



Dipartimento di SCIENZE POLITICHE

Cattedra di SOCIOLOGIA GENERALE E POLITICA

**LE RELIGIONI SECOLARI: I MOVIMENTI TOTALITARI DEL XX
SECOLO COME REAZIONI CONTRO LA MODERNITA' OCCIDENTALE**

RELATORE

Prof. Pellicani Luciano

CANDIDATO

Scognamiglio Stefano

Matr. 077412

ANNO ACCADEMICO 2016 – 2017

Indice

Introduzione	p.2
1. La Modernità	p.6
1.1. L'azione elettiva come "libertà dei moderni"	p.9
1.2. La secolarizzazione	p.11
2. Il bisogno religioso	p.15
2.1. Il "bisogno d'infinito"	p.16
2.2. Il capitalismo come "distruzione creatrice"	p.17
2.3. La secolarizzazione come "morte di Dio"	p.19
3. Le religioni secolari	p.23
3.1. La costruzione del "Mondo Nuovo"	p.25
3.2. L'"Uomo Nuovo" e la purificazione	p.27
3.3. La sacralizzazione della politica	p.30
Conclusioni	p.33
Bibliografia	p.38
Summary	p.40

Introduzione

“Il totalitarismo, inteso come dominazione esistenziale di attivisti gnostici, è la forma conclusiva alla quale approda ogni civiltà votata al culto del progresso”¹. In questo modo Eric Voegelin descriveva il necessario corso storico che attende la Società Moderna. In tale visione del mondo, il totalitarismo appare come lo stadio finale della Modernità, che, raggiunto il suo apice di sviluppo, crolla irrimediabilmente nelle mani di élite armate di ideologie gnostiche che sopprimono qualunque libertà e ogni conquista della società occidentale in nome dello stesso spirito di progresso e modernizzazione.

Sebbene Voegelin stesso, nelle ultime righe del suo saggio “la nuova scienza politica” pubblicato nel 1952 ammetta l’esistenza di una “favilla di speranza, perché le democrazie americana e inglese [...] sono anche le potenze più forti sul piano esistenziale”², di fatto ponendo in dubbio la sua stessa tesi secondo la quale il totalitarismo sarebbe l’inevitabile conseguenza dell’eccessivo sviluppo della Modernità, una tale interpretazione dei movimenti totalitari, come diretti figli della società moderna, non è mai scomparsa. Fisichella, ad esempio, nella sua “Analisi del Totalitarismo” non esita ad affermare che “Nel processo di mutamento sociale di cui è protagonista, il regime totalitario coinvolge direttamente le tre dimensioni della tecnologia, burocrazia e produzione. In quanto regimi di mutamento, i sistemi totalitari innovano profondamente rispetto alla tradizionalità [...] In questo senso, si può parlare di regimi <secolaristici> e – nuovamente – di modernità.”³

Nel corso del presente elaborato si intende dimostrare, alla luce di successivi studi sull’argomento e alla luce di più recenti eventi storici, primo di tutti la bancarotta economica dell’Unione Sovietica⁴, che Fascismo, Nazismo e Comunismo, lungi dal rappresentare una modernizzazione alternativa rispetto a quella occidentale, o addirittura l’exasperazione del principio di secolarizzazione, si inseriscono piuttosto in un lungo filone di movimenti gnostici in tutto e per tutto opposti alla Modernità e che si oppongono ad essa in modo assoluto e violento allo scopo di ricostruire modelli di società affini al tipo ideale della “società antica”⁵. Non mancano interpretazioni di questo genere dei suddetti movimenti, una fra tanti quella fornita da Augusto Del Noce, che definisce il comunismo “riaffermazione della religione in un mondo oramai secolarizzato”⁶ a sottolineare la completa

¹ E. VOEGELIN, *La nuova Scienza Politica*, Borla, Roma 1999, p. 167

² *Ibidem*, p. 226

³ D. FISICHELLA, *Analisi del totalitarismo*, G. d’Anna, Messina-Firenze 1976, p. 171

⁴ L. PELLICANI, *La società dei Giusti, parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 511

⁵ L. PELLICANI, *Dalla città sacra alla città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011

⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Roma 1978

opposizione fra la secolarizzazione, valore cardine della società occidentale e della modernità intera, e i diversi movimenti totalitari di cui il mondo è stato testimone durante il secolo scorso. Sebbene dichiaratamente atei o a-religiosi, essi hanno in ogni modo cercato di sacralizzare la vita pubblica, innalzando la politica a religione della società⁷, distruggendo in questo modo ogni traccia della secolarizzazione lentamente sviluppata nel mondo occidentale durante i secoli.

Non a caso, Raymond Aron conia il termine “religione secolare” per definire quei movimenti politici caratterizzati dalla pretesa infallibilità del partito che ne fa da portavoce, dalla supposta conoscenza aprioristica della storia, che avrebbe un fine già stabilito e conosciuto dal “partito dei puri”, e, forse la caratteristica più importante di tutte, da uno slancio fideistico da parte degli aderenti al movimento teso a giustificare qualunque azione portata avanti dal partito⁸.

Si legge, infatti, “La storia del partito è la storia sacra, che porterà alla redenzione dell’umanità. [...] Il partito, in un certo senso, non può né deve sbagliare, poiché rappresenta e compie la verità della storia.”⁹ Non esiste alcuna ragione, secondo Aron, per la quale gli aderenti al movimento possano dubitare delle azioni del partito, per quanto esse possano sembrare incongruenti con il programma stabilito o con il fine ultimo della rivoluzione. Tutto è giustificato dall’infalibilità e dalla supremazia della classe dirigente del movimento.

Il movimento stesso tende a identificarsi con il compimento della storia, intesa in senso dialettico, ovvero con un termine esistente e già identificato, verso il quale porta ogni azione compiuta in nome del progresso, che in tale ambito diventa il compimento del fine ultimo dell’avvenire storico. Da queste premesse, non è difficile giustificare ogni tipo di tattica utilizzata per raggiungere il fine imposto dalla necessità rivoluzionaria, comprese le deportazioni di massa e l’universo concentrazionario.

Infatti, prosegue Aron, “l’ortodosso tende ad ampliare il più possibile l’oggetto della sua fede [...] tutti gli avvenimenti devono trovare il loro posto nella storia sacra, che ha per centro il partito”¹⁰. Una tale concezione della storia, del significato del mondo e del senso degli avvenimenti contingenti, che spinge l’aderente a una “religione secolare” a supportare ogni scelta compiuta dal partito, somiglia fin troppo allo slancio fideistico tipico delle religioni tradizionali, o, più precisamente, a quel tipo di attitudine di pensiero sorta all’inizio dell’era cristiana fra le sette giudaico-cristiane: la gnosi.¹¹

⁷ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, Laterza, Bari 1993

⁸ R. ARON, *l’oppio degli intellettuali*, Ideazione, Roma 1998

⁹ Ibidem, p. 114

¹⁰ Ibidem, pp. 129 - 130

¹¹ A. BESANÇON, *Le origini intellettuali del leninismo*, Sansoni, Firenze 1978, p. 8

L'atteggiamento gnostico è una caratteristica fondamentale di tutte le grandi religioni monoteiste, "accompagna come un'ombra il giudaismo, il cristianesimo nascente e, più tardi, l'Islam: quest'ombra non l'abbandonerà più."¹² Eppure non si può limitare, per evidenza, la definizione di "gnosticismo" allo studio prettamente religioso, tale attitudine di pensiero, come fa notare E. Voegelin¹³, è comune fin dagli albori della società moderna, tant'è vero che egli non esita a definire lo gnosticismo "caratteristica della modernità".¹⁴

A questo punto, sembra necessario chiarire il significato che assumono i termini "gnosi" e "movimento gnostico" nel corso del presente elaborato. Ancora E. Voegelin, nel saggio "Il mito del mondo nuovo"¹⁵ spiega: "Dicendo movimenti gnostici intendiamo riferirci a movimenti come il progressismo, il positivismo, il marxismo [...] il comunismo, il fascismo e il nazionalsocialismo"¹⁶ specificando l'ampiezza della definizione da lui stesso fornita, e sottolineando l'applicabilità del concetto a fenomeni apparentemente distanti.

In seguito, egli elenca sei elementi caratterizzanti l'atteggiamento gnostico: L'insoddisfazione della propria situazione; la convinzione della struttura intrinsecamente deficiente del mondo; la fede nella possibilità di salvarsi dal male del mondo; la convinzione che l'ordine esistente dovrà essere cambiato nel corso di un processo storico; la convinzione che un mutamento dell'ordine rientri nell'ambito di dell'azione umana; la costruzione di una formula per la salvezza dell'io e del mondo.¹⁷

Lo gnostico, qualunque sia il movimento a cui appartiene, per arrivare ad adottare un tale atteggiamento è ovviamente insoddisfatto della sua situazione, "ciò di per sé non è particolarmente sorprendente: noi tutti abbiamo motivi per non essere completamente soddisfatti di questo o quell'aspetto della situazione in cui ci troviamo"¹⁸, l'insoddisfazione da sola, però, non è necessaria a determinare l'attitudine di pensiero tipica della gnosi. Bisogna arrivare ad alcuni passi successivi, che portano all'identificazione della propria insoddisfazione con la corruzione intrinseca del mondo.

Lo gnosticismo religioso e lo gnosticismo rivoluzionario condividono la fede nella possibilità di salvezza, ma la differenza fondamentale si trova nella collocazione spazio-temporale del cambiamento: se per il primo la salvezza è possibile in un futuro spirituale e al di fuori del mondo terreno, per il secondo, conseguenza del processo di secolarizzazione, è possibile ricreare un nuovo mondo solo e unicamente in questo mondo, grazie al naturale processo della storia e all'attività del rivoluzionario.

¹² Ibidem

¹³ E. VOEGELIN, *La nuova Scienza Politica*, cit.

¹⁴ Ibidem

¹⁵ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990

¹⁶ Ibidem, p. 1

¹⁷ E. VOEGELIN, *La nuova Scienza Politica*, cit.

¹⁸ Ibidem

Il rivoluzionario, o il partito dei rivoluzionari, è l'unico in possesso della ricetta segreta per salvare l'umanità, e sebbene alcune decisioni possano sembrare incongruenti, tutto verrà spiegato alla luce della risoluzione storica. Tuttavia, essendo la rivoluzione, per definizione una sola, perché “una volta riuscita, metterebbe tutte le cose a posto: quindi non ci sarebbe ragione per farne un'altra”¹⁹, è ovvio che neanche il rivoluzionario ha mai visto mettere in atto una vera rivoluzione. Egli quindi, non può fare altro che attuare una “tecnica propiziatoria”²⁰, compiendo una serie di atti che potrebbero avvicinarlo al fine ultimo della rivoluzione, pur senza capirne il senso immediato.

Non è casuale che “i primi significativi episodi della straordinaria vicenda del rivoluzionarismo si collocano nell'arco di tempo durante il quale il capitalismo incominciò a “lavorare” la società europea”²¹, il capitalismo, infatti, è stato il motore principale del processo di secolarizzazione, “in quanto spinse gli uomini a giudicare il mondo con criteri tratti dal mondo stesso e a mettere fra parentesi tutte le idee morali e religiose che erano in aperto conflitto con la logica propria dell'economia di mercato”²². La secolarizzazione, però, ha fatto sì che in Europa nascesse “una nuova specie antropologica: quella degli “orfani di Dio””²³.

È indubbiamente da questo nuovo tipo antropologico che nasce la figura del rivoluzionario, orfano di Dio e cosciente della sua condizione precaria, ma allo stesso tempo pronto ad abbracciare una nuova fede, diventando egli stesso Dio al fine di salvare l'umanità. Pur essendo vero che questo nuovo tipo antropologico non sarebbe mai venuto al mondo senza il processo di secolarizzazione, non si può affatto affermare che il suo atteggiamento e il suo scopo costituiscano una conseguenza diretta e lineare dello sviluppo della Modernità. Se è vero infatti, come già detto, che la figura del rivoluzionario nasce in contemporanea all'insorgere del capitalismo, è anche vero che il suo fine ultimo è la distruzione del mondo moderno, e “l'annientamento implacabile della spontaneità in tutte le sue forme”²⁴. Un tale programma non può non essere una reazione violenta e implacabile contro la società moderna, che diventa, nella visione dello gnostico rivoluzionario, la sorgente di tutti i mali che affliggono il mondo.

¹⁹ V. MATHIEU, *la speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, p. 67

²⁰ Ibidem, p. 62

²¹ L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit., p. 26

²² L. PELLICANI, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 436

²³ L. PELLICANI, *Dalla Città Sacra alla Città Secolare*, cit., p. 126

²⁴ L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit., p. 555

1. La Modernità

Innanzitutto, visto l'argomento del presente elaborato, è necessario chiarire il significato che assume il termine "Modernità", il quale non va ad assumere alcun tipo di connotazione prettamente storica, come il nome stesso potrebbe suggerire, e altresì non indica alcun tipo di progressione necessaria delle società. Il processo di modernizzazione viene inteso come quel "grande sconvolgimento sociale che ha portato l'Europa ad uscire dal Medioevo per entrare nella Modernità"²⁵, tenendo però presente che i primi segni di quella che chiamiamo Modernità sono apparsi nel mondo molto prima del Medioevo, ossia nell'esperienza delle poleis greche.

