

Significati e contesti dell'identità singolare negativa da Lutero in poi

Gabriella Cotta

La rivoluzione luterana ha impresso una svolta radicale nella percezione dell'identità umana, troppo spesso e troppo semplicisticamente riportata unicamente alla liberazione delle coscienze e, di conseguenza, al processo di modernizzazione dell'immagine antropologica a questo connessa.

Mentre questo risultato è indiscutibile – benché, come vedremo, del tutto contrario alla logica del pensiero di Lutero – è anche innegabile il fatto che spesso sia stato messo in secondo piano il senso complessivo della rivoluzione onto-antropologica portata a compimento dal Riformatore procedendo ben al di là degli antecedenti nominalistici da cui il suo pensiero è comunque segnato in modo decisivo¹. Su questo tema è forse utile spendere ancora qualche parola poiché l'identità antropologica che da Lutero prende forma condiziona tutt'ora profondamente l'orizzonte del pensiero filosofico, della politica, del diritto, dell'economia e una comprensione delle lontane radici che ne hanno posto le premesse consente di illuminarne lo sviluppo e le criticità.

Per comprendere quanto sia profonda la novità del pensiero di Lutero e quanto sia epocale il mutamento di prospettive da lui consolidato, occorre prima di tutto ricordare la radicalità del negativo di cui egli investe l'identità umana. Ritengo anzi che questo tema sia così decisivo – e in effetti mai superato nelle criticità che pone – da interrogare più o meno sotterraneamente il percorso non solo della modernità ma, ancora, della postmodernità. Le fondamenta teoretiche di tale svolta, com'è noto, sono poste dal pensiero nominalista e dal suo decisivo rifiuto del pensiero dell'essere e, più in generale, dell'universale, nell'asserzione della conoscibilità, unicamente, del singolare concreto². Da questa posizione di fondamentale importanza discende l'impossibilità ormai insuperabile di pensare l'uomo nella comunanza di una natura universale rinviante ad un ordine trascendente dell'essere, e, di conseguenza, come *ontologicamente* relazionato e relazionante, secondo lo sforzo che, in questo senso, aveva caratterizzato l'intero percorso della metafisica premoderna. A partire da Platone infatti e dai dialoghi ontologici dove egli tematizza l'essere nel suo interno e *non statico* darsi relazionale, articolato nei generi sommi, che rendono ragione del suo senso e della sua funzione e che consentono la costruzione di identità in strutturale rapporto reciproco³, per arrivare fino a Tommaso e alla sua riflessione sull'essere come *actus essendi*, che è la mediazione stessa continuamente generativa degli enti così posti in relazione indiretta con l'*Esse in se subsistens*, la filosofia premoderna non smette di interrogarsi sulla questione della relazione come imprescindibile struttura ontologica dell'essere e degli enti e come fondamentale mediazione tra l'uno e gli altri. Ma appunto già con il nominalismo, il tema della relazione si trasforma radicalmente perdendo ogni connotazione ontologica per ridursi a mera giustapposizione fattuale. Significativo è che neppure in un pensatore dell'essere come Heidegger, il quale teorizza l'esser-ci (l'uomo) come essere-nel-mondo che si manifesta come un essere-con – il che escluderebbe perciò la possibilità stessa dell'io isolato⁴ – non si riesca in verità a superare, come sostiene convincentemente Löwith, la fondamentale 'irrelatezza' degli uomini, data la loro configurazione come 'poter-essere ogni volta singolare' nel loro pro-gettare e comprendere che circoscrive il proprio di ciascuno⁵. L'essere-con di Heidegger – che viene ripreso significativamente e in modo del tutto esplicito da un autore come Jean-Luc Nancy che ne fa il perno del suo pensiero politico e della

¹ Circa l'influenza del nominalismo su Lutero, si veda, almeno, il testo di fondamentale importanza di G. Miege, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977.

² V. per questo, p. e. G. de Ockham, *Summa Logicae*, p. III, 2, cap. 27. Anche, J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a c. di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 156

³ Cfr. sui temi ontologici di Platone cfr. W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 46 ss. Cfr. anche di A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 22 ss.

⁴ Cfr. C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a c. di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 142.

