libera decisione riguardo a quanto condividere giuridicamente, risiede la *sovranità* propria dell'individuo. L'uomo dunque non ha sovranità sui valori, che al contrario di quanto pretende il democratico, valgono autonomamente ed eternamente, ma è sovrano sul valore per cui optare, ossia è libero di decidere a quale valore – o sistema di valori – la regola del diritto lo vincolerà.

> Se l'elezione dell'accordo è libera, se l'accordo delle volontà è sovrano, non importa che la materia dell'accordo sia norma assoluta, mandato divino, precetto tecnico, voglia capricciosa, o qualunque altra cosa.[337]

Che la regola del diritto sia indifferente al suo contenuto, qualora questo non sia in contraddizione con la forma stessa, non significa che il suo contenuto sia fondato sul nulla, ma solo che al diritto in quanto tale compete solo la forma dell'accordo: il contenuto del diritto, invece, compete alla morale:

> Diritto è semplicemente il convenuto, ma il convenuto non è semplicemente ciò che si vuole convenire, ma ciò che si deve convenire.
> Il diritto non è altro che forma, ma la sua materia è assiologica.[338]

Mentre la forma del diritto – ossia l'accordo – è necessaria per definizione, è il contenuto del diritto che si fonda sul valore e sulla sua "logica":

---

[333] *Ibidem*.
[334] Ivi., p. 72.
[335] *Ibidem*.
[336] *Ibidem*.
[337] Ivi., p. 73.
[338] S, p. 145.

> Il giuridico è obbedienza al pattuito; il morale è obbedienza all'obbligazione implicita nel valore etico. L'etica redige la materia del diritto, ma il diritto è autonomo e deve solo alla sua forma il suo carattere giuridico.[339]

Ciò riguardo a cui si conviene giuridicamente sarà, per la stessa regola costitutiva di tutte le costruzioni giuridiche, obbligante per entrambi i soggetti. Gómez Dávila può sostenere l'inviolabilità di quanto convenuto giuridicamente perché, come nel caso del sistema assiomatico di tipo logico, non è possibile né modificare né venir meno alle regole postulate, pena la contraddizione. Similmente nel sistema assiomatico giuridico non sarà possibile venir meno né modificare ciò che si è convenuto, pena l'*ingiustizia*. L'unico vincolo imponibile a quanto si può pattuire, dunque, è che nessuno dei due soggetti contraenti possa modificare a suo piacimento la regola del diritto. Insomma, non si può pattuire che uno dei soggetti possa in un momento futuro cambiare i termini dell'accordo:

> È inammissibile, così, che un sistema logico contenga regole che permettano ad entrambi i soggetti, o ad uno soltanto, di modificare a loro arbitrio il significato delle regole e degli accordi. Per alterare i termini di un sistema, è ovviamente necessario, in virtù del principio di univocità, abrogare il sistema vigente e postularne, o convenirne, uno nuovo. […] L'unica regola obbligatoria di tutti gli accordi è che è proibito convenire contro l'accordo stesso. L'accordo è obbligo di rispettare l'accordo.[340]

Dopo questa fondazione della categoria giuridica, Gómez Dávila può dedurre il significato dei termini *Diritto*, *Giustizia* e *Stato*: «*Diritto* è la regola di condotta che nasce dall'accordo. *Giustizia* è l'osservanza della regola del diritto. *Stato* è la regola del diritto che ne assicura l'osservanza»[341]. Data questa definizione di diritto, è facile dedurre per Gómez Dávila anche la definizione di *Giustizia*: essa, infatti, non è altro che la coerenza con quanto pattuito giuridicamente:

> Poiché la *Giustizia* è l'osservanza della regola del diritto, giusto è l'atto che segue la regola, e ingiusto è l'atto che la viola. L'ingiustizia è infrazione e derisione delle regole. Secondo una certa definizione illustre, la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, vale a dire: nel rispettare il diritto valido che ognuno possiede. […] La giustizia non è una tavola trascendente dei diritti, ma l'obbligazione suprema di essere fedeli all'accordo concluso e ai diritti generati.[342]

---

[339] NE, II, p. 91.
[340] *Ibidem*.
[341] Ivi., p. 74.
[342] Ivi., p. 77. Certamente, aggiunge Gómez Dávila, la giustizia non è riducibile al solo rispetto di quanto pattuito: l'atto giusto possiede certamente anche una valenza assiologica, ma ontologicamente esso può qualificarsi solamente come rispetto di quanto pattuito. Il tentativo compiuto nel *De iure* sembra quello di fondare una teoria del diritto, della giustizia e dello Stato in un senso esclusivamente formale, in modo da evitare quelle strumentalizzazioni di questi concetti che sono stati compiuti durante l'arco della storia: «La storia non conosce despota che non cerchi di giustificare il suo giogo ricorrendo a quelle definizioni adulatrici. Qui i delitti fomentano la prosperità pubblica, lì i crimini celebrano la felicità

Con la definizione di *Diritto* e di *Giustizia* rispettivamente come accordo e come rispetto dell'accordo stesso, si può parlare di *uguaglianza* e *disuguaglianza*. Tra i soggetti, infatti, non vi è uguaglianza[343], secondo Gómez Dávila, se non puramente formale:

> L'uguaglianza il cui rispetto è giusto e che la categoria giuridica richiede è un'uguaglianza formale, vale a dire: l'uguaglianza come soggetto del diritto degli individui giuridicamente confrontantisi. […] Ma l'uguaglianza formale dei soggetti non è uguaglianza materiale degli individui; i soggetti sono ugualmente soggetti, ma i loro diritti non sono necessariamente uguali. Ciò che è giuridico implica soggetti distinti, vale a dire: individui materialmente diversi e materialmente disuguali.[344]

Quanto stipulato nell'accordo, dunque, non è uguale per tutti i contraenti, perché «le cause che motivano un accordo sono necessariamente disuguali»[345], di modo che «non solo gli individui che si obbligano sono inegualmente liberi, ma le libertà sono anch'esse disuguali»[346].

