

Progresso o apocalissi?

di Mario Cassa

Chi è abbastanza vecchio oggi, certo ricorda la fortuna ch'ebbe, nell'area della cultura esistenzialistica affermatasi nei decenni tra le due guerre mondiali, la filosofia mistico religiosa, di radice russa, impersonata, tra gli altri da Nicola Berdjaev, originario di Kiev – nel 1874 –, e attivo dal 1925 in poi, a Parigi. L'opera sua piú nota era, già allora, *La concezione del mondo di Dostoevsky*, del 1923.

In una analoga area di speculazione e di cultura si poneva tra gli altri, già allora, benché quasi ignorato, quel Lev Sestov di cui Adelphi ha pubblicato, anni fa, nel '91 l'opera maggiore, *Sulla bilancia di Giobbe*, ch'ebbe la prima edizione a Parigi nel 1929, e una seconda edizione, arricchita, nel 1973, ancora a Parigi. L'attuale edizione italiana traduce questa seconda edizione parigina. Sestov non cita Berdjaev anche perché in qualche misura prende e svolge pensieri segnati da note assai personali, piú radicali.

Anche Sestov è nato a Kiev, nel 1866, e anche lui è vissuto stabilmente a Parigi, cacciato dalle autorità sovietiche, nel 1925.

Occorre dire dunque che Sestov procede, nell'area di pensiero in cui si muove, per vie piú radicali rispetto a quante altre, di quell'area, si conoscono. Anche lui co-

munque scrive un lungo saggio su Dostoevsky, intitolato *La lotta contro le evidenze*, che occupa le pagine piú imperterrite e stimolanti del volume citato, *Sulla bilancia di Giobbe*.

Di fronte al cammino del pensiero umano dominato dalla ragione matematica, tecnologica, dalla opportunistica convenzione della morale e della politica, dell'interesse economico in cui fomentano, per dirla con lo Spinoza citato da Sestov, *divitiae, honores, libidines*, di fronte ad una coscienza collettiva e ad un pensiero filosofico che ha soffocato ogni presenza divina, religiosa o razionale, di fronte a tanto non è possibile difendere o promuovere altra posizione della coscienza che non sia di rassegnazione al mistero dell'essere e alla insuperabile tragicità del destino umano, come indica benappunto il dramma, l'angoscia, la disperazione dei personaggi delle opere tutte di Dostoevsky.

Occorre subito dire che il discorso di Sestov assume in queste pagine un rigore tagliente ed una potenza critica aggressiva, incalzante, una aspra e pungente lucentezza di stile che ha ben poco a che fare con la banalità delle formule riassuntive. Il Dostoevsky che emerge dall'incalzare delle analisi di Sestov è proprio quello

che risponde alla radicale, sanguinante contraddizione che oppone la immensa poesia, tragica e lirica ad un tempo, delle figure che abitano i suoi romanzi, e il ripugnante apparire della vita, del carattere, della fisionomia dell'uomo Dostoevsky così come esso s'impone nella biografia disegnata da Strachov e nella lettera con la quale questi confida a Tolstoj, nel 1913, il disgusto che prova nello scrivere e documentare quella biografia.

Mai la dimensione religiosa, l'ideale "Gerusalemme" è stata difesa con tanto spreco di intelligenza acuta, sottile, con tanta cultura ellenistica, greca, classica, "rinascimentale", della ideale "Atene" luogo elettivo ove la ragione, la logica universalistica trovano la loro sede e danno oggettiva, solenne, splendida forma al Nemico unico, essenziale di Sestov.

La ragione, il demone greco che avvolge e uccide nella sua sottile, tenace, indistruttibile ragnatela, ogni pensiero altro, ogni sospetto d'una realtà diversa, d'una dimensione che sfugge ai concetti, si afferma nell'epoca moderna con Cartesio, con il suo *cogito*, con il suo dubbio universale: ma si afferma più compiutamente con la necessità, con l'ordine matematico, geometrico dell'*Ethica* di Spinoza.