⁵ Cfr. K. Löwith, *Interpretazione su ciò che rimane taciuto nel detto 'Dio è morto'*, in Id., *Saggi su Heidegger*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1966, p. 94-95.

sua meditazione sulla democrazia⁶ - non riesce perciò a oltrepassare una situazione di giustapposizione storico-spaziale di enti caratterizzati sì dal *Mitsein* o 'addirittura' -come appunto dice Nancy- dal *Mitdasein*, ma in cui questa condizione si limita a descriverne la situazionalità contingente. Come in Heidegger, secondo Löwith, 'la natura' dell'uomo non solo non è qualcosa di costante, ma, soprattutto, non ha la capacità di rinviare ad 'altro' oltre la propria personale progettualità e gettatezza, riassumibili fondamentalmente con l'essere-per-la-morte che ciascuno, singolarmente è⁷, così nel disegno politico fortemente heideggeriano di Nancy l'essere-con non riesce a configurare altro che posizionamenti e distanziamenti tra quei diversi 'essere-limite' che sono gli uomini⁸.

Scomparsa perciò con il nominalismo ogni forma di relazione costitutivo-costituente- dell'ente all'essere e, tramite questo, agli altri enti, e rimaste, solo, le relazioni estrinseche che caratterizzano storicamente la vita di ciascuno, l'identità umana viene proposta, *necessariamente*, come singolarità assoluta e autoreferenziale. Ciò che viene aggiunto da Lutero e che rappresenta una precisazione di decisiva importanza rispetto al nominalismo, è la teorizzazione della radicale malvagità di tale identità singolare. Lutero, infatti, portando alle estreme conseguenze la tematizzazione della trascendenza senza rapporto alcuno di conoscibilità -pure certamente indiretta- di Dio rispetto all'uomo, arriva a teorizzare un 'rapporto' di reciproca specularità tra Dio e la creatura⁹. Da parte di questa, oppositivo. Questo si traduce di necessità in una malvagità totale dell'uomo, specchio rovesciato della bontà di Dio: la prima è giustificata dal fatto che l'individuo è descritto da Lutero come *desiderio di sé contro Dio* e, appunto, dalla abissale distanza che separa Creatore e creatura. Una simile lettura dell'umano appare, tuttavia, del tutto 'artificiale': la *totale* malvagità dell'uomo, infatti, è del tutto controfattuale -esattamente come l'assoluta singolarità dell'individuo- e comprensibile solo come presupposto necessario al fine di poter teorizzare la specularità ontologica tra uomo e Dio. Questa, a sua volta, è necessaria per poter liberare l'idea di Dio -secondo la logica scotista-nominalistico-luterana¹⁰- dai lacci del logos metafisico. Sono infatti la presenza stessa, nell'uomo e nella sua continua ricerca, dei temi del bene, del vero e del bello, dell'ordine e della misura, e la nostalgia della loro presenza permanentemente insufficiente nella dimensione della contingenza, ad essere testimonianze inoppugnabili, nonostante la mutevolezza dei contenuti che vengono loro attribuiti, della insopprimibile partecipazione umana ad essi. Non si ha nostalgia né si ricerca ciò cui non si appartiene in qualche modo.

Accanto all'artificialità della completa appartenenza al male, appare paradossale anche il profilo di autofondazione dell'antropologia luterana nel desiderio di sé¹¹, per lo meno nell'ottica dell'assoluta verticalità discendente del rapporto Dio-uomo che permea tutta l'opera del Riformatore. Questa incongruenza diventa più chiara se si pensa all'orizzonte teoretico in cui si fonda l'antropologia di

⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Edizioni Cronopio, Napoli 1995.

⁷ Löwith rivolge critiche radicali a Heidegger non solo per quanto riguarda l'incapacità di questi di uscire dalla singolarità progettuale, ma anche e in modo ancor più decisivo, per il suo contraddittorio sciogliere l'Essere nella storia, tanto da fargli sostenere che per Heidegger il problema dell'Essere si può cogliere solo 'come problema storico e storiograficamente' (K. Löwith, *Evenienzaialità, storia, ventura dell'essere*, in Löwith, *Saggi ...*, cit., p. 52 ss. È chiaro, perciò, che la relazionalità di cui Heidegger investe l'Essere è destinata a sciogliersi del darsi della storia dell'Esser-ci non riuscendo a superarne la condizione di singolarità.