"Se gettiamo uno sguardo sull'Atene del V secolo a.C., dobbiamo convenire che Popper aveva ragione nel definirla una "società aperta" e nell'indicare nel suo esperimento di vita collettiva l'inizio dell'avventura della Modernità"²⁶. Infatti, se è vero che oggi siamo abituati a definire "moderna" un certo tipo di società, per lo più caratterizzata dallo sviluppo industriale e da un complesso apparato burocratico, nel corso di questa ricerca si prenderanno in considerazione gli aspetti culturali della Modernità, gli stessi che hanno portato L. Pellicani a definire la Modernità la "società dei diritti e delle libertà"²⁷. Se da un lato è necessario riconoscere che la burocratizzazione e l'industrializzazione sono aspetti essenziali di qualunque società che si usa chiamare "moderna", è forse più importante ricordare che è solo all'interno della società moderna sono sorte "anomalie storiche" quali i diritti civili, la libertà di culto e la libertà di espressione, solo per menzionare alcune delle conquiste fatte dall'umanità nel corso dei secoli, o meglio, da una parte dell'umanità: tutte quelle società che siamo soliti chiamare "moderne".

Nello specifico, il termine Modernità va ad indicare "una civiltà sui generis, i cui tratti essenziali sono: 1) l'azione elettiva, 2) la nomocrazia o imperio della legge, 3) l'universalizzazione dei diritti di cittadinanza, 4) l'istituzionalizzazione del mutamento, 5) la secolarizzazione culturale, 6) l'autonomia dei sottosistemi e 7) la razionalizzazione"²⁸.

Sia la democrazia liberale, alla base della società moderna, che la democrazia totalitaria, alla base della società antica e principio su cui si sono fondati i totalitarismi del XX secolo²⁹, "affermano il sommo valore della libertà, ma mentre l'uno individua l'essenza di tale libertà nella spontaneità e nell'assenza di coercizione, l'altro sostiene che essa si può realizzare solo attraverso la ricerca di un

²⁵ R. CAMPA, *La rivincita del paganesimo, una teoria della modernità*, Deleyva, Roma 2013, p. 13

²⁶ L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, cit., p. 521

²⁷ L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 269

²⁸ Ibidem, p.276

²⁹ J. L. TALMON, *Le Origini della Democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967

fine assoluto e collettivo”³⁰. Vale a dire che la libertà, intesa nel mondo occidentale come facoltà di prendere decisioni personali, è del tutto sconosciuta alla società antica. Al contrario, essa costituisce un punto fondamentale della Modernità, in cui al centro della vita non c’è un fine stabilito da raggiungere, bensì l’individuo, la cui iniziativa privata va costantemente protetta e incoraggiata.

La nomocrazia è un altro elemento sconosciuto sia all’esperienza delle società antiche generalmente intese che ai ben noti regimi totalitari. L’imperio della legge, infatti, pensato come limitazione del Potere pubblico³¹ al fine di salvaguardare i diritti degli individui, è un’invenzione piuttosto recente. Basti pensare che nell’Europa dell’Alto medioevo la figura del Papa era considerata come “il supremo, inappellabile e implacabile reggitore: la sua autorità [...] oltre a essere “universale”; era infallibile”³². Ben più noto è forse l’atteggiamento del capo nel regime totalitario. In questo tipo di società, l’unica legge da rispettare è la volontà del capo, davanti alla quale ogni norma è destinata a perdere qualsiasi potere: il capo può decidere in qualunque momento di cambiare le norme che regolano la società in nome della “volontà generale”, se non addirittura in nome della Storia stessa. Risulta ovvio allora come solo e soltanto nella società moderna esistono dei limiti al potere pubblico, il quale è costretto a fermarsi davanti ai diritti dei cittadini. Lo status di “cittadino”, altra novità introdotta dalla società moderna, va a braccetto con la nomocrazia: solo se si ammette che il potere dello Stato incontra come limiti i diritti dei singoli, si può parlare di questi ultimi come “cittadini” e non “sudditi”, ossia “governati dotati di un pacchetto di diritti inalienabili”.³³

Se si considera che il concetto di “sacro” è in larga parte collegato al concetto di immutabilità, si capisce subito che la società antica, e ci si riferisce alla società antica per indicare un tipo di società in cui manca la componente essenziale della secolarizzazione, non può assolutamente accettare il mutamento né tantomeno assimilarlo come qualcosa di positivo: mutamento vuol dire allontanamento dai valori sacri, e ciò è del tutto inaccettabile. La già citata secolarizzazione, che S. Acquaviva intende come “il fenomeno per cui, immersa in una realtà che tende più a razionalizzarsi, la struttura rituale e liturgica della religione perde progressivamente i suoi contenuti magico sacrali, [...], per acquisire connotati più riflessivi e consapevoli”³⁴, è forse l’elemento più importante che caratterizza la società moderna, la quale si distingue per la netta separazione fra la sfera del sacro e la sfera del profano. Nella Modernità risulta inammissibile che una considerazione di tipo religioso vada ad influire su una scelta di indirizzo politico; la politica viene intesa in senso razionale, evitando giudizi di valore o

³⁰ Ibidem, p. 8

³¹ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 276

³² L. PELLICANI, *Dalla Città sacra alla Città secolare*, cit., p. 171

³³ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 276

³⁴ S. ACQUAVIVA/R. STELLA, *Fine di un’ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Città di Castello 1989, p. 90

considerazioni di tipo ideologico. Tali considerazioni sono invece considerate necessarie nella società antica, in cui le leggi divine possono e devono fungere da regole della comunità, esse sono forse l'unico limite alla già citata "onnipotenza" del potere pubblico.

Si è già parlato dell'azione elettiva come elemento fondamentale della Modernità. Se ad essa si aggiunge l'altra importante dimensione che è la secolarizzazione, ne consegue che lo Stato, nella cultura "moderna", deve rinunciare al suo potere normativo sugli individui e su questioni di carattere morale e religioso. A questo punto, lo Stato non è più il regolatore della società in tutte le sue forme, ma si trova costretto ad accettare l'autoregolazione delle varie componenti della società civile: solo se la società civile ha la capacità di agire e regolarsi autonomamente si può parlare di Modernità.

Ultimo elemento, e forse quello più comunemente accettato come elemento della Modernità è quello della razionalizzazione, intesa come "sottomissione dei processi produttivi e distributivi agli impersonali imperativi della ratio"³⁵. Tale razionalizzazione, però, non può assolutamente esistere senza gli altri pur fondamentali elementi della Modernità. L'economia, ad esempio, viene di solito definita con la celebre frase di Robbins come "la scienza che studia la condotta umana nel momento in cui, data una graduatoria di obiettivi, si devono operare delle scelte su mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi"³⁶. Tale definizione di economia sottintende l'utilizzo del calcolo razionale, il quale può essere applicato efficacemente soltanto grazie alla logica catallattica in un mercato libero, che consente agli individui di compiere le loro scelte secondo differenti preferenze senza costrizioni. La razionalizzazione, in breve, non può esistere senza mercato libero.

Tutte le dimensioni sopra descritte costituiscono quel particolare tipo di società che viene indicato con il nome di "Modernità". È importante ricordare che tutti gli elementi della società moderna sono collegati, essi tendono, per così dire, ad attrarsi l'un l'altro. Tuttavia, è altresì importante ricordare che, come tutti i modelli, quello della "società moderna" è un idealtipo, è difficile, se non impossibile, trovare una società nel tempo o nella storia che si abbini perfettamente alla definizione che si è descritta.

Di tutte le dimensioni della "società moderna" sopra citate, forse due di esse, la secolarizzazione e l'azione elettiva, necessitano di particolare attenzione, la prima in quanto "un elemento (forse persino *l'elemento*) fondamentale nel processo di modernizzazione"³⁷, la seconda in quanto, se da un lato elemento fondamentale della Modernità, dall'altro il primo nemico della società antica, e l'ostacolo principale alla costruzione della "società dei giusti". In seguito, si cercherà di dimostrare come

³⁵ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 278

³⁶ L. ROBBINS, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1953

³⁷ R. CAMPA, *La rivincita del Paganesimo*, cit., p. 13

l'ideologia rappresenti l'equivalente funzionale della religione nei movimenti gnostici, e l'elemento che ha determinato la coniazione del termine "religioni secolari", e come la cancellazione dell'azione elettiva sia stata l'obiettivo principale dei totalitarismi, alla quale è sembrato doveroso sostituire la libertà intesa come "volontà generale".

1.1 L'azione elettiva come "libertà dei moderni"

Per comprendere appieno la società moderna è necessario capire la concezione di "libertà" che ad essa viene comunemente associata. Infatti, se è vero che nel linguaggio comune il termine "libertà" viene inteso in senso negativo, ossia come assenza di obblighi e costrizioni provenienti dalla volontà altrui, questa è unicamente l'idea di libertà che si è sviluppata ed ha prevalso nella società occidentale. È però necessario ricordare che accanto ad essa sono esistite e continuano ad esistere diverse concezioni di "libertà", spesso contrastanti fra loro. Ad esempio, ricorda J.L. Talmon, "accanto alla democrazia di tipo liberale nel diciottesimo secolo sorse dalle stesse premesse una tendenza verso quella che noi definiremo democrazia di tipo totalitario"³⁸. Entrambe le concezioni di democrazia, in senso diverso e probabilmente opposto, hanno come fine ultimo il raggiungimento di uno stato di armonia ideale, ma la differenza tra esse è inconciliabile, dal momento che "I democratici liberali pensano che senza coercizione gli uomini e la società potranno un giorno raggiungere, attraverso un processo di prove e riprove, uno stato di armonia ideale. Nel caso della democrazia totalitaria, tale stato è definito con precisione ed è considerato una questione di urgenza immediata, una sfida all'azione diretta, un evento imminente"³⁹. L'elemento che contraddistingue la democrazia totalitaria, in pratica, è la pretesa conoscenza dei mezzi per il raggiungimento dello "stato di armonia ideale", laddove la democrazia liberale, ben conscia dell'assenza di tale conoscenza, cerca di raggiungere lo stesso scopo procedendo per tentativi, in un processo che può durare secoli, e, forse, non concludersi mai.

Lungi dall'essere un elemento marginale, l'atteggiamento gnostico, che pretende di costruire la società ideale forzatamente, e sotto la guida di una "élite illuminata", è invece fondamentale, in quanto esso porta alla giustificazione della soppressione di qualunque immediata libertà e di qualunque spiraglio di azione elettiva. Dal momento che il fine ultimo e di gran lunga più importante della libertà individuale temporanea, è la costruzione della "città ideale" in cui vigerà un sistema di libertà diffusa e perpetua, il prezzo da pagare, la dominazione forzata, appare molto più che onesto. Tale metodo,

³⁸ J.L. TALMON, *Le origini della Democrazia Totalitaria*, cit., p. 7

³⁹ Ibidem, p. 9

quello di edificare la società della libertà sulle ceneri dei diritti individuali, è a ragione considerato il “paradosso della democrazia totalitaria”⁴⁰. Per di più, conclude Talmon, nella concezione gnostica di democrazia “la libertà sarà accordata quando non ci sarà più nessuno a opporsi o differire: in altre parole quando non servirà più”⁴¹. La libertà, infatti, non ha alcun senso in una situazione caratterizzata dall’assenza di conflitto: senza punti di contrasto tra individui o gruppi di individui, essa diventerebbe qualcosa di superfluo.

Ben diversa è invece la concezione di libertà nel mondo occidentale, nata dalle stesse premesse, ma con ben altre ambizioni e con pretese completamente diverse. Essa veniva chiamata da Constant “libertà dei moderni”, da contrapporre alla “libertà degli antichi”⁴², molto simile al concetto di “democrazia totalitaria” elaborato da Talmon. La libertà degli antichi, infatti, consiste nella partecipazione attiva alla vita politica, ma non prevede affatto alcun tipo di libertà personale, essa si può agilmente definire come “asservimento completo dell’individuo all’autorità dell’insieme”⁴³. Secondo tale concezione, l’individuo esiste solo in quanto membro di una comunità, e tutte le sue azioni devono essere rivolte verso il fine ultimo che la società si autoimpone, se egli fosse libero di prendere decisioni riguardo la sua vita, il senso stesso della comunità verrebbe a cadere. Nelle società caratterizzate da tale idea di libertà, lo spazio lasciato alla vita privata viene minimizzato, in modo da rendere impossibile per gli individui fuoriuscire dal sentiero tracciato dall’idea dominante. Lo Stato, a questo punto, è in diritto di intervenire su qualsiasi aspetto della vita dei sudditi, anche quelli più futili, dal momento che la loro vita privata diventa in questo senso “affare di stato”.