Contro questa ragione Sestov cita un «antico libro sapienziale» nel quale si parla di un «Angelo della Morte» che scende verso l'uomo, «tutto coperto di occhi» e, prima di portare con sé l'anima del morente «gli lascia furtivamente altri due occhi (...) E allora l'uomo comincia a vedere all'improvviso, oltre a ciò che vedono gli altri (...) cose del tutto nuove (...) come possono vederle gli abitanti di altri mondi»; cose che non gli appaiono più necessarie, legate alla ragnatela della ragione, ma libere, ossia che «sono e non sono nello stesso tempo». Dostoevsky è una delle più illustri crea-

ture visitate, secondo Sestov, dall'Angelo della Morte.

Sestov non fa riferimento alla Apocalissi giovannea, ma polemizza aspramente e, a volte, troppo sbrigativamente, con la logica di Hegel. Operano su di lui, c'è da pensare, le distorte interpretazioni apocalittiche della filosofia hegeliana, da sempre in auge: morte dell'arte, morte della storia, e via così.

Ma senza poter approfondire qui il discorso, conviene subito citare una conclusione rivelatrice, del testo.

E torno, appunto, al testo dove Sestov dice che «L'Angelo della Morte» consente una visione delle cose libera dalla ragione, ove le cose, appunto libere, appaiono come «cose che sono e non sono». Si capisce come Sestov, a questo punto, ami riferirsi più volte al testo di Isaia, (VI), dove il profeta, grande e impetuoso, si fa tramite della collera di Dio contro il suo popolo. Dio si rivolge a lui e gli chiede di farsi profeta: «Udivo del mio Signore la voce che diceva: "Chi mando? Chi va per me?" Isaia gli risponde: "Eccomi, manda me". E Dio dice: "Va', e a questo popolo dirai: farò che udiate perfettamente senza però capire, e che vediate chiaro restando ciechi. Il cuore di questo popolo copriilo di grasso, fagli duro l'orecchio, accecare gli occhi. Che i suoi occhi non vedano. Che i suoi orecchi non sentano. Il suo cuore non afferri!"» (trad. Ceronetti).

Vorrei citare il cap. VI di Isaia fino alla fine per misurare in tutta luce il senso apocalittico del testo profetico. Mi limito a pochi versi, di seguito: (ora la versione è quella della LCD-ABU). Isaia chiede a Dio: «Signore, fino a quando accadrà questo? Mi rispose: Finché le città non saranno devastate, le vostre case abbandonate e disabitate, e la vostra terra non resterà un deserto disabitato».

Ma sul discorso apocalittico ritorneremo piú innanzi. Qui occorre tenersi alle conclusioni cui Sestov giunge seguendo l'intervento degli occhi donati all'uomo morente, dall'«Angelo della Morte»; occorre tornare a quelle cose «libere, che sono e non sono». Il capitolo di *Sulla bilancia di Giobbe* dal titolo *Audacie e sottomissioni* termina così: «Cosí Platone e Aristotele hanno trionfato – (ma altrove Sestov dedica pagine assai belle al mito platonico della caverna) – mentre Protagora, Isaia, San Paolo, fra gli antichi; e Pascal, Shakespeare, Heine e altri, fra i moderni, restano in disparte vinti. Ma la storia, la nostra storia ha fatto i conti senza il padrone. Il giudizio finale non avrà luogo quaggiú. Quaggiú hanno trionfato le idee, la coscienza generale, e gli uomini hanno esaltato il generale, l'hanno proclamato dio. Ma laggiú gli audaci e i vinti saranno ascoltati. L'unica obiezione è che non esista nessun laggiú, che esista soltanto un qui. Che Dio sia qui e non laggiú. È un'obiezione, non discuto. *Hoc signo vinces, hoc signo vincunt et vincunt et vincant*».

Qui Sestov s'affida alla speranza e alla fede. E davvero è chiusa ogni discussione. «Non discuto». Non occorre dire altro... con la ragione!