⁸ Cfr. p. e. J.-L. Nancy, *Politica e essere-con. Saggi, conferenze, conversazioni*, a c. di F. De Petra, Mimesis, Milano 2013, p. 25

⁹ Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹⁰ Mi permetto di rinviare, per questo specifico punto, al mio *Individuo, esperienza e male da Duns Scoto a Lutero*, *Filosofia politica*, 2010, n° 1.

¹¹ Giovanni Miegge cita le seguenti frasi di Lutero che provano esaurientemente la sua posizione a questo proposito: 'la natura non si pone alcun oggetto verso il quale sia attratta o tenda fuorché se stessa; sé sola vede, cerca e intende in ogni cosa e a tutte le cose, tra cui Dio stesso, passa accanto e si dirige verso se stessa ...' e ancora 'Prudenza della carne è eleggere il bene proprio ... questa è la prudenza che dirige la carne, cioè la concupiscenza e la volontà propria ... Essa fa sì che l'uomo è il termine ultimo dei suoi propri desideri ed è un idolo a se stesso'. G. Miegge, *Lutero giovane*, cit., p. 126, corsivo mio.

Agostino, evidente fonte ispiratrice, insieme ai nominalisti, del monaco agostiniano Lutero ed un confronto con il suo pensiero rende più chiaro il senso del rovesciamento operato dal Riformatore. Per Agostino, infatti, nessun ente è pensabile al di fuori della relazione ontologicamente costitutiva al Bene, mentre la ‘partecipazione’ al nulla –*creatio ex nihilo*– costituisce l’ambito della possibile opzione per il male dell’uomo. Nell’orizzonte agostiniano dove pure la corruzione della volontà dell’uomo è così fortemente avvertita, la tematizzazione di un’appartenenza *totale* dell’uomo al male non solo non è pensabile, ma sarebbe anche un assurdo teoretico ed un’impossibilità ontologica¹². Il passaggio ad una teorizzazione della malvagità *totale* dell’uomo è possibile dunque solo con l’abbandono della metafisica, con la dissoluzione della mediazione che è momento imprescindibile di questa, con la eliminazione di ogni relazionalità ontologica come costitutivo dell’umano, in ultimo con l’ipotesi paradossale del porsi di una sorta di *nuova creazione* di segno del tutto opposto a quella divina –il regno della carne–, nella quale e sulla quale dominano esclusivamente le logiche umane, guidate da una ragione qui totalmente riscattata e divenuta il più grande dono di Dio¹³. D’altra parte, è evidente che, se l’uomo è *completamente* malvagio, la malvagità che lo contraddistingue è riconducibile esclusivamente all’individuo, ai suoi desideri, alle azioni che mette in opera, in quella paradossale dinamica di autofondazione sopra segnalata che, appunto, centralizza proprio quel soggetto umano che il monaco Lutero aveva così aspramente condannato e sottomesso, contro Erasmo, radicalmente a Satana o a Dio¹⁴.

È bene a questo punto affrontare un’altra questione problematica del pensiero di Lutero, che, descrivendo un’identità tanto integralmente malvagia, finisce per disegnare un profilo antropologico che travalica ampiamente gli ambiti di una considerazione puramente *morale* di comportamenti abitualmente e *singolarmente* messi in atto, per arrivare a configurare piuttosto una malvagità propriamente *costitutiva* dell’umano, a sbizzarne –anche se contraddittoriamente rispetto ai presupposti nominalistici– un vero e proprio carattere ontologico. L’ambigua contaminazione dei due piani –quello morale e quello ontologico– è continuamente sia pure indirettamente riproposta da Lutero nel corso delle sue opere da una serie di considerazioni di decisiva importanza, che segnalano un vero e proprio rovesciamento di orizzonte speculativo. Questo è talmente radicale, da andare certamente ben al di là delle intenzioni di Lutero. Tuttavia, i temi, che qui possiamo soltanto ricordare, del *Deus alienus*, nella Sua radicale alterità, le riflessioni sull’impossibilità da parte dell’uomo di vedere Dio se non attraverso i *posteriora Dei*¹⁵ –cioè nel rovescio, nell’opposto di Dio, appunto l’uomo stesso, in un ribaltamento di prospettiva che viene esplicitato chiaramente nella teorizzazione della *theologia crucis*, vero cuore della teologia luterana¹⁶– la tematizzazione dell’impossibilità di comprendere la Scrittura a prescindere dal dono della grazia, la considerazione che la natura dell’uomo *non può fare altro che male* anche quando compie il bene¹⁷, indicano tutti in modo inequivocabile che il problema del male è divenuto un vero e proprio costitutivo dell’antropologia luterana.