La “libertà dei moderni” descritta da Constant, consiste invece nel diritto di poter prendere decisioni personali, di esprimersi e di progettare la propria vita indipendentemente dalla volontà dello stato e in modo del tutto autonomo. Essa viene definita come “pacifico godimento dell’indipendenza privata”⁴⁴. Lo stato, in questa diversa concezione della libertà, viene visto come l’ente che ha l’obbligo di tutelare i diritti dei singoli, permettendo loro di perseguire i propri interessi individuali. Mancando l’elemento fondamentale della pretesa conoscenza della “giustizia” e del “fine della Storia”, egli non ha alcuna autorità riguardo i comportamenti assunti dagli individui, a patto che non ostacolino il pacifico godimento dell’indipendenza altrui. Non a caso, Talmon individua nella cultura britannica il massimo livello di libertà, intesa non come partecipazione diretta dei cittadini alla politica, bensì come partecipazione indipendente e strutturata su diversi livelli all’interno della società

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem, p. 348

⁴² L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 131

⁴³ Ibidem

⁴⁴ Ibidem

civile, in cui ogni individuo o gruppo è libero di agire secondo i propri interessi e soprattutto è libero di disinteressarsi alla politica attiva, concentrandosi sulla propria attività specifica anziché sedere in assemblea permanente.⁴⁵

Sebbene i termini “libertà dei moderni” e “libertà degli antichi” possano suggerire una sorta di progressione e di sviluppo storico nel concetto di “libertà”, è importante ricordare che entrambe le idee sono nate nello stesso periodo storico, ovvero all’epoca delle poleis greche.⁴⁶ In particolare, a Sparta prevaleva la libertà degli antichi, basata sul consenso popolare e sulla mobilitazione permanente, laddove ad Atene vigeva la libertà dei moderni, basata sull’individualismo e sul libero scambio commerciale. Una società “militarizzata” e fondata sull’arte della guerra come quella spartana, non poteva assolutamente lasciare alcuno spazio all’iniziativa privata, dal momento che essa avrebbe messo senza dubbio in pericolo il clima di solidarietà instaurato tra gli spartani. Atene, invece, società commerciale e artistica, viveva della libera iniziativa, linfa vitale dell’economia e dell’arte, nonché probabilmente l’elemento che ha permesso la nascita della scienza e della filosofia.

L’esperienza delle democrazie contemporanee dimostra che, almeno nel mondo occidentale, la libertà dei moderni ha prevalso sulla libertà degli antichi, estendendo il diritto dell’azione elettiva a una buona parte della popolazione mondiale. Tuttavia la sopravvivenza dell’azione elettiva non può essere garantita dalla storia. Ancora oggi esistono nazioni che intendono la democrazia in senso totalitario e, forse aspetto più importante, in seno alla società moderna nascono continuamente reazioni gnostiche che tentano di restaurare la libertà degli antichi, combattendo l’azione elettiva ostinatamente, vista come ostacolo all’edificazione della società perfetta. Ciò che si intende dimostrare nel corso del presente elaborato è che i famosi totalitarismi del XX secolo si inseriscono in tale filone, ma che essi né sono la prima reazione alla società occidentale, né sono l’ultima che essa ha sperimentato.

1.2 La secolarizzazione

Si è già accennato alla secolarizzazione come una delle dimensioni fondamentali della Modernità, ma sebbene la sua importanza nell’ambito della cultura occidentale sia ampiamente riconosciuta, il dibattito su quali siano le sue origini, i suoi fondamenti ed in che cosa essa consista realmente è

⁴⁵ J.L. TALMON, *Le origini della Democrazia Totalitaria*, cit.

⁴⁶ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 133

tutt'altro che chiuso⁴⁷. S. Acquaviva, ad esempio, è ben attento a distinguere la secolarizzazione dalla dissacrazione. La seconda si differenzerebbe dalla prima essendo definita come la “circostanza per cui, lo stesso ambiente politico-sociale razionalizzato rende più difficile, se non impossibile, l'esperienza del sacro e dunque l'esigenza di rapportarsi al “radicalmente altro”⁴⁸. La secolarizzazione, quindi, secondo l'autore, non andrebbe in nessun modo ad intaccare l'esperienza religiosa dei singoli, ma solo ed unicamente gli aspetti “esteriori” della religione. Sarebbe invece la dissacrazione a determinare l'esistenza o meno dell'esigenza di rapportarsi a una qualche divinità o di fare appello ad un disegno superiore nel comportamento quotidiano. L. Pellicani, invece, definisce il processo di secolarizzazione come “disincanto del mondo”⁴⁹ e come “l'emergenza di una civiltà nella quale i detentori della “scienza sacra” non hanno più il monopolio della produzione spirituale e, conseguentemente, la società civile, emancipatasi dal controllo delle istituzioni ierocratiche, si sviluppa in maniera del tutto autonoma.”⁵⁰ Qualunque sia la definizione adottata, due aspetti della secolarizzazione sono ritenuti indubbi: che essa consista in una graduale separazione del potere politico da quello religioso, e che essa sia in qualche modo legata alla razionalizzazione, ergo, il libero mercato.

Altro punto altamente discusso sono le origini storiche del concetto stesso di secolarizzazione. Se da una parte essa viene comunemente associata al processo di razionalizzazione industriale, d'altro canto, autori come R. Campa individuano le sue origini molto prima, nell'interpretazione pagana della religione nell'ambito delle poleis greche.⁵¹ Infatti, non si deve commettere l'errore di confondere la secolarizzazione con l'assenza totale di una religione o con l'assenza della credenza in una qualche divinità superiore. Altresì non sono da considerare totalmente immerse nella religione quelle società che dichiarano di rispettare una data religione pur separando il dominio della morale da quello della politica. Tale è ad esempio la situazione nel mondo ellenico antico, in cui la religione non era assolutamente vista come una guida morale assoluta, né tantomeno poteva costituire un ostacolo al progresso tecnico-scientifico.⁵² Nell'Unione Sovietica, d'altro canto, sebbene la religione fosse bollata come “oppio dei popoli”, non era ammesso alcun comportamento morale che potesse in qualche modo contrastare con l'ideologia, che, in questo senso, andava a sostituire la religione tradizionale⁵³. Quello che è stato fatto nell'Unione Sovietica, dunque, è stato costruire una religione

⁴⁷ R. REMOND, *La secolarizzazione, Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1998

⁴⁸ S. ACQUAVIVA, R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la Secolarizzazione*, cit., p. 90

⁴⁹ L. PELLICANI, *Dalla Città sacra alla Città secolare*, cit.

⁵⁰ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., pp. 147-148

⁵¹ R. CAMPA, *La rivincita del Paganesimo*, cit.

⁵² Ibidem

⁵³ R. ARON, *L'Oppio degli intellettuali*, cit.

eliminando la divinità, e ponendo al suo posto la Storia intesa in senso dialettico, e sostituendo il Partito e il leader al capo religioso inteso in senso tradizionale.

Se si accetta la tesi secondo cui il libero mercato sarebbe il motore del processo di secolarizzazione, non si può non accettare la teoria secondo cui le poleis greche conobbero il primo “disincanto del mondo”. Tuttavia, il percorso della secolarizzazione non è stato affatto lineare, ma dopo la fine dell’esperimento greco, si è dovuto aspettare fino alla nascita dei primi comuni nell’Europa Medioevale per veder risorgere la libera iniziativa economica e, con essa, i primi sprazzi di secolarizzazione nel mondo cristiano⁵⁴. La nascita dell’*homo naturalis* e la sua opera involontaria di secolarizzazione hanno sì cominciato a gettare una breccia nella società sacra occidentale, ma è da tenere in mente che la separazione tra la sfera del sacro e quella del profano è rimasta una separazione *de facto* per secoli, dal momento che l’*homo naturalis* del Medioevo non avrebbe mai osato non dichiararsi cristiano e non riconoscere l’autorità massima della Chiesa.⁵⁵ In ogni caso, però, “Essendo il *mercator* tutto dominato dagli appetiti tipici dell’*homo naturalis* [...] contestava silenziosamente il programma ecclesiologico centrato sulla repressione delle passioni “naturali” e, per di più, sganciava l’economia dall’etica evangelica”⁵⁶. L’attività del *mercator* nel Medioevo, quindi, può essere considerata come una lenta preparazione verso la vera e propria secolarizzazione, il cui momento chiave, come riconoscimento *de iure* della separazione tra Stato e Chiesa viene individuato da R. Rémond agli inizi del XIX secolo, con l’abrogazione di norme produttrici di disuguaglianze di tipo religioso.⁵⁷

Con l’abrogazione di norme in materia di religione quali i “*Test and Corporation Acts* che precludevano [ai dissidenti o non conformisti] l’accesso e l’esercizio delle cariche municipali”⁵⁸ e con l’approvazione del “*Dissenting Marriages Act* del 1836 [che] autorizzò i non conformisti a celebrare la loro unione coniugale al di fuori della chiesa stabilita”⁵⁹ cominciò, almeno in Gran Bretagna, quella che viene definita la “prima tappa della secolarizzazione”, caratterizzata essenzialmente dalla “realizzazione delle condizioni di un’effettiva libertà di coscienza”⁶⁰. All’incirca nello stesso periodo, ed in ogni realtà politica dell’Europa occidentale in modo diverso, la secolarizzazione andò ad affermarsi come una norma di diritto, emancipandosi dal suo stato di semi-clandestinità. In questa “prima tappa”, tuttavia, più che la creazione di stati che garantiscono la

⁵⁴ L. PELLICANI, *Dalla Città sacra alla Città secolare*, cit.

⁵⁵ L. PELLICANI, *Le radici pagane dell’Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007

⁵⁶ Ibidem, p. 84

⁵⁷ R. REMOND, *La Secolarizzazione*, cit., pp. 179- 188

⁵⁸ Ibidem, p. 183

⁵⁹ Ibidem

⁶⁰ Ibidem, p. 179

separazione tra la vita pubblica e quella religiosa, si assiste alla trasformazione di stati confessionali in stati che proclamano la propria neutralità in materia di fede.

È nell'arco di tempo che va da quel momento ai giorni nostri, però, che, in tutto l'occidente, si può vedere lo sviluppo della secolarizzazione in tutte le sue forme. Sempre più stati rinunciano alla potestà legislativa in materie morali o religiose, lasciando spazio alla libera coscienza e al libero pensiero sull'onda del liberalismo. Dopo secoli di battaglie per la secolarizzazione, essa prende forma nella separazione totale fra potere statale e potere religioso, portando, da un lato all'indipendenza delle chiese da qualsiasi intrusione da parte del potere pubblico, e, dall'altro, ad un abbandono delle ingerenze ecclesiologiche negli "affari di Stato. Tale processo, però, non deve essere letto come un totale abbandono di qualunque forma di religiosità, secolarizzazione non è bollare la fede come "oppio dei popoli". Secolarizzazione è, nella cultura occidentale, permettere agli individui scelte morali e religiose in totale libertà, garantendo sia la libertà dello Stato che la libertà delle chiese, che vanno ad agire in due sfere d'influenza del tutto separate: il potere politico e il potere spirituale.

2. Il bisogno religioso

“Il mondo in cui viviamo è sdivinizzato, immorale, “inumano” – troppo a lungo ce lo siamo spiegato in maniera falsa e menzognera, ma secondo i voleri e i bisogni della nostra venerazione, vale a dire secondo un *bisogno*”⁶¹. In questo passo della “Gaia Scienza”, F. Nietzsche individua il problema fondamentale causato dalla modernizzazione, e, più in particolare dalla sua dimensione più caratteristica: la secolarizzazione. Essendo quest’ultima un improvviso e violento “disincanto del mondo”⁶², tende inevitabilmente a dissacrare la realtà che circonda l’individuo, rendendo il mondo null’altro che una macchina senza senso alcuno. Per questo motivo esso appare, come argutamente definito da F. Nietzsche, “inumano”, ossia inadatto e incomprensibile per l’uomo, il quale si viene a trovare disperso senza una direzione, morale e spirituale, da seguire. Ma che cosa origina questo irrefrenabile “bisogno religioso”? Perché la religione, intesa come un insieme di norme morali e di risposte esistenziali, è così importante per l’essere umano? Ma soprattutto, perché lo spirito della Modernità, profondamente dinamico e innovatore, è capace di generare un tale vuoto?

Innanzitutto, più che una vera e propria serie di norme di comportamento, la religione ha sempre costituito, nei secoli, il fondamento filosofico capace di giustificare il diritto. Tant’è vero che è solo alla fine del XVIII secolo, in un ambiente già largamente secolarizzato, che si vedono nascere i diritti umani. Il problema di istituire diritti “inalienabili e irriducibili e [che] non derivavano la loro validità da altri diritti o leggi [...] l’uomo stesso ne era la fonte e il fine ultimo”⁶³ non si era mai posto prima di allora: è soltanto con il “disincanto del mondo” che si rende necessario formulare un diritto indipendente da considerazioni di tipo religioso. Prima di allora, in Europa, la morale Cristiana era considerata sufficiente a garantire determinati diritti. Tuttavia, come la storia ci ha insegnato, il fondamento dei diritti umani è di gran lunga meno stabile di una guida divina, avendo come base null’altro che l’uomo stesso, che, a differenza di una verità eterna quale quella teologica, è propenso al cambiamento, e, di conseguenza, all’instabilità⁶⁴.

Per di più, la graduale “eclissi del sacro”⁶⁵ che la società occidentale ha sperimentato nel corso dei secoli ha avuto, come conseguenza, la scomparsa di risposte considerate ovvie a domande di tipo esistenziale, quali il senso dell’universo e il problema della morte. La “morte di Dio”⁶⁶ ha

⁶¹ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 1977

⁶² L. PELLICANI, *Dalla Città sacra alla Città secolare*, cit.

⁶³ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ S. ACQUAVIVA/ R. STELLA, *Fine di un’ideologia: la Secolarizzazione*, cit.

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit.

irrimediabilmente trascinato con sé le certezze dell'uomo, andando a creare un enorme vuoto, che può essere colmato unicamente facendo affidamento alla fede in qualcosa di radicalmente diverso dall'uomo stesso.

La secolarizzazione non è però l'unica dimensione della Modernità irrimediabilmente conflittuale rispetto alla religione. Come precedentemente accennato, essa tende costantemente all'innovazione e al dinamismo, attuando una "distruzione creatrice"⁶⁷ capace di scuotere periodicamente la società dalle sue fondamenta. Tale scenario crea nell'individuo, che si trova solo in un mondo costantemente in movimento ed apparentemente incontrollabile, un senso di solitudine e disperazione, di fronte al quale le certezze fornite dalla religione, eterne ed immutabili, diventano come un'ancora di salvezza spirituale al quale egli si aggrappa ardentemente.