D'altronde l'interesse che qui ho motivatamente rivolto a Sestov non era dovuto solo alla intensità e, dirò, alla bellezza – (nel senso spinoziano, che lui sottolinea) – del suo discorso. L'interesse era stato suscitato da un tema che sta al fondo del suo pensiero. Il tema emerge da un confronto che mi risulta stimolante. Ad un certo punto del n. 16 di *Audacie e sottomissioni* Sestov scrive: «Nel nostro linguaggio, *accidentale*, significa, a voler essere esatti, ciò che non è e non può essere. E giudicheremo qualsiasi teoria scientifica o filosofica, qualsiasi teo-

ria cioè che abbia preliminarmente bandito da sé ogni postulato, irrimediabilmente viziata non appena ci imbatteremo in un *improvvisamente*, o in un *inatteso*, immaginandoci che questo nostro rifiuto dell'*improvvisamente* non sia esso medesimo un postulato, ma l'espressione stessa della verità». La verità è opera della ragione che si svolge nelle leggi, nelle forme, nei concetti della scienza matematica, scientifica e filosofica. Si capisce che l'*inatteso*, l'*improvviso*, l'*imprevisto* siano concetti non assimilabili dalla necessità della ragione geometrica. E Sestov prosegue: «Non solo i deterministi, ma anche i loro avversari che pure sostengono che l'uomo è un essere libero, considerano tuttavia necessario scomporre questa libertà in un numero sterminato di elementi infinitamente piccoli la cui somma forma, a poco a poco, impercettibilmente, la risoluzione che determina il nostro atto».

Invece per Sestov, se di verità si può parlare, questa non appartiene alla ragione, al suo tessuto causale, oggettivo, bensì alla presenza dei fattori *improvvisi imprevedibili*: a tutto ciò che né gli Ebrei del tempo di Isaia, né i contemporanei europei di Spinoza e della sua *necessità* geometrica matematica, potevano ammettere e coinvolgere nel concetto di ragionevole verità.

Orbene, questa rivalutazione dell'*imprevedibile*, dell'*accidentale*, dell'*occasionale* (pensando a Malebranche) dell'*inatteso* non può non richiamare alla mente quello «stato di eccezione» che in campo giuridico, politico, è concetto primario e imprescindibile nella filosofia politica di Carl Schmitt. (Si badi che il suo *Romanticismo politico* è del 1919: qualche anno prima dell'opera di Sestov, *Sulla bilancia di Giobbe*).

All'origine dei due testi citati, tanto lon-

tani tra loro, sta la comune consapevolezza del fatto che la ragione scientifica, tecnica, economicistica ha distrutto ogni fondamento della ragione filosofica, ha precipitato nel nihilismo quella *necessità geometrica* che già in Spinoza aveva dato chiara evidenza del suo rifiuto di riconoscere il valore umanistico ineliminabile del momento *imprevedibile*, non geometrico appunto, non matematico. Consapevole di ciò Sestov si arresta al suo «non discuto», all'«Hoc signo vinces» e abbandona la realtà umana al mistero, all'Angelo della Morte e ai suoi occhi che vedono le dimensioni dell'al di là.

Sestov non sa e non vuole riconoscere la presenza inesorabile di quella *necessità non matematica, non geometrica bensì filosofica* che lega il suo «non discuto» alla ragione umanistica, alla ragione *ellenistica*: Schmitt dice al *nómos della terra*; e segue, con ciò, la via segnata da Spinoza che sa ben distinguere la *necessità matematica* da quella giuridica, politica. È questa *l'unica necessità* che l'uomo di questa terra non può non affrontare, se non vuole abbandonare il suo destino al nihilismo, al mistero, alla affermazione mitica dell'«Hoc signo vinces». Schmitt ha piena e drammatica coscienza della posizione occasionalistica, e del suo destino nihilista; e, di più, del destino nihilista che toglie ogni significato umano, riconoscibile al discorso fideistico, al riconoscimento del mistero. Schmitt segue l'esempio di Spinoza – ma, in definitiva, anche, e più da vicino, di Hegel – e dedica l'intera fatica intellettuale della sua lunga e drammatica vita al nesso estremo, angoscioso che lega d'una suprema *necessità* – l'unico *luogo* di affermazione assoluta della *necessità spinoziana* – il riconoscimento, da un lato, del *mistero* espresso dall'imporsi della indecifrabile infinita e sublime *Sostanza*, al governo razionale, d'altro lato, della realtà sociale,