Emerge qui, perciò, ancora non risolta, l’ambiguità di un pensiero che da una parte teorizza l’atomizzazione di individualità totalmente singolari e autofondate nel desiderio di sé e poi nell’espansione di tutti gli altri desideri, mentre dall’altra, proprio negli sviluppi controfattuali di questo tema, finisce per elaborare una vera e propria ontologia negativa. Che tale tensione interna nel pensiero di Lutero costituisca un elemento problematico rilevante, lo dimostra la riflessione metafisica –di poco successiva– di Francisco Suárez che consente di sorpassare la contraddizione luterana. Questi, infatti, salda precisamente la conoscenza della *res* a partire dalla realtà *singolare*,

¹² V. p. e. Aurelii Augustini *Confessionum*, VII, 12

¹³ M. Luther, WA, 40, 3, 612.31

¹⁴ Id., *Il servo arbitrio*, cit., p. 125.

¹⁵ Sulla questione della contemplazione di Dio solo attraverso i *posteriora* e sul significato di questa affermazione, v. M. Lutero, *Disputa di Heidelberg*, tesi 20. Sulla questione della traduzione italiana di tale tesi, si veda, Cotta, cit., p. 32, n. 43

¹⁶ Sul tema della *theologia crucis* in Lutero, v. W. von Löwenich, *Theologia crucis*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 25-26. Cfr. anche Cotta, p. cit., p. 24 ss.

¹⁷ Cfr. Lutero, *Il servo arbitrio*, a c. di F. De Michelis Pintacuda, p. 122-123.

dotata di effettività, esistenza, positività, mutuata dal nominalismo ockhamiano, con la *cogitatio mentis* la quale ‘è tanto più «reale» quanto più è «oggettiva» ... Da questo momento *il conceptus objectivus* non è soltanto *ciò che tiene il posto delle cose individuali e concrete, ma è ciò che costituisce il loro stesso essere*¹⁸. Insomma, il passaggio svolto da Suárez -denso di significato nel fondare l’ontologia moderna- utilizzando il puntello del nominalismo, passa poi, come sintetizza Courtine, a descrivere l’unità formale reale dell’essenza, scaturita appunto dalla *cogitatio mentis*. Questa, infatti, ‘sta alla radice dell’elaborazione *di una natura* ... vale a dire che è sufficiente a porre un fondamento reale’¹⁹. L’unificazione di singolarità e di ontologia essenzialistica è compiuta. Ma per tornare alle ormai diffuse radici luterane di tutto questo decisivo rivolgimento del pensiero e dei suoi assetti fondamentali, è bene sottolineare anche, con Costantino Esposito, che non è certamente un caso che il concetto suáreziano di ente si basi su un correlativo concetto di ‘niente’. Ma di un ‘niente’ ‘non più inteso ... come un *nihil privativum*, quello da cui è tratto l’ente creato, ma come *nihil negativum*, cioè appunto il nulla che l’ente incontraddittoriamente, non è. Che è come dire che l’atto di istituzione dell’ontologia moderna è già un gesto nichilista’²⁰. Come si vede, perciò, Suárez riesce a superare nell’essenzialismo le difficoltà poste dal nominalismo di Ockham e il paradosso instaurato da Lutero di un pensiero che tenta di pensare l’assoluta singolarità in un orizzonte continuamente sfociante in un ontologismo ancora non teorizzato e tuttavia chiaramente leggibile. Il prezzo che è costretto a pagare, però, segnala il debito contratto con il Riformatore e che si rende manifesto proprio nel il concetto di ‘ente’, e sul legame basato, come segnalato da Esposito non più su un rapporto costitutivo al *nihil privativum*, ma appunto su un *nihil negativum*. Qui, infatti, da una parte si evidenzia la pretesa alla compiutezza autoreferenziale dell’essenzialismo, ma, prima ancora, la difficoltà, già insorta con Lutero, e che in Suarez evidentemente si ripropone, di pensare l’ente in relazione ad un negativo radicale. In Lutero questa si era rivelata come le contraddizioni di un pensiero che tenta di tenere insieme l’assoluto universale di Dio e della Sua bontà e il radicale individualismo solipsistico della malvagità dell’uomo. In Suarez, invece, nella contraddizione nichilistica di un ente che *non è il niente*. In entrambi i casi, l’esito è quello della secolarizzazione ma, più ancora, il porsi del nichilismo.