2.1 Il "bisogno d'infinito"

Ciò che accomuna tutti gli esseri umani, a prescindere da cultura, livello d'istruzione, posizione sociale o idee politiche, è la necessità permanente di fornire risposte che diano un significato coerente all'esistenza, e, soprattutto, ciò che li accomuna è la frustrazione scaturita dal dato di fatto che risposte a tali domande sono inarrivabili perfino per la mente più acuta. V. Mathieu chiama tale necessità "bisogno d'infinito"⁶⁸ e la sintetizza in modo alquanto efficace, definendolo come "non tollerare di non essere Dio"⁶⁹.

Sebbene tale bisogno sia permanentemente presente nell'esistenza di ciascun individuo, esso non rappresenta un problema in presenza di una forte credenza di tipo religioso: in questo caso "l'uomo può sperare di indiarci solo grazie a una specialissima "alleanza" con Dio medesimo che ci viene incontro"⁷⁰. Il problema della distanza con la divinità e dell'incomprensibilità della stessa viene risolto attraverso la convinzione che Dio sia costantemente dalla parte dell'individuo, pronto a guidarlo e sostenerlo. La situazione muta notevolmente in conseguenza del disincanto del mondo portato avanti dalla secolarizzazione; andando a scomparire qualsiasi sostegno metafisico alle convinzioni umane, l'unico modo per soddisfare il bisogno di infinito diventa "sperare di *essere lui* Dio"⁷¹, inglobando in sé tutto ciò che la divinità ha sempre rappresentato. Soltanto attraverso tale "artificio psicologico" è possibile fornire le risposte di cui l'uomo necessita: unicamente dopo aver trasferito il divino sulla terra è possibile dare un senso all'esistenza rinunciando alla religione.

⁶⁷ L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, cit.

⁶⁸ V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, cit., p. 192

⁶⁹ Ibidem

⁷⁰ Ibidem

⁷¹ Ibidem

Tuttavia, tale processo non è esente da conseguenze, dal momento che se “l’uomo non sopporta di non essere Dio, appena gli spieghi che il Dio delle religioni non c’è, non potrà che esigere di essere Dio lui stesso, e quindi, di rivoluzionare la natura attuale”.⁷² Dalla trasformazione esistenziale dell’uomo in divinità, non può che conseguire una concezione finalistica della storia e una visione totalitaria della vita. L’uomo, dopo essere diventato Dio, non può fare altro che pretendere di possedere gli strumenti e le conoscenze necessarie per la creazione del paradiso in terra, tant’è vero che Mathieu non esita ad affermare che “basterebbe togliere all’uomo la religione perché si sviluppi in lui lo spirito rivoluzionario”⁷³. L’uomo, diventato ora rivoluzionario, non può fare altro che “rovesciare il mondo rovesciato”⁷⁴ attraverso l’utilizzo della violenza e del terrore, distruggendo l’antico mondo per ricreare, dalle sue ceneri, il Paradiso in terra.

Tuttavia, è solo in una società secolarizzata che è possibile veder nascere il mito della rivoluzione, il quale “compare tardissimo nella storia dell’umanità”⁷⁵ e, più specificamente, compare in seguito al processo di secolarizzazione avvenuto in Europa Occidentale durante i secoli. Quale che sia il metodo attraverso il quale viene soddisfatto il “bisogno d’infinito”, ciò che pare evidente analizzando la storia delle rivoluzioni, è che esso è una costante nell’esistenza umana, con la quale è necessario confrontarsi e a cui bisogna dare una risposta, attraverso la religione o la rivoluzione.

2.2 Il Capitalismo come “distruzione creatrice”

Come già detto, la Modernità include, tra le altre sue caratteristiche, l’istituzionalizzazione del mutamento, ossia la considerazione del mutamento quale “un valore da perseguire metodicamente e instancabilmente”⁷⁶ e la razionalizzazione, intesa come “autoregolazione spontanea dell’economia, vale a dire la rivoluzione capitalistica”⁷⁷. Il capitalismo, appunto, per le sue caratteristiche di “sistema autoregolato di mercati che tende ad estendere la logica catallattica a tutti i processi distributivi”⁷⁸ e di sistema economico “autopropulsivo”⁷⁹ non può fare a meno di trovare le sue risorse nel mutamento stesso, unica fonte capace di assicurare un aumento costante dei profitti, derivato da un uguale sviluppo tecnologico. Tale *modo di produzione*, inoltre, non può funzionare senza una libera sincronizzazione tra la domanda e l’offerta. Ne consegue che esso tende ad espandere il principio

⁷² Ibidem

⁷³ Ibidem

⁷⁴ L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit.

⁷⁵ V. MATHIEU, *La speranza nella Rivoluzione*, cit., pp. 196-197

⁷⁶ L. PELLICANI, *Dalla Società chiusa alla Società aperta*, cit., p. 278

⁷⁷ Ibidem

⁷⁸ L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, cit., p. 12

⁷⁹ Ibidem

della domanda e dell'offerta a qualsiasi tipo di rapporto, procedendo quindi a *razionalizzare*, in senso economico, la società. Se, quindi, la razionalizzazione e il mutamento costituiscono la base del sistema capitalistico, non stupisce il fatto che esso sia il sistema economico più adatto alla Modernità, contribuendo ai valori che la costituiscono.

Ovviamente, l'espansione indeterminata del capitalismo, con la conseguente estensione della logica catallattica ad altri aspetti della società non è esente da effetti collaterali. Nutrendosi del continuo mutamento teso a massimizzare i profitti, e dalla continua espansione volta a conquistare nuovi mercati, l'opera del capitalismo costituisce una vera e propria "distruzione creatrice"⁸⁰ demolendo di volta in volta valori, credenze e persino bisogni per sostituirli con altri, completamente differenti, e talvolta antitetici a quelli precedenti. Le culture di volta in volta "aggredite" dalla cultura occidentale, a causa dell'espansione capitalistica, sono sempre state costrette a "rispondere in qualche modo alla sua sfida, pena la loro degradazione al rango di colonie"⁸¹ e, di tanto in tanto, e soprattutto in seno all'occidente, si è vista, nei secoli, la nascita di reazioni alla distruzione creatrice, che hanno preso, e continuano a prendere, la forma di rivoluzioni o movimenti gnostici con il chiaro obiettivo di mettere fine all'espansione del capitalismo⁸².

Non a caso, secondo A. Besançon, "la reazione reciproca della crisi religiosa e del pensiero scientifico e razionale moderno non ha portato [...] a una "visione centrale" ma piuttosto a uno scoppio di verità"⁸³ a sottolineare come la combinazione di rivoluzione capitalistica e secolarizzazione, tratti essenziali della modernità, rappresentino un problema di tipo culturale ed esistenziale per l'individuo che viene per la prima volta a contatto con essi. L'instabilità generata dal capitalismo, se unita all'eclissi del sacro portata avanti dal processo di secolarizzazione, non può che generare un senso di disperazione che si cerca in tutti i modi di colmare.

Anche alla luce di questa breve e superficiale analisi del capitalismo e della sua espansione, non può stupire il fatto che in una società profondamente "lavorata" dal capitalismo, gli individui cerchino di trovare un senso di comunità ed una stabilità ormai perduti, che la società occidentale, razionalizzata e dinamizzata dalla "distruzione creatrice" del capitalismo, non è capace di fornire. A questo punto, l'essere umano si attacca all'unico concetto che contiene il principio dell'immutabilità e della stabilità per eccellenza: l'idea di un Dio buono ed eterno. L'attaccamento alla religione fornisce allora

⁸⁰ Ibidem, p. 10

⁸¹ Ibidem

⁸² L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit.

⁸³ A. BESANÇON. *Le Origini intellettuali del Leninismo*, cit.

“l’anelito di *certezza* [...] l’anelito a *voler* possedere assolutamente qualcosa in modo saldo”⁸⁴ di cui l’uomo ha bisogno. Come si è già detto, tuttavia, se anche la secolarizzazione ha già radicalmente trasformato la società, allora non è più possibile ritrovare la stabilità perduta nella religione, e non resta altro da fare che buttarsi “al servizio della rivoluzione”⁸⁵, dal momento che “la speranza nella rivoluzione non è il semplice surrogato della speranza nella vita eterna, è la *medesima* speranza, secolarizzata”⁸⁶.

2.3. La secolarizzazione come “morte di Dio”

Avete sentito di quell’uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “cerco Dio! Cerco Dio!” – e poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “Si è forse perduto?” disse uno. “Si è smarrito come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” gridavano e ridevano in una gran confusione. L’uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “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? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all’ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l’intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov’è che si muove ora? Dov’è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all’indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli Dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli – chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un’azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. – A questo punto l’uomo folle tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch’essi tacevano

⁸⁴ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit.

⁸⁵ V. MATHIEU, *La Speranza nella Rivoluzione*, cit., p.196

⁸⁶ *Ibidem*

e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. “vengo troppo presto,” proseguì “non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest’azione è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane – *addirittura sono loro che l’hanno compiuta!*”. – Si racconta ancora che l’uomo abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: “Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?”.⁸⁷

Questo è forse il più celebre passo della “Gaia Scienza” di F. Nietzsche, ed è proprio a lui che dobbiamo l’interpretazione della secolarizzazione, o piuttosto del dramma della secolarizzazione, come “morte di Dio”. Egli, infatti, fu uno dei pochi pensatori del proprio tempo ad accorgersi del vuoto incolmabile lasciato dal “disincanto del mondo” che è il processo di secolarizzazione. Egli scrive, infatti, rivolgendosi all’uomo a lui contemporaneo, “verranno momenti in cui saprai che è infinito, e che non c’è niente di più spaventevole dell’infinito”⁸⁸ andando a cogliere il significato più profondo della morte di Dio, e il conseguente smarrimento dell’animo umano, che viene paragonato ad una nave che si imbarca “verso l’orizzonte dell’infinito” con la consapevolezza di non poter più fare ritorno.⁸⁹

A onor del vero, il primo a rendersi conto dei problemi che scaturiscono dalla “morte di Dio” non fu F. Nietzsche, bensì Hegel. La differenza tra i due intellettuali si esplicita però nella diversa *soluzione* fornita al dramma della secolarizzazione. Se Hegel offre come soluzione una filosofia della storia tesa a sostituire in tutto e per tutto l’esistenza della divinità, tanto da meritarsi l’appellativo di “ritardatore *par excellence*, stando al grandissimo tentativo che egli compì per persuaderci della divinità dell’esistenza, ricorrendo anche da ultimo all’aiuto del nostro sesto senso, <il senso storico>”⁹⁰, F. Nietzsche, come fa notare E. Voegelin⁹¹, si rende conto dell’impossibilità di sostituire il dio religioso con un dio secolare, e che è necessario, per l’uomo, constatata l’irreversibilità del processo di secolarizzazione, divenire Dio egli stesso per recuperare il senso di pienezza perduto. Ed è proprio nel celebre passo citato che si trova una sintesi del processo che porterà l’uomo secolarizzato

⁸⁷ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit., pp. 162-164

⁸⁸ *Ibidem*, p. 162

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ibidem*, p. 280

⁹¹ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit.

a superare sé stesso. È da premettere, tuttavia, come puntualizza H. Kelsen⁹², che è assolutamente inopportuno bollare la visione di Nietzsche come “religione secolare”, dal momento che essa scaturisce da una spinta completamente anti-metafisica e anti-religiosa. F. Nietzsche, infatti, lungi dall’ offrire come rimedio alla mancanza di religione un suo surrogato secolare, auspica per i “forti di spirito” una scienza che sia completamente “gaia”, ossia completamente libera da qualsiasi tipo di morale o costrizione⁹³, ma è ben consapevole che per gran parte degli uomini vivere in una tale condizione è impossibile, e comprende la tendenza verso il trasferimento del divino verso l’umano.

Analizzando il passo citato, ci si rende conto fin da subito che nessun termine è scelto a caso, e che F. Nietzsche, con il suo caratteristico simbolismo, è capace di offrire in forma di “parabola” una lucidissima analisi della secolarizzazione e delle conseguenze che scaturiscono da essa. Innanzitutto, ciò che colpisce all’inizio del discorso, è la figura del “folle” che accende una lanterna in pieno giorno, a rappresentare l’oscurità e lo smarrimento spirituale che avvolgono l’uomo in un ambiente secolarizzato, in cui non è possibile utilizzare alcuna morale o alcun dogma religioso come guida. Anche la scelta del mercato come ambientazione non è casuale, e non è un caso che l’autore scriva “poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio”⁹⁴. Abbiamo già descritto l’opera del mercato, inteso come “luogo in cui si incontrano la domanda e l’offerta”⁹⁵, in quanto “agente di secolarizzazione”⁹⁶ attraverso l’espansione della logica catallattica a tutti i processi produttivi. Ebbene, la scelta di F. Nietzsche di scegliere quale ambientazione un mercato rappresenta una chiara consapevolezza, da parte dell’autore, dell’attività silenziosamente e involontariamente “secolarizzante” svolta da chi pratica il commercio.