politica: al *nómos della terra*. Viene da qui tutto il discorso suo sul riconoscimento del fatto che la *sovranità*, l'obbligo della *decisione* spetta a chi deve affrontare il compito di *decidere* quel che è necessario fare di fronte all'inatteso, all'*imprevedibile*; di fronte alla situazione *eccezionale*: quando nei rapporti umani emerge nudo, dilavato dall'imporsi del nihilismo tecnologico, meccanicistico, l'insuperabile affronto di *amico* e *nemico*.

La parola passa insomma di *necessità* al rapporto *dialettico*, al discorso filosofico, razionale – (l'unica, ripeto, *insuperabile necessità* razionale) – della *filosofia politica*. Quel rapporto dialettico che lo stesso Spinoza consacra con il nesso che stringe le sue due opere maggiori, l'*Ethica* e il *Trattato teologico-politico*.

Ma non occorre qui insistere nell'interna coerenza e potenza speculativa del pensiero di Schmitt.

Occorre invece risalire ad una considerazione che sta alle spalle di Schmitt e di Sestov. Il destino storico-esistenziale di Schmitt è segnato dalla partecipazione coerente e drammatica al destino della Germania hitleriana. Schmitt non è esule, non partecipa a nessuna forma di emigrazione interna, e resta fino al '45 titolare della cattedra di diritto internazionale all'Università di Berlino.

Sestov, da parte sua, cacciato da Mosca nel '25, è intimamente legato a quelle correnti di esistenzialismo religioso di cui s'è detto, e che lo hanno assegnato a posizioni politiche e sociali di radicale antagonismo nei confronti di ogni situazione politica riportabile alla storia russa, bolscevica.

Sestov e Schmitt appaiono accomunati dunque, pur nelle vesti così diverse e, a modo loro libere, del loro scrivere e pensare, da una collocazione che, per brevità, dirò, «reazionaria», oggettivamente «fascista» o «nazista».

Mi vien qui imposto anche da questa oggettiva situazione e collocazione dei due filosofi citati, un richiamo ad un altro personaggio salito di recente all'attenzione più larga degli studiosi d'ogni parte. Parlo di Jacob Taubes, filosofo, teologo, nato nel 1923 a Vienna, da famiglia di rabbini. È del 1947 la sua opera di impegno filologico e filosofico sulla *Esactologia occidentale*. Molti sono i suoi interventi su temi attinenti a interessi culturali qualificati, su riviste inglesi, americane e tedesche. Nei primi anni Cinquanta ebbe una cattedra all'Università ebraica di Gerusalemme, fu poi ad Harvard e alla Columbia University; e infine dal 1966 all'87, l'anno della morte, presso la Freie Universität di Berlino. La sua autorità, pur celata alla più vasta area culturale, si impone come eloquente e rigoroso maestro orale. Dicono le



biografie, che «intorno al suo Istituto universitario di Berlino, sul finire degli anni Sessanta, si raccoglievano i leader della rivolta studentesca».

Nel 1997 è uscita in Italia (Adelphi) il suo *La teologia politica di San Paolo*; ma già nel '96 presso la Editrice Quodlibet di Macerata era uscito un piccolo, e per noi importante volumetto di Taubes, dal titolo rivelatore *In divergente accordo – Scritti su Carl Schmitt*. E teniamo conto innanzitutto che un'opera dello stesso Schmitt, assai ricca di stimoli e di significati, s'intitola *Teologia politica*; il primo volume è del '22 e il secondo del '70 – (in italiano nel '92 da Giuffrè) –; e prendia-

mo atto, d'altronde, del fatto che tutta l'opera sua, vastissima, può ben essere collocata nell'area scientifica che porta il titolo di «teologia politica». Aggiungerò solo che un piccolo saggio, ma essenziale a definire o integrare la fisionomia dottrinale di Schmitt, porta il titolo per sé assai significativo, *Cattolicesimo Romano e forma politica*, pubblicato nel '25 (in italiano nell'86, da Giuffrè).