Infine, Gómez Dávila può definire lo Stato come «la regola del diritto che ne assicura l'osservanza»[347]. Lo Stato è anch'esso una regola del diritto, nello specifico quella che istituisce meccanismi giudiziari per garantire, mediante l'autorità che rappresenta e la forza che può esercitare, il rispetto degli accordi: la sua funzione principale, dunque, non è quella di difesa del territorio, di garante dell'economia, di legislatore o di esecutore della volontà popolare, ma è quella di giudice nel tribunale.

Da questa definizione dello Stato che Gómez Dávila ci offre, possiamo dunque comprendere pienamente la sua critica allo Stato moderno, che sin dalla sua origine si caratterizza per aver assunto indebitamente la funzione di legislatore ed amministratore della società, tramite l'apparato giuridico della burocrazia: ad esso viene attribuito quel potere *sovrano* che sta al centro del dibattito politico moderno. Lo Stato moderno si presenta così come intrinsecamente assolutista, sia che esso prenda la

---

umana, più in là gli abusi consumano la giustizia sociale, sempre l'ingiustizia dà impulso al progresso. L'ambizione, l'invidia, o l'avidità, si pascono e si saziano, nel nome del bene comune, con magnanime e filantropica smorfia» (D, p. 82).

[343] Credere che gli individui siano materialmente uguali, dice Gómez Dávila, è come pensare un identico individuo ripetuto in più posti nello spazio. È però necessaria un'uguaglianza formale perché si possa parlare di accordo giuridico, ma poi il contenuto del patto sarà informato dall'inevitabile disuguaglianza materiale tra individui, che si impegnano necessariamente in maniera disuguale a seconda delle proprie esigenze. Cfr. *Orden, jerarquía e igualdad en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, in «Foro. Revista de ciencias jurídicas y sociales», XIV (2011), pp. 119-142.

[344] Ivi., p. 78.

[345] Ivi., p. 79.

[346] *Ibidem*.

[347] *Ibidem*.

forma di totalitarismo o di assolutismo monarchico, sia che esso si configuri come democrazia, perché arroga a sé quella *sovranità* che deve invece spettare soltanto all'individuo:

> Lo Stato è tribunale, lo Stato non è legislatore, lo Stato non è sovrano. Neppure è sovrano chi lo governa, né è sovrano il parlamento che lo esorta, lo ammonisce e lo corregge, né è sovrano il partito maggioritario che detiene il potere fisico e il controllo legale, né è sovrana la mistica volontà del popolo, né è sovrana la *ragione dell'uomo*, o la *coscienza umana*. Solo la regola del diritto è sovrana, vale a dire: l'accordo concluso tra le volontà giuridicamente libere di individui distinti. […] Attribuire allo Stato una finalità diversa dalla imposizione del diritto vuol dire trasformarlo in agente dei capricci di chi comanda. Se lo Stato non è semplice strumento del diritto, non c'è proposito nefando che un giorno non assecondi, né torva impresa che non coadiuvi.[348]

Ne consegue, dunque, che sin dall'inizio della modernità si è cominciato ad attribuire allo Stato una funzione che non gli compete, quella di legislatore, perché contraria alla definizione stessa di diritto come "accordo tra due soggetti". La produzione del diritto positivo da parte di un'unica volontà sovrana – sia essa di uno, di pochi o di molti – è dunque priva di validità giuridica, perché è assente l'altra volontà di cui l'accordo necessita per essere tale. Il potere legislativo dello Stato, in realtà, usurpa i veri soggetti sovrani del diritto, che sono gli individui contraenti.

> Le disposizioni del *diritto positivo* senza validità giuridica sono quelle dettate da una volontà sovrana. Supporre che da una fonte siffatta provenga una regola del diritto, equivale a concedere in modo incongruente che la regola del diritto è atto di una volontà soltanto, vale a dire: che non è accordo, vale a dire: che non è regola del diritto. La sovranità risiede solo, giuridicamente, nell'accordo di volontà.[349]

Le disposizioni dello Stato sovrano in quanto legislatore sono dunque per Gómez Dávila prive di validità giuridica, e questo basta perché esso venga definito come Stato assolutistico, sia che in esso la sovranità appartenga ad un monarca, sia che in esso la sovranità sia attribuita alla volontà popolare. Attribuire dunque ad un potere sovrano differente dall'individuo la funzione legislativa è qualcosa di giuridicamente illecito, perché legittima una imposizione unilaterale del diritto che va contro la definizione stessa di diritto come accordo, e toglie la sovranità sul diritto al reale detentore: l'individuo.

> La teoria democratica consiste nell'affermare che, nel primo patto giuridico, i contraenti unanimemente concordano il trasferimento della sovranità giuridica alle future maggioranze votanti. Si accorda allora che successivamente al patto iniziale la volontà della maggioranza equivale alla volontà del popolo. […] La tesi democratica consiste nell'affermare che è

[348] Ivi., pp. 80-82.
[349] Ivi., p. 76.

> logicamente valido, e giuridicamente lecito, ammettere che tra due soggetti di diritto si possa convenire che uno di loro sarà libero di alterare a suo arbitrio l'accordo, o di abrogarlo a suo arbitrio, o di convenire a suo arbitrio solo con se stesso i termini di un nuovo accordo. […] La tesi democratica è giuridicamente nulla, perché non è altro che la violazione metodica dell'unica regola obbligatoria di ogni accordo: quella che proibisce di convenire contro l'accordo stesso.[350]

Quando Bodin definisce il potere sovrano come potere del principe di venir meno ai suoi obblighi nei confronti dei ceti[351] sta proprio discutendo chi abbia il potere di decidere su quello "stato d'eccezione" in cui l'ordinamento giuridico si sospende. Chiaramente, il potere di "sospendere il diritto" non è contemplabile all'interno di un sistema giuridico, secondo Gómez Dávila, perché le stesse regole costitutive del diritto impongono che nessuno possa avere il potere di sospendere la sua validità modificando le regole del diritto a piacimento. Casomai, è semplicemente possibile, di comune accordo, definire un altro sistema assiomatico, un altro insieme di regole del diritto. Quella che Schmitt definisce come "sovranità" dal punto di vista giuridico, dunque, nella prospettiva gomezdaviliana appartiene ai singoli soggetti fino al momento dell'accordo. Dopodiché, tale sovranità non appartiene più nemmeno ad essi, in quanto essi non sono in potere di modificare o sospendere il sistema giuridico vigente, né di modificarlo, né di "venir meno alle promesse" – ossia a ciò che hanno pattuito – senza commettere ingiustizia ed essere passibili di punizione da parte dello Stato. La sovranità, dunque, si palesa nell'eccezione proprio perché «nella sua forma assoluta il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche»[352], ossia nel momento esattamente antecedente alla sistematizzazione delle regole del diritto tramite accordo, nel momento in cui un soggetto riconosce un altro soggetto, ed in questo senso «è sovrano colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero»[353]:

> Ciò che compiace al principe ha, senza dubbio, vigore di legge. Ma quel *mandato sovrano* non è regola del diritto e manca di carattere giuridicamente obbligatorio. […] Non basta per dare validità giuridica a una volontà sovrana, attribuirla ad un monarca per diritto divino, a un'assemblea di rappresentanti del popolo, o a una nazione intera con l'eccezione di un'unica voce solitaria, come non basta che tutta l'umanità si contraddica per invalidare il principio di non contraddizione. Il diritto non si genera in concistori imperiali, né nel senato, né nel

[350] Ivi., p. 83.
[351] Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie dei "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 35.
[352] C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del "politico"*, p. 39.
[353] *Ibidem*.

> consiglio della plebe, neanche nei comizi del popolo, ma dove un uomo riconosce un altro uomo.[354]

Il compito principale dello Stato può essere solo quello di *far rispettare* il diritto, ma non può essere né quello di produrlo – come si ritiene affidandogli il potere legislativo – né quello di sospenderlo. Affermare che lo Stato abbia il potere di sospendere il diritto, decidendo sul caso d'eccezione, è il preludio della tirannia, perché affida ad esso un potere pressoché totale sui diritti dei sudditi:

> Né la dichiarazione dei diritti dell'uomo, né la proclamazione di costituzioni, né l'appello al diritto naturale, proteggono contro l'arbitrarietà dello Stato.
> L'unica barriera al dispotismo è il diritto consuetudinario.[355]

Come fa notare Schmitt, il potere dello Stato, in quanto depositario del potere politico – e quindi in quanto dovrebbe possedere il monopolio dell'uso della forza –, riesce ad andare ben oltre la norma giuridica che lo fonda. Per questo la teoria giuridica di Gómez Dávila è particolarmente preoccupata nel porre dei limiti al potere dello Stato, per fare in modo che esso non si trasformi in tirannia totalitaria supportata e legittimata dalla legge.

La tirannia della legge e dell'assolutismo statale che Gómez Dávila intravede negli ordinamenti politici moderni stanno proprio nell'attribuzione della sovranità allo Stato da parte delle dottrine antropoteiste e democratiche.

Al contrario, secondo il nostro autore, il compito dello Stato, perché esso non scada in dispotismo, deve essere quello di disciplinare la società tramite leggi, ma secondo regole del diritto che da essa vengono concordate:

> La capacità legislativa dello Stato è semplicemente capacità giurisprudenziale. Le leggi sono regolamenti che lo Stato sancisce e promulga per disciplinare le regole da cui deriva la sua autorità giuridica. Lo Stato dichiara la legge, e la impone; ma l'autorità della legge non poggia sull'autorità dello Stato. L'autorità della legge emana dalla regola del diritto che la stabilisce; e l'autorità dello Stato emana dalla regola del diritto che lo istituisce.[356]

In modo coerente alla distinzione che Gómez Dávila fa tra rapporto logico e rapporto giuridico, lo Stato assolutista non tratta i suoi sudditi come soggetti, ma come oggetti, perché instaura con essi un rapporto logico e non dia-logico:

---

[354] D, pp. 75-76.
[355] S, p. 68.
[356] D, p. 80.

> Anche se si procede onestamente, nessuno può evitare che la sua definizione dei fini gli sia propria. Nessuno può evitare, quindi, la necessità di trattare come meri oggetti, di cui regola i comportamenti e di cui stabilisce le mete, i soggetti che crede di trattare come individui autonomi di una relazione di diritto.[357]

Nella teoria democratica, dunque, la tirannia si esercita sotto la forma dell'imposizione unilaterale del diritto, e nel continuo legiferare ed abrogare in maniera schizofrenica ciò che invece dovrebbe esserci di più solido all'interno di una società: il diritto: «L'essenza della democrazia, dunque, non è l'elezione del governante, ma la manipolazione capricciosa della legge»[358].

[357] D, p. 82.
[358] E, II, p. 393.

CONCLUSIONE

Nel corso di questo lavoro si è dunque cercato di far emergere la *teologia politica* che secondo Gómez Dávila è insita nella modernità democratica, ossia le opzioni religiose che scorrono in essa ben nascoste, come un fiume sotterraneo.

Innanzitutto, abbiamo cercato di definire la figura del reazionario tratteggiata da Gómez Dávila. Appariranno ora più chiari non solo il suo titolarsi come reazionario "autentico", ma anche il suo conseguente rifiuto integrale della modernità. Il suo "reazionario" si configura nella sua opera come una figura letteraria: questo aggettivo ormai usato nella *vulgata* in senso esclusivamente dispregiativo acquista, per chi lo usi nel XX secolo, una connotazione anacronistica, che rende il reazionario gomezdaviliano quasi un eroe romantico[359] – non a caso, la sua opera è costantemente pervasa da un afflato letterario non minore rispetto all'intento propriamente filosofico. Se infatti il reazionario del XIX secolo poteva ancora combattere per la propria causa senza per forza rassegnarsi alla sconfitta, a distanza di quasi due secoli dalla Rivoluzione francese il trionfo della modernità democratica si è fatto definitivo, facendo del nostro autore un "sostenitore di cause perse" che può solo vivere lontano dalla società, di cui non condivide i valori.