Molto più decisiva, però, è la presa di coscienza, da parte del “folle”, che l’umanità si è ormai trasformata in una società di “assassini”. Egli riconosce la secolarizzazione, quindi, non come un evento causato da fattori estranei alla società occidentale, ma come una causa dello sviluppo della società stessa. E forse ancor più importante è l’epilogo della storia, quando l’uomo, rendendosi conto della grandezza dell’atto compiuto, domanda retoricamente “non dobbiamo anche noi diventare dei, per apparire almeno degni di essa?”⁹⁷. A proposito di questa domanda, la risposta, secondo H. Kelsen, sarebbe del tutto negativa, affermando che “un ateo, convinto che non vi sia (o non possa esservi) un

⁹² H. KELSEN, *Religione secolare, una polemica contro l’interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come “nuove religioni”*, Raffaello Cortina, Milano 2014

⁹³ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit.

⁹⁴ Ibidem, p. 162

⁹⁵ L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, cit., p. 10

⁹⁶ Ibidem

⁹⁷ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit., p. 162

essere come Dio, non può pensare di essere egli stesso Dio”⁹⁸. Di tutt’altro parere è E. Voegelin, che invece vede in tale frase un invito *gnostico* all’uomo a diventare Dio egli stesso⁹⁹.

Ad ogni modo, quale che fosse l’intenzione di F. Nietzsche, se offrire una soluzione di tipo *gnostico* attraverso la trasformazione dell’uomo in Dio, come sostiene E. Voegelin, o semplicemente una constatazione dell’impossibilità di tale processo, come argomentato da H. Kelsen, ciò che conta è che egli comprese fin da subito quale sarebbe stata la tendenza dell’umanità in reazione alla secolarizzazione. Una volta constatata la “morte di Dio”, per l’uomo sarebbe stata troppo forte la tentazione di prendere il suo posto. Ed infatti è proprio con il maturare e con l’avanzare del processo di secolarizzazione, che si sono viste nascere e crescere le “religioni secolari”: movimenti tesi a trasferire l’essenza dell’infinito dal paradiso alla Terra, e la figura di Dio dal sovranaturale all’umano.

⁹⁸ H. KELSEN, *Religione secolare*, cit., p. 298

⁹⁹ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit.

3. Le religioni secolari

È necessario, a questo punto, individuare gli elementi caratteristici delle “religioni secolari”, ossia quei movimenti che, attraverso la loro spinta rivoluzionaria, tendono ad offrire ai propri membri un surrogato secolare della religione, fornendo in tal modo una soluzione a forse uno dei più grandi problemi dell’uomo moderno: la morte di Dio.

Dai *prophetae* dei movimenti millenaristici del Basso Medioevo sino ai rivoluzionari di professione del XX secolo troviamo in azione lo stesso protagonista: l’”intellettuale proletaroide” [...], che è *nella* società ma non fa parte *della* società e che, precisamente per questo, desidera ardentemente rivoluzionare *ab imis* il Macrocosmo nel quale vive come un alieno. E troviamo altresì lo stesso *pathos*: la nostalgia dell’unità perduta, il rifiuto radicale dell’esistente, la volontà di rovesciamento, il furore pantoclastico, il desiderio “ibristico” di trascendere la contingenza umana, l’aspirazione a un ordine di cose totalmente altro, l’odio per il denaro e per i suoi adoratori, l’indignazione di fronte a un mondo che trasuda ingiustizie da tutti i suoi pori. E troviamo altresì la stessa *Weltanschauung*, nella quale, in maniera tipica, la realtà è percepita come uno smisurato campo di battaglia dove è in atto uno scontro di significato cosmico-storico fra le potenze del Bene e quelle del Male, che si concluderà immancabilmente con il trionfo delle prime e la definitiva *rinovatio mundi*.¹⁰⁰

L. Pellicani individua tali caratteristiche quali fondanti l’esperienza di ogni tipo di rivoluzionarismo apparso in Occidente fin dal Basso Medioevo, esse sono comuni anche a tutti quei movimenti che assumono la forma di “religione secolare”. Tutte le religioni secolari, o “movimenti gnostici”, usando il lessico di E. Voegelin¹⁰¹, condividono una tendenza a vedere la struttura del mondo come “intrinsecamente deficiente”¹⁰² e inevitabilmente condannata alla rovina; allo stesso tempo, tuttavia, individuano la possibilità di salvazione del genere umano nel corso di un percorso storico, che necessita dell’intervento di una particolare classe sociale per avverarsi, la quale assume le sembianze di una “comunità redentrica”¹⁰³ sulle spalle della quale grava l’intero destino del mondo. Tale *comunità redentrica* assume, nel rivoluzionarismo gnostico, la funzione di “avanguardia illuminata”, con il compito di preparare la strada per l’avvento, inevitabile, del paradiso in terra profetizzato dall’ideologia.

¹⁰⁰ L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit., p. 25

¹⁰¹ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit.

¹⁰² *Ibidem*

¹⁰³ V. MATHIEU, *La Speranza nella Rivoluzione*, cit., p. 200

La classe sociale eletta, nello svolgere il ruolo che le è stato affidato dalla storia, deve necessariamente combattere una guerra senza quartiere contro le forze del male, che sono identificate, a seconda del movimento in questione, in una diversa razza o classe sociale, come scrive H. Arendt, “Poche ideologie sono sopravvissute alla dura concorrenza per la persuasione, e due hanno avuto il sopravvento su tutte le altre: l’una interpreta la storia come una lotta economica di classi, e l’altra vede in essa una lotta naturale di razze”.¹⁰⁴ Per costruire il “mondo nuovo”, è necessario, per il rivoluzionario gnostico, eliminare tutte le impurità da questo mondo in una spinta purificatrice.

Altro elemento caratterizzante le religioni secolari, è la tendenza, da parte del movimento o del partito che ne fa da portavoce, a “risacralizzare” la vita quotidiana, attraverso un graduale e continuo processo di politicizzazione di ogni aspetto dell’esistenza.¹⁰⁵ In questo modo, l’ideologia tende a sostituire in tutto e per tutto la religione tradizionale e a diventare, per dirla con Del Noce, “la riaffermazione della religione in un mondo ormai completamente secolarizzato”¹⁰⁶. Al culmine del processo di sacralizzazione, si otterrà il risultato per cui

L’ideologia si identifica con tutti i libri di filosofia, storia o economia; controlla indirettamente tutta la letteratura e tutte le arti; ha il diritto di rivedere tutte le altre scienze sociali e naturali i cui risultati non dovranno mai contraddirla; impronta il linguaggio quotidiano; informa di sé il corpo sociale e, per contro, il corpo sociale non esiste, in diritto, che per ricevere la propria forma dall’ideologia e per servirle da corpo.¹⁰⁷

Il movimento dominante, quindi, assume a quel punto le sembianze di un grande controllore, che attraverso l’arma dell’ideologia, è capace di plasmare il pensiero dei singoli individui, conformandoli in tutto e per tutto all’atteggiamento totalitario.

Il comunismo e il nazismo sono indubbiamente le ideologie che più hanno caratterizzato la storia dell’Europa nella prima metà del XX secolo. Esse sono riuscite, non senza l’aiuto di contingenze storiche favorevoli, a trasformarsi in veri e propri movimenti che, una volta saliti al potere, si sono lasciati alle spalle “uno smisurato cumulo di macerie materiali e morali e una ancor più smisurata scia di cadaveri”¹⁰⁸. Accanto a comunismo e nazismo va indubbiamente citato anche il fascismo in quanto movimento rivoluzionario di massa, il quale però, così come è stato definito un “totalitarismo

¹⁰⁴ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 222

¹⁰⁵ E. GENTILE, *Il culto del Littorio*, cit.

¹⁰⁶ A. DEL NOCE, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 181

¹⁰⁷ A. BESANÇON, *Le origini intellettuali del Leninismo*, cit., p. 3

¹⁰⁸ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler, i due volti del totalitarismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p.3

imperfetto”¹⁰⁹, allo stesso modo non può essere considerato una vera e propria religione secolare “perché nel suo codice genetico mancava la cosa essenziale: *l’idea della purificazione del mondo attraverso lo sterminio degli elementi corrotti e corruttori*”¹¹⁰.

Bisogna infatti essere attenti, come puntualizza H. Kelsen¹¹¹, a bollare qualunque tipo di filosofia sociale come surrogato secolare della religione. Possono essere considerati religioni secolari soltanto quei movimenti che, attraverso una violenta spinta risacralizzante, tendono a combattere il processo di secolarizzazione sostituendo in tutto e per tutto l’ideologia alla religione.

3.1 La costruzione del “Mondo Nuovo”

Uno degli elementi principali dello gnosticismo rivoluzionario è senza ombra di dubbio la convinzione che la Storia segua una traiettoria lineare e perfettamente prevedibile: tutto ciò che accade o che accadrà nel presente è, nel pensiero gnostico, indubbiamente necessario affinché sia stabilito sulla terra il “Mondo Nuovo”¹¹². Oltre a essere sicuro dell’inevitabilità di tale processo storico, il rivoluzionario gnostico è anche pienamente convinto che, insieme con l’avvento della Nuova Era a seguito della rivoluzione, tutti i problemi di questo mondo saranno risolti all’istante.

Ogni tipo di gnosticismo offre ai propri membri l’ideale di un Mondo assolutamente perfetto da costruire con l’arma della rivoluzione, ed è pronto a descriverlo in tutti i suoi dettagli; che esso sia “la società senza classi e senza Stato” o “il dominio della *Herrenrasse* sulle razze inferiori”¹¹³, il Mondo nuovo è presentato come l’avvento messianico della società perfetta, impossibile da evitare ed auspicabile in tutti i suoi aspetti. Il rivoluzionario, tuttavia, sebbene completamente consapevole dell’organizzazione della società sognata, è nello stesso momento impreparato quando si tratta di costruirla nei fatti. Perché si possa parlare di *rivoluzione*, infatti, è necessario che la realtà intera venga completamente *rovesciata*; tuttavia, dal momento che “fuori della realtà non c’è niente, quindi la proiezione può avvenire solo nell’”utopia””¹¹⁴, il rivoluzionario è assolutamente incapace di conoscere i mezzi atti al raggiungimento del proprio scopo, e l’unica strada che rimane da seguire è abbandonarsi, in uno slancio fideistico, alla dottrina offerta dal movimento rivoluzionario, che, a differenza dell’individuo, è percepito come l’unico conoscitore della realtà.

¹⁰⁹ Ibidem

¹¹⁰ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 135

¹¹¹ H. KELSEN, *Religione Secolare*, cit.

¹¹² E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit.

¹¹³ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 3

¹¹⁴ V. MATHIEU, *La speranza nella Rivoluzione*, cit., p. 53

Gettando un rapido sguardo alla dottrina marxista, è impossibile non notare come il comunismo “scientifico” pur definendosi *materialismo* sia, nella pratica, “un idealismo mascherato da materialismo. E questo perché Marx, non diversamente da Hegel, legge la drammatica odissea dell’umanità come un processo autopoietico provvidenzialmente orientato verso un *telos* a esso immanente”¹¹⁵. Non soltanto nel pensiero di K. Marx le “forze produttive” vengono descritte come autopropulsive e tendenti alla realizzazione della società perfetta senza il supporto di alcuna argomentazione di tipo realmente scientifico ma nel *Manifesto del Partito Comunista* egli si limita a descrivere la successione storica dei modi di produzione, senza porsi il problema di fornire una motivazione puramente causale di tale sviluppo, salvo poi decretare, sulla base di una descrizione, la morte imminente e necessaria del Capitalismo.¹¹⁶

A dispetto della propria “scientificità”, tuttavia, ciò che probabilmente più colpisce della dottrina marxista è la mancanza di un’effettiva idea di come debba essere amministrata la tanto agognata *società senza classi e senza stato*. Se da un lato il pensiero comunista, infatti, è costituito da una parte negativa organizzata fino ai minimi dettagli, e volta ad estirpare il Capitalismo fin dalle sue radici allo scopo di portarlo al crollo inevitabile, d’altro canto nulla è scritto su quale modo di produzione debba seguire a quello capitalistico. “Stando così le cose, non può sorprendere il fatto che, quando i bolscevichi si impossessarono della città del comando, sapevano solo una cosa: che, per edificare la società socialista, occorreva demolire pietra su pietra l’edificio del capitalismo”¹¹⁷. Ad ogni modo, ciò che importa ai fini del presente elaborato è che, di fatto, la *società senza classi e senza stato* presenta tutte le caratteristiche di un “paradiso in terra”: seppur non sappia in cosa consista nella realtà, il rivoluzionario gnostico è pronto a lottare e persino offrire la propria vita in nome del Mondo Nuovo.