Questo snodo richiama l’attenzione anche sulla estrema difficoltà di elaborare un orizzonte di singolarità assolute, come vorrebbero le varie e sempre rinnovate pretese del monismo più radicale, attente a evitare ogni forma sia di concettualismo sia di essenzialismo. Per arrivare alla formulazione di una filosofia della assoluta singolarità, di cui peraltro con Lutero sono poste le premesse teoretiche, occorrerà infatti aspettare il contemporaneo pensiero della differenza. Anche questo prende le mosse da un’opposizione dichiarata rispetto ad ogni prospettiva metafisica, ad ogni tentativo di mediazione tra trascendenza -totalmente ripudiata- e immanenza, quindi, ad ogni tentativo di rappresentazione, ad ogni riferimento ad una dimensione naturale anche lontanamente normativizzante, ma ormai la ricerca di un orizzonte di assoluta immanenza è diventato l’orientamento di fondo, per giungere alla fluidità completa dell’im-mediatezza e della completa de-sostanzializzazione. Può essere interessante ricordare che Deleuze, il cui tentativo più estremo in questo senso è elaborato in *Millepiani*, dedica non a caso molta attenzione alla questione dell’univocità dell’essere elaborata da Scoto in quello che è il manifesto primo di questo problema: il suo fondamentale *Differenza e ripetizione*. In Scoto, infatti, com’è noto, è posto il primo passo in direzione di uno svuotamento della conoscibilità dell’essere e della teorizzazione della singolarità, da cui, pur con importanti prese di distanza, si forma il nominalismo²¹.

¹⁸ J.-F. Courtine, cit., p. 161

¹⁹ *Idem*

²⁰ C. Esposito, *Introduzione a*, J.-F. Courtine, cit., p. XX, la prima sottolineatura è mia.

²¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino. A proposito di Scoto e della questione dell’univocità dell’essere, v. O. Boulnois, *Les catégories selon Duns Scot*, in *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della morte*, a c. di M. Carbajo Nùñez, Roma, Antonianum 2008, vol. I, p. 357 ss. Naturalmente, importante la storica monografia di E. Gilson dedicata a Duns Scoto.

Oltre ad avviare il processo dell'individualismo moderno, con tutte le sue innumerevoli declinazioni, le premesse luterane ricordate conducono, anche, inevitabilmente, ad una progressiva e sempre crescente immanentizzazione della questione del male, ormai privata della proiezione ontologica –appunto la ricordata carenza derivante dalla creazione *ex nihilo*- che lo riportava al tema dell'essere/bene in cui l'epoca metafisica *in primis* la collocava. Il gigantesco problema del rapporto male/nulla, vera croce del pensiero filosofico, viene invece riportato, nell'ottica luterana, alla ben più ristretta problematica circa le opzioni *morali*, guidate, tuttavia, più che dalla questione del *bene facere*, che all'uomo, ovviamente sfugge del tutto, dalla logica contingente dell'occasione²². Dirimenti divengono così le scelte messe in atto nel regno della carne -unico ambito dove la ragione dell'uomo sia utile e in grado di individuare i 'giusti' criteri operativi- a orientare azioni sempre più concretamente proiettate nella storia e nella contingenza e obbedienti alla logica utilitaristico-strumentale che lo governa. È bene ricordare, inoltre, che, le azioni compiute da coloro che appartengono al regno celeste continuano comunque ad essere frutto della malvagità umana anche sotto la veste formale della buona azione. La differenza è che, su queste, agiscono misteriosamente i meriti infiniti di Gesù Cristo rivestendole della Sua bontà e, in questo modo, riscattandole. La 'morale', dunque, per Lutero, rileva ormai in modo *valutabile* sempre più nella sfera del regno della carne, essendo quella dello spirito inaccessibile alla libertà ormai azzerata e condannata dell'uomo e alla conoscenza impossibile circa il mistero della volontà di Dio 'che odia e ama per sempre' in modo del tutto imperscrutabile.