Ma alla luce di tutto ciò, e di quello che si è cercato di mostrare in questo lavoro, bisogna cercare di non ridurre l'opera gomezdaviliana ad una semplice critica della modernità o ad una anacronistica filosofia reazionaria che si limiti ad una mera *pars destruens* senza indicare una alternativa[360]. Ad intenderla così, si ridurrebbe l'antimoderno Gómez Dávila a quello che per lui è lo stesso spirito della modernità rivoluzionaria e della postmodernità odierna, che, incapace di costruire qualcosa di stabile e sistematico, si limita a distruggere l'ordine presente, per poi assolutizzare la parte ed il suo capriccio momentaneo, nell'apoteosi di una "libertà negativa" di hegeliana memoria.

---

[359] Cfr. Rodriguez Cuberos E.G., *El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reaccion*, in «Nomádas», XXXI (2009), pp. 165-181.

[360] Cfr. Giraldo Zuluaga C., *Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación*, in «Paradoxa. Revista de Filosofía», XIV (2007).

Capiamo allora perché, secondo Gómez Dávila, il reazionario ragioni "secondo millenni". Contrariamente al progetto del riformatore democratico, che crede di poter controllare la società a suo piacimento tramite le leggi, il nostro autore è invece consapevole dello sforzo lento e costante richiesto per creare le abitudini e modificare le convenzioni sociali; uno sforzo che può essere solo sociale, e che non può essere demandato per la sua realizzazione a strutture giuridiche o politiche statali.

L'illusione che muove il riformatore proviene invece dalla fede nella sovranità della volontà umana, e nella sua intrinseca bontà. Egli, dunque, non trova necessario *educare* né gli uomini, né se stesso, ai cambiamenti che vorrebbe apportare:

> Il riformatore consegna il compimento dei fini sociali agognati alle più nobili passioni dell'uomo e ai suoi più alti sentimenti. La complessa struttura che cerca di costruire richiede, per durare, che l'uomo rinunci alla cupidigia, all'ambizione, all'egoismo; che la volontà di prevalenza del bene collettivo assoggetti l'interesse privato; che le intenzioni perverse, gli appetiti oscuri, le passioni irrazionali svaniscano […]. In altri termini, la società del riformatore ha per condizione – e presuppone già realizzato – tutto quello che dopo innumerevoli sforzi e opere potrebbe forse arrivare ad essere effetto e risultato di una paziente, astuta e lenta organizzazione sociale. Che le virtù sociali che un tipo di società può produrre siano necessarie per produrre quella società, che l'effetto debba generare la sua causa, ecco la contraddizione insolubile che rende vacillante il riformista. […] Tuttavia, la riluttante indocilità del materiale non suggerisce al suo spirito che convenga applicare tecniche più agili; il riformatore non sospetta che prima di tutto urga riformare se stesso, riformare i suoi princìpi e le sue norme, riformare i suoi rigidi imperativi, le sue pretese eccessive, le sue esigenze apodittiche.[361]

Insomma, il riformatore crede che basti cambiare una struttura giuridica per modificare l'orizzonte assiologico della società[362], invertendo causa ed effetto. È in realtà la struttura giuridica a doversi conformare alla struttura assiologica di una società: il diritto può solo essere il prodotto fissato ed istituzionalizzato delle consuetudini sociali, ed è giuridicamente illecito – oltre che inutile – usare le leggi per cercare di modificare forzosamente quelle consuetudini[363].

---

[361] N, pp. 155-156.

[362] Ciò riguarda tanto il riformista delle democrazie liberali quanto il rivoluzionario comunista, che reclama il possesso comune dei mezzi di produzione: che i mezzi di produzione appartengano a tutti o a pochi abbiamo visto essere una semplice questione giuridica che non modifica necessariamente l'orizzonte assiologico della società. Anzi, anche il comunismo ricade dentro l'*ethos* borghese, nel momento in cui fa del valore economico il valore supremo e del suo controllo comune la condizione della giustizia e della salvezza umana.

[363] «La legge è la forma giuridica del costume oppure un sopruso alla libertà» (E, I, p. 202).

Ma la fiducia del riformatore nei suoi propositi – una fiducia che gli può provenire solo dalla dottrina democratica che considera pura ogni volontà, necessario ogni progresso, inesistente il peccato originale, buono ogni desiderio umano – si trasforma in fanatismo rivoluzionario quando non riesce a realizzare i suoi propositi con le riforme:

> Fra gli uomini di Stato [il riformatore] si distingue, allora, per la smisurata energia dei suoi atti e per la fanatica integrità delle sue decisioni. Così, la fiducia nella rettitudine dei suoi propositi e nel disinteresse della sua coscienza gli permettono degli estremi che un egoista rifiuterebbe atterrito. […] La violenza rivoluzionaria edifica trionfi scontati sopra orrendi patrimoni di cadaveri. La massa umana sembra cedere alla vigorosa pressione che il rivoluzionario deciso, freddo, crudele e sagace esercita su di essa. Davanti all'apparente e transitoria docilità della storia, un arido entusiasmo riempie l'anima del rivoluzionario vittorioso.[364]

Gómez Dávila è conservatore contro l'assolutismo statale dei riformatori legiferanti, controrivoluzionario contro la violenza dei rivoluzionari. Ma la via d'uscita dalla "perversione" democratica non è semplice: essa richiede cambiamento radicale rispetto al nostro attuale modo di pensare, cambiamento che può realizzarsi solo lentamente nel corso della storia, tramite una vera e propria *pedagogia dello spirito*.

La teologia democratica non permette di riconoscere alcun valore al di fuori di ciò che la volontà umana autonomamente pone, rendendo impossibile una vera *formazione*, perché percepisce ogni imposizione di forma come autoritaria e tirannica. Gómez Dávila ci ricorda, invece, che l'uomo diventa tale solo quando riconosce un'autorità che si presenta al suo animo, e quando accetta che la sua bruta animalità venga educata dai valori con cui entra in contatto. Contro la solipsistica presa di posizione dell'individuo moderno, che si ritrova semplicemente contrapposto a tutto e a tutti, la cui "educazione" può consistere solo nel potenziamento delle sue abilità per poter prevalere sull'altro, Gómez Dávila afferma invece il senso della *relazione con l'Altro* che l'uomo ha perduto, l'unica relazione che possa realmente educare:

> La tradizione didascalica elaborata nei secoli civilizzati dell'Occidente, nella palestra greca o nei chiostri benedettini, insegna che l'educazione superiore non ha il fine di procurare artigiani per esigenze sociali, né di contribuire alla coltivazione dell'originalità, ma di sostituire appetiti naturali e vili con appetiti artificiali e nobili.[365]

---

[364] N, p. 157.
[365] E, II, p. 27.