Le cose non cambiano troppo se ci si sposta dal rivoluzionarismo comunista a quello nazista, “le *Weltanschauungen* di Lenin e Hitler erano molto simili: in esse il mondo era concepito come un pantano morale che doveva essere disinfestato attraverso una rivoluzione “sradicante””.¹¹⁸ Ritroviamo quindi alcuni degli elementi fondamentali dello gnosticismo rivoluzionario: la convinzione dell’intrinseca corruzione del mondo, e della necessità di una spinta purificatrice che prende la forma di una *rivoluzione*, ossia un rovesciamento del mondo. Il Mondo Nuovo promesso dal nazismo, tuttavia, non ha alcun punto in comune con la società comunista prevista da Marx, ma

¹¹⁵ L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, cit., p. 30

¹¹⁶ K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Meltemi, Sesto s. Giovanni, 1998

¹¹⁷ L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit., p. 547

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 584

consiste nell' "instaurazione di un "Regno Millenario""¹¹⁹ che vede il Terzo Reich come uno "Stato proiettato nell'eternità"¹²⁰

Il Fascismo italiano, a differenza del totalitarismo di tipo nazista o di tipo comunista, non gode di alcun sostrato filosofico e ideologico nel senso forte del termine, e sebbene esso sia basato su "una concezione della politica e più in generale della vita di tipo mistico"¹²¹, è da sottolineare "che nella sua posizione [di B. Mussolini] e in quella dei primi *Fasci di combattimento* [...] un esasperato patriottismo di tipo nazionalistico si sposasse a una confusa ma viva istanza rinnovatrice sul piano politico-sociale, di derivazione, appunto, sindacalista-rivoluzionaria."¹²². In ogni caso, ciò che accomuna il fascismo, quantomeno il *fascismo-movimento*, che va attentamente distinto dal *fascismo-regime*, il quale "istituzionalizzò una "lunga NEP"¹²³ è sicuramente l'idea di *progresso* e la fiducia nell'avvenire storico, nel quale il Movimento è visto come l'unica forza in grado di annientare la borghesia occidentale, fonte della corruzione del mondo moderno.

Quali che siano le caratteristiche del Mondo Nuovo descritto dai differenti movimenti rivoluzionari, esso è sempre presente come una costante del pensiero ideologico, ed è sempre descritto come la meta finale di un processo storico che vede gli attivisti gnostici come protagonisti ed artefici della "necessità della Storia".

3.2 L' "Uomo Nuovo" e la purificazione

Nella visione gnostica della realtà, perché sia possibile il passaggio dal mondo presente al Nuovo Mondo, è parimenti necessario che il rivoluzionario trascenda la propria esistenza umana per diventare qualcosa di diverso: l'"uomo nuovo" artefice del cambiamento radicale del mondo. Infatti, ciò che accomuna tutti gli gnosticismi rivoluzionari fin dalla loro origine è

l'idea [che] in seguito dominò i movimenti settari del Rinascimento e della Riforma: i loro capi erano paracleti posseduti dallo spirito di Dio e i loro seguaci erano gli *homines novi o spirituales*. La concezione dantesca di un *dux* del nuovo regno riemerse nel periodo del nazionalsocialismo e del fascismo. C'è tutta una produzione letteraria tedesca e italiana nella quale Hitler e Mussolini sono talvolta esaltati come i capi preannunciati da Dante.¹²⁴

¹¹⁹ Ibidem, p. 613

¹²⁰ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 100

¹²¹ R. DE FELICE, *Fascismo*, Le Lettere, Firenze 2013, p.66

¹²² Ibidem, p. 68

¹²³ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 109

¹²⁴ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit., p. 20

Il rivoluzionario gnostico, quindi, percepisce sé stesso e i propri compagni come una élite illuminata che, in virtù della propria superiorità, che sia essa fisica, morale o basata su una precisa conoscenza, è destinata a guidare il destino dell'umanità verso la costruzione del Mondo Nuovo. Se per i movimenti settari del Basso Medioevo e del Rinascimento, tuttavia, è possibile considerarsi pervasi dallo spirito di Dio senza troppe difficoltà, tale investimento divino diventa incredibilmente più difficile nell'epoca della secolarizzazione. In un tale frangente, in effetti, il rivoluzionario deve trovare dentro di sé la sorgente della “trasformazione” che lo porterà ad avvicinarsi a Dio, o, come si è già detto, diventare *egli stesso* Dio.¹²⁵ Infatti, E. Voegelin scrive

Nel periodo della Secolarizzazione i capi non potevano più essere presentati come paracleti posseduti da Dio. Alla fine del secolo XVIII un nuovo simbolo, quello del “superuomo”, comincia a prendere il posto delle vecchie categorie settarie. L'espressione – coniata da Goethe nel *Faust* – è usata nel secolo XIX da Marx e Nietzsche per caratterizzare l'uomo nuovo del Terzo Regno. Il processo mediante il quale si crea il superuomo è molto simile al movimento dello spirito per cui i vecchi settari facevano entrare in sé stessi la sostanza di Dio e si trasformavano in uomini divinizzati. Dio è concepito dai settari secolarizzati come una proiezione della sostanza dell'anima umana nella vastità illusoria dell'“aldilà”. Mediante l'analisi psicologica quest'illusione può essere dissipata e “Dio” può essere ricondotto dall'aldilà dell'anima, dalla quale è scaturito. Dissipando l'illusione, la sostanza divina viene reincorporata nell'uomo e l'uomo diventa superuomo. L'atto per cui Dio è ricondotto nell'uomo determina, come nel caso dei vecchi settari, la creazione di un tipo umano che afferma la propria esistenza al di fuori di ogni condizionamento di obbligazioni e vincoli istituzionali. Fra i tipi principali del superuomo possiamo distinguere [...] il superuomo comunista di Marx e il superuomo dionisiaco di Nietzsche.¹²⁶

La trasformazione dell'uomo in superuomo, quindi, tipica non soltanto del Marxismo, ma anche e forse soprattutto nel Nazismo e nel Fascismo, su basi differenti, altro non è che la *versione secolarizzata* del paracleteo gnostico religioso del Basso Medioevo.

Più in particolare, il superuomo nazista è tale in quanto appartenente alla “Herrenrasse”¹²⁷, ed è quindi ritenuto superiore su una doppia base: da un lato in quanto ariano, dall'altro in quanto aderente al partito nazionalsocialista, unico partito che detiene la verità sul destino del mondo e sul fine dell'umanità. Addirittura, nel pensiero di A. Hitler, il nazista non si limita ad essere semplicemente

¹²⁵ V. METHIEU, *La speranza nella Rivoluzione*, cit.

¹²⁶ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit., p. 21

¹²⁷ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 92

un “superuomo”, ma egli arrivò perfino ad affermare che “l’uomo sta diventando Dio: questo è il fatto puro e semplice. *L’Uomo è Dio in formazione.*”¹²⁸

Nella dottrina marxista, allo stesso modo, l’uomo non è definito in quanto individuo, ma “l’uomo non è che storia e particolarmente, storia dei mezzi di produzione”¹²⁹ essendo l’uomo in tale visione limitato ai propri rapporti economici e sociali, esso è inevitabilmente destinato ad evolvere con lo svilupparsi degli stessi. Con la stessa facilità e spontaneità con la quale il comunismo sostituirà il capitalismo all’apice del suo sviluppo, parimenti, con il mutamento essenziale dei rapporti sociali, si assisterà ad un cambiamento radicale dell’uomo stesso, ormai adattatosi al nuovo tipo di organizzazione economica.

Forse ancor più evidente è il mito dell’uomo nuovo nell’ideologia fascista, che si intravede già nel *Manifesto del futurismo* di F. T. Marinetti, che, seppur non costituisca un documento ufficiale del pensiero fascista, sottolinea l’amore per il progresso, per il patriottismo e per la guerra che verrà poi assimilato dal movimento di B. Mussolini. Il regime fascista, ben prima del nazionalsocialismo utilizzò come strumento di propaganda il “culto del capo” o del *dux*, come veniva comunemente chiamato. L’idolatria smodata per il leader del movimento è direttamente collegata al mito dell’Uomo Nuovo: il capo è visto come l’esemplare più vicino alla perfezione di uomo del futuro.¹³⁰ E. Gentile descrive il culto del capo nell’Italia fascista ricordando alcune delle frasi comunemente dette ai giovani fascisti per incitarli: “Tutto quello che il Duce afferma, è vero. La parola del Duce non si discute [...] Dopo il “Credo” in Dio recita, ogni mattina, il “Credo” in Mussolini”¹³¹. E questo perché il capo, nel fascismo italiano, è visto come un essere superiore rispetto all’uomo comune.

Ciò che ossessiona lo gnostico rivoluzionario, oramai diventato “superuomo”, però, è il concetto di “purezza”, e la conseguente necessità di estraniarsi dalle altre classi sociali al fine di affermare la propria superiorità. Egli, inoltre, ritiene che sia necessario “sottoporsi a una disciplina severissima, sino a trasformarsi in un “asceta””¹³². Quindi, l’uccisione sistematica degli elementi impuri della società non è un elemento contingente, ma è alla base della sua visione pantoclastica. L’unico modo per creare il Nuovo Mondo e affermare la superiorità dell’uomo nuovo è *liberare la società dagli elementi impuri che la infestano*. Non a caso, “il lessico di Lenin, esattamente come il lessico di Hitler, è quello della parassitologia: il mondo è descritto come un pantano infestato da “insetti nocivi” – “pulci”, “cimici”, “vampiri”, “ragni velenosi”, “sanguisughe””¹³³ a rappresentare le classi o le razze

¹²⁸ H. RAUSCHNING, *Così parlò Hitler*, Cosmopolita, Roma 1944, p. 225

¹²⁹ A. CAMUS, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Bergamo 2016, p. 218

¹³⁰ E. VOEGELIN, *Il mito del Mondo Nuovo*, cit.,

¹³¹ E. GENTILE, *Il culto del Littorio*, cit., p. 113

¹³² L. PELLICANI, *La Società dei Giusti*, cit., p. 197

¹³³ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 39

“impure” come l’elemento da eliminare fisicamente allo scopo di rivoluzionare la società. Non può quindi sorprendere H. Arendt quando afferma che “i campi di concentramento sono l’istituzione più conseguente del regime totalitario”¹³⁴ e che le misure adottate in essi sono “intese a trattare gli uomini come se non fossero mai esistiti”¹³⁵. L’universo concentrazionario è quindi un elemento fondamentale del totalitarismo, diventando lo strumento chiave per il raggiungimento dei fini rivoluzionari, tra l’altro giustificati e garantiti dalle leggi della Storia, per cui “la liquidazione veniva inquadrata in un processo storico in cui si faceva o subiva quel che, secondo leggi immutabili, doveva assolutamente verificarsi”¹³⁶.

Anche in questo caso troviamo una differenza fondamentale nel fascismo italiano, “Mussolini espresse una volta l’opinione che si era fascisti se si era “relativisti”, un’opinione da cui i suoi colleghi tedeschi non riuscirono mai completamente a guarirlo”¹³⁷. Tale relativismo lo si trova non soltanto nel diverso modo di intendere l’ideologia nel movimento fascista, ma anche e soprattutto nell’assenza della “visione gnostico-manichea della rivoluzione – la rivoluzione come purificazione del mondo attraverso l’annientamento sanguinoso della “massa illica” responsabile della corruzione generale -, presente sia nel comunismo che dal nazionalsocialismo, fu completamente estranea al fascismo”¹³⁸.

I concetti di “uomo nuovo” e di purificazione, in ogni caso, sono fondamentali per comprendere la religiosità dei movimenti totalitari: solo se si comprende l’importanza di tali concetti nelle ideologie nazista e comunista, si può comprendere la società totalitaria che ne scaturisce. Ad esempio, solo se si conosce il programma pantoclastico contenuto nella dottrina nazista si può capire il senso “razionale” della *soluzione finale*: investire un’enorme quantità di risorse nello sterminio di migliaia di ebrei nel periodo culminante della guerra mondiale può sembrare una scelta totalmente irrazionale, nonché estremamente crudele. Ma nella visione nazista, lo sterminio degli ebrei è l’unico modo per salvare il mondo dalla “congiura internazionale giudaica” che lo infesta.

3.3 La sacralizzazione della politica

Una volta saliti al potere, l’obiettivo principale dei movimenti gnostici è quello di soppiantare la religione preesistente con un sistema di valori e credenze completamente differente, quindi far sì che

¹³⁴ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 604

¹³⁵ *Ibidem*, p. 606

¹³⁶ *Ibidem*, p. 483

¹³⁷ *Ibidem*, p. 235

¹³⁸ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 138

la *religione secolare* vada a costituire in tutto e per tutto la fede della popolazione, questo è uno dei passi necessari per la creazione della “società dei giusti”. Infatti,

Il pensiero democratico totalitario [...] si basa sull’asserzione di una sola e assoluta verità politica. Esso può essere definito messianismo politico in quanto postula un insieme di cose preordinato, armonioso e perfetto, verso il quale gli uomini sono irresistibilmente spinti e al quale devono necessariamente giungere, e riconosce infine un solo piano di esistenza, la politica. Tale orientamento estende l’ambito della politica fino ad abbracciare l’intera sfera dell’esistenza umana; considera tutti i pensieri e le azioni umane dotati di significato sociale, e quindi inclusi nell’orbita delle azioni politiche. Le sue opinioni politiche non sono un insieme di precetti dogmatici o un corpo di espedienti applicabili a un particolare ramo dell’attività umana. Esse sono parte integrale di una filosofia omnicomprensiva e coerente. La politica viene definita come l’arte di applicare questa filosofia all’organizzazione della società e il fine ultimo della politica si raggiunge solo quando tale filosofia regna suprema su tutti i settori della vita.¹³⁹

Per fare in modo che la dottrina del movimento diventi la religione ufficiale della società, è necessario che la popolazione intera sieda in una permanente assemblea politica, e tale “tattica” è stata utilizzata dal messianismo politico fin dalla Rivoluzione Francese¹⁴⁰.