Così il cerchio di queste considerazioni, divaganti dall'«esistenzialismo religioso» di Sestov alla «teologia politica» – hobbesiano-hegeliana – di Schmitt, alla

«teologia politica» paolina di Jacob Taubes, si chiude ora su un quesito apparentemente esoterico, ma in effetti, essenziale. Che cosa lega tra loro questi autori così eterogenei, a tutta prima, l'uno all'altro e tuttavia così radicati in concet-

ti, temi e problemi assai vicini? Taubes come s'è visto, parla di «divergente accordo» a proposito di Schmitt; io oso estendere la formula, pur con cautela, ai tre citati. Li lega appunto l'accordo divergente sulla valutazione della realtà oggettiva del nihilismo, della presenza di Nietzsche nell'epoca moderna; e li lega la valutazione della cultura scientifica, tecnocratica, propria della società capitalistica moderna, come cultura devastata da quel nihilismo ch'è la radice sua essenziale.

A questo nihilismo, a questa devastazione, consegue in Sestov l'esaltazione tragica del mistero, dell'inguaribile acciden-

talità che prevale su ogni ragione; e consegue il *decisionismo* di Schmitt, come compito della *sovranità* che affronta lo *stato di eccezione*. «Sovrano, scrive Schmitt, è chi decide nello stato di eccezione». Nello stato di normalità decide la legge, non occorre una autorità particolare e sovrana. E ne conseguono infine le pagine di Taubes sulla teologia, dirò, *apocalittica*; quella teologia politica che deve affrontare una civiltà che muore e che deve trasformarsi, deve realizzare in se stessa l'autentica *trasvalutazione di tutti i valori*: la civiltà nostra, incapace di costruire per sé una ragione, una filosofia politica, o, come vorrebbe Taubes – e con lui Schmitt – una *forma*, una «teologia politica»; la civiltà nostra, moderna, devastata com'è dal «progresso» verso quel regno dove *sovrana* è la scienza meccanica, tecnologica e, in definitiva, la «globale» scienza economica.

In definitiva, è proprio la *trasvalutazione dei valori* il concetto profondo, teologico e politico che mette in *divergente accordo* le tre personalità, così diverse che ho messe a confronto.

E infine, per far uscire il discorso dalle nebbie della generica informazione riassuntiva, mi piace aprire qualche spiraglio nei testi del grande, inimitabile maestro orale, Jacob Taubes.

Una conferenza tenuta alla «Libera Università» di Berlino nel 1985, s'intitola *Carl Schmitt. Un apocalittico della contro-rivoluzione*. Taubes, ad un punto cita lo stesso Schmitt, che nell'opera sua, *Il nómos della terra* scrive: «Per una fede cristiana delle origini non credo che sia possibile un'altra immagine della storia se non quella del *Kat-echon*. La fede che ci sia qualcosa che arresti la fine del mondo, getta l'unico ponte che, dalla paralisi escatologica d'ogni accadimento umano, conduce a una potenza storica grandio-

sa come quella dell'Impero cristiano dei re germanici». «Carl Schmitt – commenta Taubes –, pensa da apocalittico, ma dall'alto, a partire dai poteri costituiti; (dalla sovranità, potrei dire [m. c.]; io penso a partire dal basso. Ci accomuna l'esperienza del tempo e della storia, come termine ultimo davanti al patibolo. Questa è originariamente un'esperienza cristiana della storia. Il *Kat-echon*, ciò che arresta, (...) è già un primo segno di come l'esperienza cristiana del tempo della fine, venga addomesticata, adattandosi al mondo e ai suoi poteri». (*In divergente accordo*, cit. pag. 33).