Possiamo dunque scorgere l'intento pedagogico dell'intera opera gomezdaviliana, in quanto impegnata, con le sue frecce sotto forma di aforismi, a smuovere e a squarciare gli animi dei lettori, mettendoli sulla via della ricerca, senza però dar loro risposte immediate, come farebbe una trattazione sistemica, e lasciando dunque al lettore l'obbligo della ricerca personale. Questo intento pedagogico non ha però l'irreale pretesa di cambiare tutto e subito secondo lo stile dei rivoluzionari, ma solo di "prolungare e trasmettere una verità che non muore", in attesa di tempi in cui gli uomini siano capaci di scorgerla nuovamente.

Si è detto che la modernità, sotto l'influsso dello gnosticismo, pensa l'uomo all'interno di una cornice che gli impedisce ogni rapporto con l'altro-da-sé, che chiude gli occhi di fronte ad ogni autorità che non sia la sua stessa volontà e ragione. In questo modo l'uomo moderno si scava la fossa da solo, affidandosi solo alla sua limitata ragione e alla sua fallibile volontà. Perduto il rapporto con Dio e con i valori che in Lui acquisiscono senso, viene meno anche ogni possibilità di elevazione dell'uomo, perché facendo di lui la misura di tutte le cose, nulla può misurare il valore dell'uomo stesso. La ragione non può più guidare la volontà: se è la volontà ad istituire i valori, la ragione non può più essere la facoltà che l'uomo usa per comprenderli all'interno dell'ordine del creato. La ragione smette anche di definire l'uomo come essere capace di *libertà*: esso, infatti, può dirsi *libero* dalla necessità naturale degli istinti quando riconosce, tramite la razionalità, la necessità assiologica dei valori. Ora, però, è la volontà, fondatrice dei valori, colei che istituisce la libertà umana. La ragione viene così ridotta alla razionalità tecno-scientifica, degradata al rango di semplice strumento per realizzare i fini che la volontà umana pone.

E sulla base della volontà, ogni differenza tra individui viene eliminata:

> Essendo sovrana, la volontà è identica in tutti. A distinguerci sono accidenti che non ne alterano l'essenza. La differenza tra uomini non determina la natura della volontà in nessuno e una disuguaglianza reale violerebbe l'identità dell'essenza che la fonda. Tutti gli uomini sono uguali, a dispetto delle loro differenze.[366]

[366] T, p. 50.

Per Gómez Dávila, invece, ritenere tutti gli uomini uguali è concretamente impossibile, perché «immaginare soggetti materialmente uguali equivale a supporre incongruamente un identico individuo simultaneamente ripetuto in distinti punti spaziali»[367]. Che gli uomini siano uguali, a livello fenomenologico non appare, e la conclamata uguaglianza democratica può essere al massimo un'astrazione. Ogni soggetto, anzi, è unico nella sua individualità. Questa distinzione ontologica degli uomini tra loro comporta per Gómez Dávila anche una distinzione assiologica, e dunque un ordinamento gerarchico degli individui fondato sull'ordine dei valori che essi incarnano in misura maggiore o minore. All'interno della stessa società umana e del diritto che la regge, dunque, la disuguaglianza è fondata non sulla nascita o sulla cittadinanza, ma sulla capacità, diversa in ogni soggetto, di percepire in misura maggiore o minore questi valori, sullo sguardo più o meno ampio che ogni individuo ha sopra l'orizzonte ontologico ed assiologico in cui si situa, e sulla capacità di realizzarlo nella sua vita. È la capacità di incarnare ontologicamente il valore ciò che distingue gli individui sia tra loro, sia dagli animali.

Al contrario, il principio democratico, gnosticamente convinto della divinità e nell'uguaglianza di ogni essere umano, contribuisce all'abbrutimento di ogni individuo, non solo lasciandolo *libero* di esprimere la propria animalità, ma anche negando la sua individualità, la sua particolarità, il suo essere *differente* rispetto agli altri. Nella democrazia ogni intento pedagogico ed educativo è impossibile: essa può, al massimo, istruire alla messa in pratica di formule e gesti tecnici che all'individuo sono indifferenti.

Ciò che impedisce una seria pedagogia dello spirito umano, una vera educazione della personalità, sono proprio quei principi fondamentali della teologia democratica che abbiamo visto in questo lavoro. Innanzitutto, con la definizione degli uomini come volontà sovrane, libere ed uguali. Ne conseguono il disconoscimento di Dio – ateismo – e dei valori – riconoscendo solo valori antropocentrici –, supportati dalle ideologie del progresso e del determinismo universale. Ma con il

[367] D, p. 78.

venir meno di quest'ordine del reale, viene meno anche quella caratteristica costituiva di questo ordine che secondo Gómez Dávila è la *gerarchia*. La gerarchia è ciò che permette di distinguere e salvaguardare i diversi valori senza cadere nel relativismo o nell'assolutismo. La gerarchia assiologica è ciò che permette all'uomo di elevarsi rispetto all'animale, subordinando le sue esigenze biologiche ad esigenze religiose ed assiologiche. La gerarchia è ciò che nasce dalla relazione tra i vari esseri e i valori che essi incarnano. La gerarchia è l'unico atteggiamento che permette di salvaguardare ogni individuo dalle ingerenze degli altri individui e dal livellamento totalitario. La gerarchia è però fondata su delle differenze, differenze che, con buona pace dell'uomo democratico, sono ineliminabili.