Tuttavia, è con i totalitarismi del XX secolo che, attraverso lo strumento della propaganda, tale aspirazione viene completamente soddisfatta. “La propaganda totalitaria ha perfezionato la tecnica, propria della scientificità ideologica, di dare alle proprie affermazioni la forma di predizioni, portando al massimo l’efficienza del metodo e l’assurdità del contenuto, perché dal punto di vista demagogico non c’è modo migliore, per evitare la discussione, che svincolare un argomento dal controllo del presente dicendo che soltanto il futuro può rivelarne i meriti”¹⁴¹. La propaganda diventa quindi lo strumento prediletto per l’indottrinamento delle masse, il quale non si limita a sussistere in una rassegnazione o un’accettazione passiva dello status quo, ma in una vera e propria mobilitazione permanente: obiettivo della propaganda è trasformare l’intera popolazione in un “esercito gnostico”. Sarebbe giusto il caso di ricordare che il termine stesso “propaganda” “deriva dalla locuzione latina *de propaganda Fide*, vale a dire nasce proprio in un contesto religioso”¹⁴², il fatto che tale termine

¹³⁹ J. L. TALMON, *Le origini della Democrazia Totalitaria*, cit., p. 8

¹⁴⁰ *Ibidem*

¹⁴¹ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 478

¹⁴² D. FISICHELLA, *Analisi del Totalitarismo*, cit., p. 195

sia stato poi applicato ai regimi totalitari, non fa che accentuare il significato “religioso” che tali movimenti pretendevano di assumere.

Il fascismo italiano è forse il movimento che per primo ha utilizzato tali strumenti a proprio vantaggio. E. Gentile ha dedicato un intero volume allo studio della *sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*¹⁴³. La storia del mondo, nel regime fascista, veniva presentata come una “storia sacra narrante l’origine e l’avvento della religione fascista, progressivamente rivelata attraverso gli atti e le parole del suo profeta, messia e fondatore”.¹⁴⁴ E ciò veniva attuato, nella pratica, attraverso mostre, eventi, trasmissioni radiofoniche e quant’altro, ma la propaganda fascista aveva un solo e unico obiettivo: soppiantare gradualmente la religione.

Tali strumenti sono stati poi riutilizzati, forse anche con più successo, dai totalitarismi nazista e comunista, andando a creare società completamente pervase dall’ideologia rivoluzionaria, e completamente estraniare dal mondo esterno.

Prima di conquistare il potere e di creare un mondo conforme alle loro dottrine, i movimenti totalitari evocano un mondo menzognero di coerenza che meglio della realtà risponde ai bisogni della mente umana e in cui, mercé l’immaginazione, le masse sradicate possono sentirsi a proprio agio ed evitare gli incessanti colpi che la vita e le esperienze reali infliggono agli uomini e alle loro aspettative. Prima di poter tirare intorno a sé una cortina di ferro per impedire che il più lieve rumore esterno turbi la spaventosa quiete di un mondo interamente immaginario, essi possiedono già, grazie alla loro propaganda, la forza di segregare le masse dal mondo reale. Gli unici segni che questo riesce ancora a far pervenire alle masse, che ogni sventura rende più credule, sono, per così dire, le sue lacune, le questioni che non desidera discutere pubblicamente, le voci che non osa contraddire perché toccano, sia pure in modo esagerato e deformato, qualche punto dolente.¹⁴⁵

¹⁴³ E. GENTILE, *Il culto del Littorio*, cit.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 197

¹⁴⁵ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 488

Conclusioni

Si è visto come i movimenti totalitari del XX secolo, piuttosto che essere definiti come un'alternativa alla modernizzazione di tipo occidentale, rappresentino una delle tante "reazioni zelote" nate in seno all'Occidente allo scopo di sopprimere o arrestare lo sviluppo della "società moderna", e, in particolare, come abbiano sostituito il primato dell'ideologia al principio di secolarizzazione, l'idea della "volontà generale" all'individualismo e, forse il colpo più duro inflitto alla modernità, abbiano combattuto una violenta ed amara lotta contro il Capitalismo, ergo, il libero mercato, sopprimendo la proprietà privata e accentrando nello Stato il monopolio dei mezzi di produzione, ovvero le "sorgenti della vita"¹⁴⁶

C'è da dire che i risultati raggiunti dal nazismo e dal comunismo, in termini di assoggettamento della popolazione, sono stati di gran lunga maggiori rispetto a quelli delle società antiche a noi conosciute, ovvero, grazie ad un utilizzo sistematico di propaganda e terrore, che costituiscono "le due facce di una stessa medaglia"¹⁴⁷, sono riusciti a creare società ben più vicine all'idealtipo della "società chiusa" di quanto non lo fossero realtà storiche molto più antiche. E questo perché le religioni secolari del secolo scorso sono state in grado di avvalersi degli strumenti tecnologici sviluppati dalla società moderna al fine di combatterla, e grazie ad essi, sono state in grado di creare una mobilitazione di massa impensabile per i movimenti rivoluzionari ad esse precedenti.

Le ideologie, "ismi che per la soddisfazione dei loro aderenti possono spiegare ogni cosa e ogni avvenimento facendoli derivare da una singola premessa"¹⁴⁸, diventano, in un regime totalitario, non solo il punto di riferimento al quale la legge e la morale di un popolo devono conformarsi, ma addirittura "esse ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà."¹⁴⁹. Rifacendosi all'ideologia, un movimento gnostico è capace di plasmare a suo piacimento le credenze e i valori delle masse, creando in effetti un universo completamente separato dalla realtà in cui le azioni del partito vengono sempre e comunque percepite come perfettamente logiche, sommamente giuste e indubbiamente necessarie. Il movimento, tuttavia, non si limita ad utilizzare l'ideologia per i propri scopi, ma impone un'osservanza severa e religiosa di tutti i precetti forniti dalla dottrina, che va a diventare la *religione secolare* dell'intera società. I

¹⁴⁶ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 51

¹⁴⁷ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 471

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 641

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 645

processi dell'epoca stalinista forniscono un esempio lampante della *religiosità* attribuita all'ideologia dei movimenti gnostici:

Simili ai processi dell'Inquisizione, essi ribadiscono l'ortodossia mettendo in luce le eresie. In questa religione a sfondo storico dell'azione, l'ortodossia riguarda l'interpretazione degli avvenimenti passati e futuri, e le eresie si confondono con deviazioni, mancanze disciplinari o errori di comportamento. Perché tale religione non sa cosa siano vita interiore, purezza d'animo o buone intenzioni, qualsiasi deviazione di fatto è eresia e contemporaneamente scisma.¹⁵⁰

Con l'ideologia che diventa *religione secolare* e che per di più viene imposta violentemente alla popolazione, risulta ovvia la spinta *risacralizzante* dei movimenti totalitari, che in questo modo eliminano qualunque traccia di secolarizzazione, andando sì a rinnegare qualunque religione di tipo tradizionale, ma per poi sostituire ad essa una dottrina secolare che presenta le stesse caratteristiche di infallibilità ed escatologia, e che viene celebrata con una serie di liturgie in tutto e per tutto analoghe a quelle della fede rimpiazzata.

Caratteristica peculiare, tuttavia, è la “pretesa dei movimenti totalitari di aver abolito la separazione fra vita pubblica e privata ristabilendo una misteriosa totalità irrazionale nell'uomo”¹⁵¹, vale a dire, una delle grandi lotte dei movimenti gnostici è la lotta contro l'individualismo, principio cardine della società moderna. Appellandosi al principio della “volontà generale”, essi concepiscono la democrazia non come confronto fra interessi e valori al fine del raggiungimento del compromesso, ma come l'applicazione inflessibile e diretta dei principi dettati dalla dottrina dominante. Il movimento gnostico, come già detto, considera un errore o addirittura un'eresia qualunque allontanamento dall'ideologia, la quale costituisce l'unica verità da seguire in ogni caso.

In un siffatto contesto, la libertà individuale diventa un ostacolo da superare per raggiungere i fini stabiliti dal partito e promessi dall'ideologia, quindi, il movimento totalitario non esita a cancellare ogni traccia della “libertà dei moderni”, basata sul libero arbitrio e sul godimento dell'indipendenza privata¹⁵², per sostituirla con la “libertà degli antichi”, basata sull'asservimento dell'individuo alla totalità dell'insieme¹⁵³.

¹⁵⁰ R. ARON, *L'Oppio degli intellettuali*, cit., p. 125

¹⁵¹ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 465

¹⁵² L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, cit., p. 131

¹⁵³ *Ibidem*

Ma forse la guerra decisiva che i movimenti totalitari del XX secolo hanno combattuto è quella contro l'elemento fondamentale della Modernità: il Capitalismo. Tale guerra non è stata assolutamente una prerogativa dello gnosticismo di tipo comunista, sebbene esso sia probabilmente la religione secolare che più enfatizza la lotta continua contro il Capitale. Invece, sia il nazionalsocialismo che il fascismo nascono come movimenti dichiaratamente anticapitalistici, e addirittura “gli industriali che avevano finanziato Hitler si videro ingannati”¹⁵⁴ e questo perché “l’obiettivo di Hitler era “il controllo dell’economia: ossia la subordinazione dell’economia alla guida del partito nazionalsocialista””¹⁵⁵, e tale obiettivo non fu mancato dal regime nazista, quando, allo scoppio della seconda guerra mondiale, “i salari, i prezzi e l’allocazione delle risorse furono sottratti al mercato”¹⁵⁶. Ciò non fu una contingenza dovuta alla necessità della guerra, ma la lotta contro il capitalismo era già apertamente dichiarata nella dottrina del nazionalsocialismo, e la stessa persecuzione degli ebrei diventava, nell’ottica di Hitler, una lotta contro il “giudaismo finanziario internazionale”¹⁵⁷

È vero che il fascismo, nonostante si dichiarasse totalitario con la celebre frase “Tutto nello Stato. Niente fuori dello Stato. Niente contro lo Stato.” Di fatto non arrivò mai ad un monopolio statale dell’economia, e tanto meno all’abolizione della proprietà privata. Tuttavia, come sempre nell’analisi del fascismo, è necessario tenere a mente la fondamentale distinzione fra *fascismo-regime* e *fascismo-movimento*. Il primo limitato dai contropoteri esistenti nell’Italia del ‘900, ovvero “la Monarchia, la Chiesa e il Capitale”¹⁵⁸, il secondo puro nei suoi ideali, e profondamente rivoluzionario e anticapitalista. Tant’è vero che “Mussolini aveva proclamato essere lo Stato fascista uno “Stato totalitario” che rivendicava “a sé anche il campo dell’economia”¹⁵⁹, e, soprattutto, bisogna ricordare che il fascismo nasce come un movimento socialista-rivoluzionario¹⁶⁰ che proclama la propria come una lotta contro la borghesia, definita come “il nemico n°1 della rivoluzione fascista”¹⁶¹. Quindi, seppure il *fascismo-regime* non arrivò mai ad una vera e propria lotta contro il Capitale, alla pari del comunismo, è indiscutibile il fatto che la lotta al mercato libero costituisse uno dei punti principali del *fascismo-movimento*.

¹⁵⁴ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 440

¹⁵⁵ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 74

¹⁵⁶ *Ibidem*

¹⁵⁷ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, cit., p. 482

¹⁵⁸ L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 109

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 110

¹⁶⁰ R. DE FELICE, *Fascismo*, cit.

¹⁶¹ E. DE SULIS (a cura di), *processo alla borghesia*, Edizioni Di Roma, Roma 1939, in L. PELLICANI, *Lenin e Hitler*, cit., p. 113

Si è visto quindi come sia il comunismo che il nazionalsocialismo contengano tutti i tratti tipici di *religioni secolari*: idolatria della Storia; infallibilità del partito; ideologia totalitaria volta a spiegare il significato del mondo e il suo fine; mito di un Mondo Nuovo; ossessione con la purificazione; lotta contro il Capitalismo; spinta risacralizzante volta a sostituire la religione con l'ideologia.

Per tutte queste caratteristiche, essi si presentano come movimenti gnostici rivoluzionari, rappresentano una violenta reazione contro gli aspetti caratteristici della Modernità, dinamica e individualista. Essi nascono e si sviluppano con il dichiarato obiettivo di mettere fine alla “distruzione creatrice” portata avanti dal sistema capitalistico, e perseguono tale obiettivo con una violenta spinta pantoclastica, distruggendo quanto creato dalla società occidentale per il raggiungimento del fine ultimo: l'edificazione del Mondo Nuovo.

Il fascismo, invece, non può essere annoverato a pieno diritto nella categoria delle “religioni secolari” per due motivi essenziali: innanzitutto, esso manca della spinta purificatrice caratterizzante il comunismo ed il fascismo, dal momento che in esso non esiste l'idea pantoclastica della costruzione del Mondo Nuovo sulle ceneri di quello presente. In secondo luogo, esso non costituisce un vero e proprio movimento gnostico anche per la mancata congruenza fra *fascismo-regime* e *fascismo-movimento*, se troviamo tutti gli elementi del rivoluzionarismo gnostico nel secondo, il primo ha dovuto arrestare la propria “spinta rivoluzionaria” arrivando a compromessi con poteri preesistenti: il fascismo italiano non arrivò mai a detenere il completo controllo dello Stato e della società civile, a differenza del comunismo e del nazismo.