Rispondere quindi in modo perfettamente coerente alle necessità scaturenti da un regno della carne attraversato dalla conflittualità onnipervasiva di uomini 'fatti simili alle bestie' col neutralizzarne, con forza irresistibile, gli esiti distruttivi, è per Lutero, quanto di meglio la ragione umana possa fare. E il potere politico, perciò, deve comportarsi di conseguenza, senza scrupoli né freni diversi - nel caso rarissimo 'di un principe cristiano'- dalla pura e semplice applicazione dei criteri della legge del taglione. Quando il sovrano non sia neppure -come nella maggioranza dei casi- buono, il suo sarà un esercizio del potere puramente funzionale al mantenimento delle condizioni minime di sopravvivenza. Lutero sottolinea più volte con brutalità l'intrinseca appartenenza della spada alla dimensione politica e terrena²³, e famose sono le terribili parole con cui incitò i principi tedeschi, ma anche chiunque ne avesse facoltà, ad ammazzare e stroncare le bande ribelli dei contadini²⁴. Questo nuovo, tragico modo di leggere la dimensione politica, porterà con sé esiti di segno diverso. Dissolta infatti la consapevolezza della corrispondenza delle 'buone azioni' all'ordo amoris –non più in alcun modo comprensibile- e dell'ontologica appartenenza dell'uomo all'ordine del bene che struttura l'esistente, al quale ci si può o meno adeguare, e che è in grado di ispirare e coordinare le strutture sociali e politiche della coesistenza, si aprono davanti all'uomo inchiodato alla propria malvagità, scenari politici totalmente nuovi. Si tratta, infatti, come si è visto, e non solo nel luteranesimo, ma in tutto l'orizzonte del protestantesimo che ne condivide le premesse antropologiche, di tentare di neutralizzare una situazione di insopportabile e spontanea conflittualità. Ciò storicamente ha dato vita a differenti opzioni: la prima a manifestarsi è stata la via dell'anarchismo spiritualistico-irrazionalistico²⁵ di cui la sanguinosa rivolta dei contadini è stata drammatico esempio, anticipatore, come è stato spesso rilevato, della fondazione dello spirito

²² Che la questione del male sia diventata, per questo motivo, un peso insopportabile per la coscienza dell'uomo moderno è sottolineato da Odo Marquard che, tuttavia, la riconduce soltanto al fallimento delle teodicee del XVIII° secolo. Marquard sostiene che, per sfuggire al troppo grande peso di questa questione irrisolta, gli uomini abbiano imboccato la via dell'ateismo per prosciogliere Dio precisamente dalla colpa del male. La più radicale innocenza è certamente quella di colui che non esiste. Da qui, egli tematizza la costante tribunalizzazione della storia da parte dell'unico imputato – che diviene contemporaneamente il giudice che costantemente proscioglie -, appunto, l'uomo. V. O. Marquard, *Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo*, in O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari, 2008

²³ Cfr. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in Id., *Scritti politici*, a c. di G. Panzieri Saija, Utet, Torino 1949, p. 399.

²⁴ Id., *Sulla guerra dei contadini*, in *Scritti politici*, p. 511.

²⁵ Sulla figura di T. Müntzer e sulla rivolta dei contadini, v. J. Lortz-E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 84-94. Anche P. Blickle, *Riforma luterana e guerra dei contadini*, Il Mulino, Bologna 1983.

rivoluzionario. Il solo rimedio possibile alla negatività radicale, costitutiva dell'umano, che aveva investito tutte le istituzioni storico-politiche, veniva individuato nella distruzione di quelle e nell'attesa del riscatto che la comunità attendeva da parte di Dio, precisamente grazie a questa azione. Un'altra via si è concretizzata nella formulazione, da parte del puritanesimo congregazionalista, della possibilità di stabilire un rinnovato accordo con Dio, a formare il nuovo popolo a Lui fedele, che, tramite il patto, riscatta la propria condizione di completa malvagità, e, abbandonando una condizione storico-geografica totalmente compromessa, parte verso il deserto del Nuovo Mondo per costruire la città redenta della Nuova Gerusalemme. Il percorso del nuovo Esodo e il patto che sigla la fedeltà totale alla Legge, trasformano i puritani nei santi del 'sacro esperimento', permettendo loro di realizzare una rivoluzione pacifica, basata sulla conciliazione di prospettive individualistiche e comunitarie²⁶. La terza via d'uscita dall'impasse dell'antropologia del tutto negativa ormai divenuta contesto culturale comune in ambito protestante, è quella, notissima, di cui Weber ha fornito una geniale interpretazione: l'accumulo del capitale come segno tesaurizzabile della benevolenza di Dio, è il modo grazie a cui il calvinismo tenta di superare pragmaticamente il peso tragico della condanna incombente, in una prospettiva che avrà, nel lungo termine, effetti politico-economici di assoluto rilievo.