Comprendiamo allora perché Gómez Dávila indichi la necessità di una società gerarchizzata e di una politica di tipo *aristocratico*: perché soltanto i migliori, cioè coloro che sanno riconoscere questa gerarchia assiologica, possono e devono avere il diritto di comandare. I migliori però non sono semplicemente coloro che provengono da una certa dinastia: l'aristocrazia gomezdaviliana non è solamente una dinastia di sangue ma è quella che può essere detta una "aristocrazia dello spirito". Gli aristocratici sono piuttosto coloro che meglio riescono a percepire i valori assoluti e a viverne, informando con questi valori la società tutta, in virtù della loro posizione privilegiata. Possiamo dunque dire che per Gómez Dávila la figura dell'educatore e dell'aristocratico coincidono:

> La buona educazione non è, alla fine, se non la maniera in cui si esprime il rispetto.
> Essendo il rispetto, a sua volta, un sentimento che la presenza di una ammessa superiorità infonde, dove manchino gerarchie, reali o fittizie ma rispettate, la buona educazione perisce.
> La maleducazione è prodotto democratico.[368]

Se infatti l'altro non è migliore di me, cosa dovrei imparare da lui? Se ogni individuo è uguale agli altri ed assolutizzato nella sua individualità, com'è possibile parlare di buona o cattiva educazione, di buono o cattivo comportamento?

Nella società democratica ogni confronto epistemico è impossibile, ogni imposizione un abuso, ed ogni prescrizione semplice norma autoritaria. Questo perché, come abbiamo visto, l'esistenza di

[368] E, I, p. 343.

valori assoluti costituisce un attentato contro alla sovranità dell'uomo[369], rendendo impossibile legittimare qualsiasi tipo di superiorità sociale – se non nella forma di superiorità economica laddove il fondamento del prestigio sociale sia di tipo economico, come nelle democrazie capitaliste. Ogni tentativo, dunque, di *formare* un soggetto, di *educarlo* – che è poi il tentativo di educare la bruta animalità che sta alla base dell'essere umano – viene percepito come autoritario e tirannico. Mentre dunque il compito della politica deve essere proprio quello di «definire le condizioni sociali più propizie per la percezione del valore e la sua realizzazione»[370], la società democratica «impone all'individuo, invece che l'educazione silenziosa delle consuetudini, le redini e la frusta delle leggi»[371].

Come abbiamo visto, il principio democratico non permette di concepire alcun tipo di superiorità di un individuo sull'altro, e le moderne democrazie riescono solo ad imporre un'uguaglianza di fronte alla legge che ha i tratti dei regimi assolutistici: «Chi non sa dare a ciascuno il suo si risolve a dare a tutti lo stesso»[372]. Ne viene che «la pedagogia moderna non coltiva né educa, meramente trasmette nozioni»[373], conformemente ai bisogni di quell'apparato tecnocratico che promette all'uomo un progresso indefinito verso la divinità.

Di contro alla semplice trasmissione di nozioni e di gesti tecnici, che non apportano nessun mutamento sostanziale all'animalità della specie umana, Gómez Dávila indica nella sensibilità assiologica e nell'afflato religioso che ad essa è proprio gli unici strumenti capaci di innalzare la persona ad un rango più elevato. Capiamo allora il senso del suo rifiuto di una vera e propria *tecnica*

---

[369] «Sono ormai diventate addirittura banali le tesi di Karl Popper sulla società aperta e i suoi nemici, enunciate nel famoso libro del 1945. Ma non sempre si riflette sulle loro implicazioni estreme. Secondo Popper i nemici della società aperta sono tutti quei teorici, a cominciare da quei filosofi di cui parla Platone nella *Repubblica*, che essendo usciti una volta dalla caverna in cui vivono gli uomini comuni e avendo avuto modo di vedere direttamente le idee eterne delle cose (insomma, la verità dell'essere e non più soltanto le ombre) hanno il diritto-dovere di ritornare nel mondo e condurre i loro simili, anche eventualmente con la forza, a riconoscere la verità. […] Se si dà ragione a Popper – come a me pare che si debba fare – la conclusione cui si deve giungere è che la verità stessa è nemica della società aperta, e specificamente di ogni politica democratica» (G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 18-19. Citato in: A. Lombardi, G. Zuppa, *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, pp. 260-261).
[370] E, I, p. 289
[371] E, II, p. 306.
[372] Ivi., p. 180.
[373] Ivi., p. 351.

pedagogica, quando afferma che «nessuna lente pedagogica corregge la miopia assiologica»[374], e che quindi «educa solo l'esempio inimitabile»[375]: così come i valori esistono concretamente solo negli individui e nelle situazioni che li realizzano, allo stesso modo la vera educazione non consiste nella ripetizione meccanica di gesti e comportamenti in maniera perfettamente aderente ad un modello astratto – come è per il fariseo evangelico. La vera educazione dello spirito che percepisce un valore – nella cui elevazione consiste l'unico "progresso" possibile secondo il nostro autore – è quella che ogni individuo realizza nella sua individualità, nella sua concreta posizione all'interno dell'ordine della totalità. Una realizzazione che sarà tanto più perfetta quanto più l'individuo si avvicinerà a realizzare quei valori. Come i valori non si possono dimostrare, ma semplicemente mostrare, così essi non possono essere insegnati, ma possono solamente essere esemplificati dagli atti che compiamo.

Il recupero di questa dimensione, però, può compiersi solo nella dimensione storica. Come ogni educazione richiede il tempo della ripetizione lenta e sempre più fine dei gesti a cui si vuole educare, così la storia deve fare il suo corso, consapevoli che le sue necessità non lasciano spazio alla *hybris* dell'uomo:

> Ma la tenace routine della storia mina queste costruzioni orgogliose e arbitrarie. La tensione, lo sforzo, la vigilanza costante affaticano in fretta e assopiscono le erette potenze dell'anima. Gli uomini si adattano alla nuova comodità nascente. Lentamente tutto torna agli antichi usi millenari. Il tempo recupera il suo potere perduto. La continuità storica invade, con le sue poderose acque, le ampie terre lavorate e su quel suolo che fu calcato dall'orgoglio dell'uomo la posterità non scopre che il cadavere di un innocente torturato. Senza dubbio, solamente perché siamo carenti di immaginazione possiamo sopportare le ingiustizie delle quali siamo, tutti, involontariamente colpevoli; ma qualsiasi intolleranza dell'ingiustizia che non culmina in santità riesce soltanto ad agitare il mondo.[376]

Verrà dunque, secondo Gómez Dávila, un'epoca più propizia, che permetterà di nuovo all'uomo di percepire e realizzare quella gerarchia assiologica che oggi si cerca di negare. La reazione allora può oggigiorno essere semplicemente il tentativo di *resistere* ai tentativi antropoteisti di cancellare le tracce di questo ordine, di conservare ciò che c'è di nobile nella millenaria tradizione delle civiltà che si sono susseguite. I modi di questo processo sono, per lo stesso autore, imprevedibili, ma resta forte

[374] Ivi., p. 217.
[375] NE, II, p. 208.
[376] N, pp. 157-158.

la certezza che solo nella storia questo tragitto di nuova civilizzazione, di nuova educazione dell'uomo, possa e debba compiersi.