Sebbene nazismo, comunismo e fascismo rappresentino forse le più violente reazioni che la società moderna abbia mai incontrato sul suo cammino, è opportuno ricordare che esse non sono state le prime, né ci sono indizi che lascino intendere che possano costituire l'ultimo tentativo di distruggere la società occidentale. Di sicuro è possibile citare altri tipi di violente reazioni contro il mondo occidentale e contro la secolarizzazione, per fare un esempio, la Riforma Protestante, descritta da F. Nietzsche come una vera e propria “reazione zelota” contro la Modernità. Tant'è vero che

Il Rinascimento italiano aveva accolto in sé tutte le forze positive alle quali si deve la cultura moderna: vale a dire emancipazione del pensiero, disprezzo per l'autorità, vittoria dell'istruzione sulla schiatta, entusiasmo per la scienza e per il passato scientifico dell'umanità, liberazione dell'individuo, [...] la Riforma tedesca si pose come energica protesta di spiriti arretrati, non ancora sazi della visione medievale del mondo.¹⁶²

¹⁶² F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, Mondadori, Milano 1970, in L. PELLICANI, *La Genesi del Capitalismo e le Origini della Modernità*, p. 139

Probabilmente neanche la Riforma fu la prima reazione alla cultura occidentale, ma di fatto è stata una delle più violente reazioni che l'occidente abbia mai sperimentato, e sicuramente anche una di quelle che più hanno modificato l'assetto politico europeo.

Si potrebbe continuare la lista di movimenti gnostici descrivendo il caso puritano in Gran Bretagna, da alcuni riconosciuto come il caso più lampante di gnosticismo rivoluzionario che l'Occidente abbia mai visto¹⁶³, ma ciò non attiene allo scopo del presente elaborato. Ciò che è rilevante è che in seno alla Modernità sono sempre esistite reazioni volte a restaurare modelli di società affini alla “società antica”.

Il fattore scatenante dietro tali movimenti, tuttavia, è da cercare all'interno della Modernità stessa, società incredibilmente dinamica e secolarizzata, che, attraverso la sua arma più potente, il libero mercato e la “distruzione creatrice” del Capitalismo, tende a demolire le culture che vengono in contatto con essa e a creare negli individui un senso di disorientamento e disperazione. Dopo la sconfitta storica dei totalitarismi del XX secolo, gli eventi degli ultimi anni fanno pensare ad un “passaggio di testimone” verso un altro tipo di rivoluzionarismo: il fondamentalismo islamico. Così come il comunismo, il nazismo e il fascismo si ribellavano all'inesorabile avanzata del Capitalismo, allo stesso modo il fondamentalismo religioso odierno combatte una violenta guerra contro lo stesso sistema di valori: la Modernità, percepita come fonte della corruzione del mondo e sorgente di tutti i mali.

¹⁶³ E. VOEGELIN, *La nuova Scienza Politica*, cit. e V. MATHIEU, *La speranza nella Rivoluzione*, cit.

Bibliografia

- Aron Raymond, *l'oppio degli intellettuali*, Ideazione, Roma 1998;
- Arendt, Hannah, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009
- Acquaviva Sabino - Stella Renato, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Città di Castello 1989
- Besançon Alain, *Le origini intellettuali del leninismo*, Sansoni, Firenze 1978;
- Campa Riccardo, *La rivincita del paganesimo, una teoria della modernità*, Deleyva, Roma 2013,
- Camus Albert, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Bergamo 2016
- De Felice Renzo, *Fascismo*, Le Lettere, Firenze 2013
- Del Noce Augusto, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Roma 1978;
- Fisichella Domenico, *Analisi del totalitarismo*, G. d'Anna, Messina-Firenze 1976;
- Gentile Emilio, *Il culto del littorio*, Laterza, Bari 1993;
- Kelsen Hans, *Religione secolare, una polemica contro l'interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, Raffaello Cortina, Milano 2014
- Marx Karl – Engels Friedrich, *Manifesto del partito comunista*, Meltemi, Sesto s. Giovanni, 1998
- Mathieu Vittorio, *la speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972
- Nietzsche Friedrich, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 1977
- Pellicani Luciano, *Dalla città sacra alla città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011;
- Pellicani Luciano, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002
- Pellicani Luciano, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013
- Pellicani Luciano, *La società dei Giusti, parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012;
- Pellicani Luciano, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
- Pellicani Luciano, *Lenin e Hitler, i due volti del totalitarismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009
- Rauschnig Hermann, *Così parlò Hitler*, Cosmopolita, Roma 1944

- Rémond René, *La secolarizzazione, Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1998
- Robbins Lionel, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1953
- Talmon Jacob Leib, *Le Origini della Democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967
- Voegelin Eric, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990
- Voegelin, Eric, *La nuova Scienza Politica*, Borla, Roma 1999;

Summary

Secular religions: the totalitarian movements of the 20th century as reactions against the Western Modernity

This work analyses the totalitarian movements of the 20th century in their relationship with Western culture. It is argued that Communism, Nazism and Fascism, do not represent at all, as stated by many authors, an alternative to the Western modernity, and not even the final stage of the process of secularization. In fact, this dissertation tries to demonstrate that those movements emerged as violent and destructive reactions against Western society, and that totalitarian movements try, through a deep process of “sacralisation of politics”, to fight against secularization, one of the most characterizing elements of Modernity. For this reason, totalitarian movements are also named “secular religions”, due to their attempt to transfer the holiness of religion into politics, and due to their assumption of the infallibility of Ideology, which becomes the only Truth to be followed in any situation.

If secularization is one of the main features of a modern society, such a struggle to substitute politics to traditional religions is totally incompatible to the spirit of Modernity: in a “Modern society” there is a clear division between the public and the private spheres of an individual’s life, which disappears when an ideology becomes able to regulate the existences of people in the most private and intimate aspects.

This document assumes R. Aron’s definition of “secular religions” as those movements characterized by an assumed infallibility of the Party, by a supposed aprioristic knowledge of History, which is seen as a linear path leading to the “perfect society” constructed by Ideology and, perhaps the feature most characterizing them, by an irrational faith in the movement asked to its adherent, who tend to justify any decision taken by the Party in order to reach the final aim: building the desired society, seen as Heaven on Earth.

It is also referred to totalitarianisms as “gnostic movements”. Gnosis is a particular doctrine grown inside Christianity which sees world as an eternal battlefield where the forces of Good fight against the forces of Evil with the aim of eradicating every form of impurity and of creating a completely New World. Similarly, totalitarian movements try to purify society through the physical elimination of impure members, seen as the main obstacle to the creation of the perfect system.

The first chapter describes the main features of Modernity, not intended as an historic period, but as an entire cultural system grown in Western societies. Modernity is defined as a unique civilization,

whose main characteristics are: individualism; rule of law; citizenship rights; institutionalization of change; cultural secularization; autonomy of subsystems; rationalization. Modernity, then, indicates a whole system of cultural and institutional features, and it is mainly distinguished from other systems due to its dynamism. This work mostly focuses on two features of Western Modernity, which can be more easily compared to the societal system created by totalitarianisms: individualism and secularization.

Individualism is intended in Western culture as “modern freedom”, compared to “ancient freedom” existing both in traditional societies and in totalitarian regimes. This distinction, however, is not merely historical as the names could suggest: the first debate about these two different conceptions of freedom can be found in France during the Revolution. In that occasion, French intellectuals debated about which system could better represent the ideals of Revolution; the ones who supported “modern freedom” wished to create an institutional system based on Athenian laws, where freedom was intended as absence of constriction. On the other hand, the ones who supported “ancient freedom” believed in totalitarian democracy as the best form of system, similar to Spartan society, where liberty was meant as continuous and active participation of citizens into public life.

If in Western society “modern freedom” prevailed on “ancient freedom”, hence creating an institutional system based on the respect for individualism, what totalitarian regimes tried to build was a society based on democracy as active participation to the construction of the perfect society, then a system in which the role of the individual is limited to the imperatives of Ideology. Such a conception of freedom, clearly, is completely contrary to the principles of Modernity, against whom gnostic movements wage their war.

Another fundamental feature of Modernity, perhaps the most characterizing it, is secularization, intended as separation between religion and politics in a society. Secularization has never followed a linear path in history: the first signs of it can be seen in the experience of many Greek poleis, but during Middle age religion had a complete control over people’s lives, sacralising every aspect of society. It is only in Modern Age, also thanks to Capitalism, that civil society started to claim its independence from Church in Europe, and since that moment, Western society continued to progressively secularize until reaching an almost complete separation between religious and political power, in which religion and moral are perceived as a totally private and individual matter.

Communism, Nazism and Fascism, however, tried to “re-sacralise” society substituting a secular religion to traditional faiths, and creating a series of liturgies and symbols aimed to the creation of a new form of religion, in which Ideology becomes the main doctrine, and the Party becomes the main authority whose word has to be followed as the absolute and undeniable truth. Politics, in totalitarian

regimes, becomes a common matter, and replaces religion in all of its aspects, regulating any part of individuals' lives.

The second chapter deals with the problems emerging from Modernity. Such an individualistic and dynamic system, indeed, is uncappable of providing a sense of life and community that can be easily be found in traditional societies. Secularization and capitalism, intended as a dynamic economic system, continuously invalidate people's values and beliefs, provoking a sense of frustration and instability with a consequent desire for a stable society.

What characterize each human being is a deep-felt desire for answers to the most important existential question, such as death, sense of life and meaning of the world. This desire is called "need for infinite", described as "cannot standing not to be God". If in traditional societies answers to these questions are quite easily found, in a modern society, due to the process of secularization, which represents a real "Disillusionment of the world", human beings have to find different sources for their ontological stability.

In the same way, capitalism, being the only economic system based on the institutionalization of change, is capable of destroying cultural features of a society and of substituting it with elements more suitable to its needs. However, since capitalism needs increasing and permanent changes, it is incapable of creating durable values or beliefs, helping in this way to increase the sense of instability caused by secularization.

These two elements of Modernity, secularization and capitalism, if combined, can be the cause for violent reactions to the system, aimed to the reconstruction of a society in which religion and moral concerns play a fundamental role in determining values and beliefs of population. However, in a society already secularized, it becomes extremely difficult to employ religious reasons to wage a war against the system. In such a situation, Ideology becomes the best weapon to fight against Modernity: it retrieves in world the holiness of religion, without assuming the existence of a divinity. In this sense, secular religions represent the reaffirmation of religion in a secularized world.

The third chapter identifies the proper religious aspects of totalitarian regimes, and explains in which features they are comparable to societal models more similar to "ancient societies" and that are at odds with Modernity.

What gnostic movements have in common is the faith in a "New World" that must be constructed following the instructions of the doctrine or, in the case of totalitarian movements, of the Ideology. This new world is described as the complete negation of the present world, and represents an imaginary heaven on Earth. A gnostic revolutionary is convinced that building a new society completely destroying the present world is the only solution to every problem, and that such a kind

of societal organization is absolutely desirable. The heaven promised to the adherents to a revolutionary movement is of course different according to the chosen Ideology: it can be “the classless and stateless society” imagined by Communism or the “dominion of the chosen race” promised by Nazism, but the way to build such a society is always the same: destroying the present world.

Linked to the myth of the “New World” is the myth of the “New Man”, the only kind of human being capable of creating the perfect society. Since the first gnostic movements of the Middle Ages, revolutionaries described themselves as superior to humanity, with the mission to behave as the “vanguard” to the new world. In totalitarian regimes, leaders are depicted as superior beings, and there is always a chosen social class that will lead humanity into the future. Even in this case, the chosen class is always different, it can be based on economy, such as in Communism with proletariat, or it can have a “genetic” source, such as in Nazism with the Arians.

In order to create the perfect society, the “New Man” has to separate himself from the source of Evil, and has to eradicate impurities eliminating every other social class. Only in this way it will be possible to reach the final aim. So, what distinguishes totalitarianisms from authoritarian regimes is violence perceived as a necessary mean: violence is not only useful to enforce power and fight against oppositions, but it constitutes a fundamental part of the doctrine.

It is possible to see the attempt to replace religion with Ideology in totalitarian regimes analysing their use of propaganda and terror. These two means are systematically employed to sacralise individuals’ life and to create a mass mobilisation in order to transform the population of a territory into an army of revolutionaries. In this way, Ideology becomes the centre of existence for millions of people, and becomes the main weapon for the control of the masses. It is not a case that Communism, Nazism and Fascism waged a real war against religions, seen as their “competitors” in achieving a full control over a population.

After an analysis of the totalitarian movements of the 20th century and of their doctrine, it is possible to affirm that, if Communism and Nazism can be considered real secular religions for their purpose of creating a new world, for their obsession with purification and for their attempt to sacralise politics, Fascism cannot be considered a real gnostic movement aimed to the destruction of Modernity. Fascism, in fact, lacks fundamental features of gnostic revolutionary movements: it does not have a complete doctrine which explains the sense of History, and it lacks the obsession with purification, in Fascism there is no willing for the complete demolition of contemporary society.

However, it is possible to categorize every totalitarianism as a violent reaction to Western Modernity. Even if Fascism was not a complete revolutionary movement, it was born, in the same

way as Communism and Nazism, as a movement with the desire of fighting against Capitalism and western culture, seen as the source of evil and cause of the problems of the world.

But these movements have not been the only reactions that Modernity has experienced during history, and they will probably not be the last ones. In fact, revolutionarism is as much older as Modernity, and the first gnostic sects can be found at the ending of Middle Ages. The difference between traditional revolutionary sects and modern gnostic movements lies in religion and in the different use of propaganda and terror. The first movements used religion as justification for their desire of waging war against Modernity, while the latest ones employed Ideology, the secular version of religion. Then, modern revolutionarisms exploited the latest technologies in order to pursue their objectives, and were able of creating a society in which State had a complete control.

The events of the latest years suggest that a new form of revolutionarism replaced Communism after the bankrupt of Soviet Union: religious fundamentalism. Even if based on a different doctrine, religious fundamentalism shares with its predecessor the same final aim: creating the perfect society through the destruction of Western Modernity.