In una lettera ad un amico, nel '52, Taubes scrive: «La domanda intorno al diritto, oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista *teologico*; ossia si deve chiedere: quale aspetto avrà il *diritto*, posto che l'ateismo è il nostro destino? Privato del diritto divino l'Occidente dovrà soffocare nel sangue e nella follia, o possiamo noi da soli dalla «situazione terrestre e mortale dell'uomo», distinguere il giusto dall'ingiusto? La situazione attuale è assai più difficile di quella propria della svolta dei tempi. Nonostante il momentaneo *rialzo* alla borsa della religione (nient'altro che una boria da restaurazione!) oggi viviamo *post Christum* in senso decisivo». (*In divergente accordo*, cit. pag. 44).

Assume ora un preciso rilievo questo delizioso scorcio autobiografico di Taubes ancora nel suo *La teologia politica di San Paolo*, a pagg. 79-80, e seguenti: «Possiedo la riproduzione di una splendida immagine (...) A chi la sa leggere, essa svela ogni cosa con la tipica ingenuità di un bassorilievo medievale. Si trova in un capitello della cattedrale di Vézelay, l'unica chiesa di cui mi sento di dire che in essa il sacro si è fatto pietra. Rispetto a Vézelay, Chartres mi appare kitsch. Il mio

desiderio è poter visitare ancora una volta Vézelay». Nel 1987, quando Taubes pronuncia queste parole, in una delle conferenze che formano il suo libro, sa d'essere condannato da un male incurabile. È il febbraio dell'87 e Taubes morirà nel marzo. A proposito del bassorilievo di Vézelay, Taubes prosegue: «Vi si vede Mosè, in alto, che versa il grano, mentre sotto, l'apostolo Paolo lo raccoglie nel sacco del Vangelo. La didascalìa che illustra la scena è opera di Suger, abate di Saint-Denis. Ecco il testo: «O Paolo, azionando il mulino, separi la pula dalla farina. Ci fai conoscere il cuore della legge mosaica, il chicco intero si trasforma in vero pane senza pula, nostro nutrimento perenne e angelico». Sono parole meravigliose. Porto sempre con me questo testo e, quando perdo il filo dei miei pensieri, mi basta rileggerle per ritrovarlo. Si tratta del tema Mosè e Paolo». E più innanzi, quasi a commento o sviluppo del suo pensiero Taubes dice: «La mia ipotesi è che l'origine del cristianesimo vada ricercata non tanto in Gesù, quanto in Paolo. Ecco il problema da affrontare; e la sua motivazione sta nel parallelismo fra Mosè e Paolo». E più innanzi ancora: «L'apostolo prende sul serio l'elezione di Israele. È un fatto increscioso per il moderno cristianesimo. Eppure è così».

Ed ecco infine quel che Taubes pensa di Paolo: l'Apostolo «cerca in tutti i modi di svincolarsi da quell'intreccio fra teologia missionaria greca, ebraica ed ellenistica che allora – almeno così mi pare – era diffusissimo. Paolo è un fanatico. È uno zelota, uno zelota ebraico a cui questo passo costa immane fatica. Egli non spende una tale energia interiore per una chiacchiera qualsiasi sulla grande liberalità del *nómos*. Egli è del tutto illiberale, ne sono convinto. (Sono sempre riuscito a fiutare le trappole di un liberale, dell'antichità o del Medioevo o dell'età moderna). A tale questione Paolo risponde in modo del tutto diverso, con una protesta, con una trasvalutazione dei valori: non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore. Ciò è davvero immane, e, al confronto, tutti i piccoli rivoluzionari appaiono insignificanti. Quella trasvalutazione rovescia la teologia ebraico-romano-ellenistica dell'élite, tutta questa accozzaglia dell'ellenismo. Certo anche Paolo è universale, ma solo passando per il discrimine del crocifisso, e ciò significa: trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo. Il *nómos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione. Di qui deriva la sua carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale». (*La teologia politica di San Paolo*, cit. pag. 55).