> La bruttezza di una civiltà senza stile evidenza il trionfo della sovranità promulgata, come se una volgarità impudica fosse il trofeo gradito per l'attività democratica. Nelle fiamme della proclamazione inetta, l'individuo si disfà, come di vesti farisaiche, dei riti che lo proteggono, delle convenzioni che lo accolgono, dei gesti tradizionali che lo educano. In ogni uomo liberato, una scimmia assopita sbadiglia, e si alza.[377]

[377] T, pp. 81-82.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Nicolás Gómez Dávila

Notas I, México, 1954, edizione non commerciale; nuova ed. *Notas*, Villegas Editores, Bogotà 2003.

Textos I, Editorial Voluntad, Bogotà, 1959; nuova ed. Villegas Editores, Bogotà 2002.

Escolios a un texto implícito, 2 voll., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotà 1977.

Nuevos escolios a un texto implícito, 2 voll., Procultura, Bogotà, 1986.

De iure, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», LXXXI (1988), pp. 67-85.

Sucesivos escolios a un texto implícito, Instituto Caro y Cuervo, Bogotà, 1992.

El reaccionario auténtico, in «Revista de la Universidad de Antioquia», CCXL (1995), pp. 16-19.

Escolios a un texto implícito. Selección, Villegas Editores, Bogotà 2001.

Escolios a un texto implícito. Obra completa, Villegas Editores, Bogotà 2005.

Traduzioni italiane delle opere di Nicolás Gómez Dávila

Il vero reazionario, in «Cristianità», 287-288 (1999), pp. 18-20.

In margine a un testo implicito, tr. it. di L. Sessa, epilogo di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001. Selezione da *Escolios a un texto implícito* del 1977.

Tra poche parole, tr. it. di L. Sessa, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, Selezione da *Escolios a un texto implícito* del 1977.

Alle origini del mondo, a cura e con un saggio di A. Lombardi, postfazione di G. Zuppa, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2013. Traduzione del V dei *Textos I* (1959).

Notas, 2 voll., tr. it. di L. Pasinato, saggio introduttivo di G. Zuppa, postfazione di A. Lombardi, postilla di Alfredo Abad T., Circolo Proudhon Edizioni, Roma 2016.

Escolios a un texto implícito I, tr. it di L. Pasinato, prefazione di Gennaro Malgieri, saggio introduttivo di G. Zuppa, postfazione di A. Lombardi, GOG Edizioni, Roma 2017.

Escolios a un texto implícito II, tr. it. di L. Pasinato, prefazione di Alfredo Abad, postfazione di L Pasinato, GOG Edizioni, Roma 2018.

Apocalisse democratica, tr. it. e saggio introduttivo di G. Zuppa, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018. Traduzione del VI dei *Textos I* e del *De iure*.

Nuevos escolios a un texto implícito, tr. it. di L. Pasinato, GOG Edizioni, Roma 2019.

Scritti critici su Nicolás Gómez Dávila

AA.VV., *Nicolás Gómez Dávila. Critica e Interpretación*, in «Paradoxa. Revista de Filosofía», XIV (2007).

Id., *Nicolás Gómez Dávila e la crisi dell'Occidente*, a cura di F. Meroi e S. Zucal, ETS, Pisa 2014.

Id., *Nicolás Gómez Dávila. Homenaje a centenario de su natalicio*, a cura di B. Piotrowski, Universidad de la Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Chía 2017.

Id., *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas*, a cura di A. Abad, Casa de Asterion, Pereira 2017.

Abad A., *Pensar lo Implícito. En Torno a Nicolás Gómez Dávila*, Postergraph, Pereira 2008.

Id., *Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad*, in «Ideas y Valores», LIX (2010), pp. 131-140.

Asela Molina J.E., *"El único Dios totalmente falso". A proposito de la doctrina democrática en Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista de Filosofía», XIII (2014), pp. 21-40.

Ayuso Torres M., *Conservazione, reazione e tradizione. Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila*, in «Veritatis Diaconia», III (2017), pp. 21-40.

Cantoni G., *Un contro-rivoluzionario cattolico iberoamericano nell'età della Rivoluzione culturale: il "vero reazionario" postmoderno Nicolás Gómez Dávila*, in «Cristianità», CCXCVIII (2000), pp. 7-16.

Cuena Boy F.H., *Nicolás Gómez Dávila, la historia, el derecho*, in «Revista General de Derecho Romano», XVI (2011), pp. 1-28.

Id., *Orden, jerarquía e igualdad en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, in «Foro» XIX (2016), pp. 97-140.

Galindo Hurtado M., *Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, in «Historia crítica» XIX (1999), pp. 13-26.

Gómez Rodas C.A., *Nicolás Gómez Dávila y la creaturidad: una respuesta a los problemas en la fundamentación autonomista de la dignidad y los derechos humanos*, presentato a «XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural: Ley Natural y Dignidad Humana, 2016», Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

Gutiérrez C.B., *La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila*, in «Ideas y Valores», LVII (2008), pp. 117-131.

Kinzel T., *Nicolás Gómez Dávila. Sostenitore di cause perse*, tr. it. di G. Reguzzoni, Editore XY.IT, Arona (NO) 2019; tit. origi. *Parteigänger verlorener Sache*, Lepanto Verlag, Rückersdorf 2015.

Lombardi A., Zuppa G., *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015.

Molina T.F., *El sistema westfaliano: un análisis desde la teología politica de Nicolás Gómez Dávila*, in «Papel Político», XXI (2016), pp. 411-434.

Id., *La modernidad democrática como religión: una lectura intertextual de la crítica de Gómez Dávila en Textos*, in «Revista de Filosofía Diánoia», LXV (2020), pp. 59-80.

Olano García H.A., *Aproximación al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión de su obra De Iure*, in «Revista de derecho: División de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Norte», XXXIV (2010), pp. 239-282.

Id., *La justicia en los escolios de Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista Facultad de Derecho y Ciencias Politicas», CXIV (2011), pp. 239-264.

Rabier M., *Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista Interamericana de Bibliotecologia», XXXVI (2013), pp. 235-248.

Rodriguez Cuberos E.G., *El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reaccion*, in «Nómadas», XXXI (2009), pp. 165-181.

Serrano Ruiz-Calderón J.M., *La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila*, in «Foro: Revista de ciencias jurídicas y sociales», XIV (2011), pp. 119-142.

Id., *Gnosticismo y religión democrática*, in «Anuario de derecho eclesiástico del Estado», XXIX (2013), pp. 365-392.

Télles Nuñez A., *Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas*, in «Vniversitas», CXIV (2007), pp. 319-351.

Altre opere

Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971.

Id., *Storia della filosofia*, 3 voll., UTET, Torino 2003.

Bacon F., *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975; tit. orig. *Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae*, 1605.

Id., *La nuova Atlantide*, in *Opere*, a cura di B. Gemelli e P. Rossi, UTET, Torino 2013; tit. orig. *New Atlantis*, 1624.

Cammarana A., *Teoria della reazione dialettica: filosofia del postcomunismo*, Gruppo parlamentare MSI-DN – Senato della Repubblica, Roma 1976.

Cassirer E., *Linguaggio e mito*, tr. it. di G. Alberti, SE, Milano 2006; tit. orig. *Sprache und Mythos*, Teubner, Leipzig 1925.

Comte A., *Discorso sullo spirito positivo*, tr. it. di A. Negri, Laterza, Roma-Nari 1985; tit. orig. *Discours sur l'esprit positif*, 1844.

Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1971.

De Ruggiero G., *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Donoso Cortés J., *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, tr. it. di G. Allegra, Rusconi, Milano 1972; tit. orig. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851.

Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica*, Carocci, Roma 1999.

Id., *Contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Eliade M., *Spezzare il tetto della casa*, tr. it. di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1988; tit. orig. *Briser le toit de la maison*, 1986.

Engels F., Marx K., *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972; tit. orig. *Die deutsche Ideologie*, 1846.

Feuerbach L., *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969; tit. orig. *Das Wesen der Religion*, Lipsia 1846.

Id., *Essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1971; tit. orig. *Das Wesen des Christentums*, Lipsia 1841.

Id., *Principi di una filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Giulio Einaudi, Torino, 1979; tit. orig. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843.

Galimberti U., *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 2001.

Hayek F.A., *Liberalismo*, tr. it. di G. Minotti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani Milano 2016; tit. orig. *Grundlinen der Philosophie des Rechts*, 1820.

Id., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972; tit. orig. *Hegel theologische Jugendschriften*, 1907.

Hobbes T., *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Milano 1948; tit. orig. *De cive*, 1642.

Id., *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, RCS Libri, Milano 2011; tit. orig. *Leviathan*, 1868.

Jonas H., *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1973; tit. orig. *The gnostic religion*, Beacon Press, Boston 1958.

Leopardi G., *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, a cura di G. Carducci, Le Monnier, Firenze 1898.

Losurdo D., *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Mazzini G., *I doveri dell'uomo*, Londra 1860.

Melville H., *Bartleby, lo scrivano*, tr. it. di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2005; tit. orig. *Bartleby, the Scrivener*, 1853.

Mill J.S., *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, UTET, Torino 1988; tit. orig. *A Suystem of Logic*, 1843.

Nietzsche F., *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977; tit. orig. *Die fröliche Wissenschaft*, 1882.

Id., *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968; tit. orig. *Jenseits von Gut und Böse*, 1886.

Id., *Frammenti postumi 1885-87*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975.

Pio IX, *Enciclica Quanta Cura*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1864.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2018.

Plebe A., *Filosofia della Reazione*, Rusconi, Milano 1971.

Rosmini A., *Frammenti di una storia dell'empietà*, Cedam, Padova 1977.

Scheler M., *Il risentimento*, tr. it. di A. Pupi, Chiarelettere, Milano 2019; tit. orig. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912.

Schmitt C., *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

Schopenhauer A., *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.

Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

Id., Intervista per *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Rai, 1993 (http://www.teche.rai.it/2019/12/la-figura-prometeo-secondo-severino/ Ultima consultazione: 31/03/2021).

Tangheroni M., *Della storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, SugarCo, Milano 2008.

Turco Livieri M., *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione storico-filosofica di un "incontro impossibile"*, Armando, Roma 2003.

Voegelin E., *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Torino 1968; tit. orig. *The new science of politics*, Chicago University Press, Chicago 1952.

Weil S., *L'Iliade o il poema della forza*, tr. it. di F. Rubini, Asterios, Trieste 2012; tit. orig. *L'Iliade ou le poème de la force*, in «Les Cahiers du Sud», CCXXX-CCXXXI (1940-1941).

INDICE

Nota sulle abbreviazioni p. 1

Introduzione p. 2

Parte I – Genesi dell'antropoteismo p. 5

Capitolo I – Il reazionarismo di Nicolás Gómez Dávila

Capitolo II – Storia umana e storia religiosa p. 14

Capitolo III – Gnosticismo e modernità p. 32

Parte II – Teologia democratica p. 45

Capitolo IV – L'antropoteismo

4.1 La volontà essenziale p. 48

4.2 La libertà p. 58

4.3 L'ateismo p. 68

4.4 Il progresso p. 70

4.5 La teoria dei valori p. 76

4.6 Il determinismo universale p. 85

4.7 La volontà sovrana p. 88

4.8 La volontà autentica p. 90

Capitolo V – Antropoteismo e democrazia p. 93

5.1 La democrazia liberale e capitalista p. 97

5.2 Lo Stato comunista p. 105

5.3 Diritto, Stato e sovranità p. 109

Conclusione p. 117

Bibliografia p. 126