Ma è il pensiero politico di Lutero, giudicato spesso rozzo e rispecchiante l'oscuro spirito medioevale²⁷, a creare le condizioni per lo sviluppo del modello politico moderno più significativo: quello del contrattualismo, che segna la quarta e più importante forma di neutralizzazione del paradigma -caratterizzato da una problematicità apparentemente insolubile- della singolarità immediatamente conflittuale posto dal Riformatore. Il problematico rapporto poc'anzi segnalato tra individualismo radicale e passaggio ad una prospettiva universalizzante trova la sua declinazione politica nel passaggio dalle singolarità dello stato di natura all'universale politico scaturente dal contratto, segnando il decisivo cambio di rotta operato dal pensiero politico e giuridico²⁸.

L'antropologia negativa luterana e quella totalmente conflittuale di Hobbes, sono entrambe articolate a partire da un movimento originario della volontà a descrivere uno scenario uguale nei risultati, ma poggiante su presupposti completamente diversi, nel secondo caso non più teologicamente ma scientificamente fondati. Il passaggio hobbesiano è, in questo senso, un segnale chiarissimo della trasformazione della connotazione di *malvagità* in *conatus* incomprimibile, appunto, *movimento originario* di atomi ormai moralmente del tutto neutro che in Spinoza, con un'ulteriore decisiva trasformazione, diventa movimento propulsivo dell'intero orizzonte immanentizzato proprio sia di Dio che dell'uomo. In Locke il pessimismo si diluisce ulteriormente -Wolin dà una spiegazione convincente alla *necessità*, presente anche nel progetto lockeano, di uscire dallo stato di natura per l'insorgere comunque del conflitto irresolubile²⁹- trasformandosi dalla pulsione estesa a tutto e incontrollabile di Hobbes, in spinta autoconservativa destinata a fondare il diritto di proprietà su di sé e in sequenza sull'oggetto trasformabile, ai fini della propria sopravvivenza, della natura. Ciò che rimane -comune a tutti i contrattualisti- è una visione di

²⁶ Cfr. T. Bonazzi, *Il sacro esperimento*, Il Mulino, Bologna 1970. M. Walzer ha definito 'rivoluzione dei santi' quella del puritanesimo (M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986. V. anche il mio *Immagine, differenza artificiale. Prospettive sul problema del male*, F. Angeli, Milano 2002, pp. 127 ss.

²⁷ Cfr. L. Firpo *Introduzione* a M. Lutero, *Scritti politici*, pp. 18-19.

²⁸ Sull'influenza di Lutero nell'ambito politico, paradossalmente più significativa -nel lungo termine- di quella di Machiavelli, si veda il mio *La nascita*, cit., p. 133 ss., in cui si sottolinea come l'evidente rozzezza e insufficienza del ragionamento politico del Riformatore rispetto a quello del segretario fiorentino, sia tuttavia 'compensata' dalla maggiore complessità dell'impostazione antropologica di Lutero e dall'importanza del processo di secolarizzazione a questa legata. Si veda anche, su questo, G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 419 e 421.

²⁹ S. Wolin suggerisce che la necessità manifestata anche da Locke di uscire da uno stato di natura -lontano da quello tragicamente conflittuale di Hobbes-, e in cui la convivenza e le relazioni sociali erano teorizzate possibili, lungi dall'essere ingiustificata, o espressione di una incongruenza, deriva dalla necessità di immaginare *due stati di natura*. Il primo rappresenta lo stato di natura perfetto, *ideale*, prima della caduta del peccato, dove, appunto, le relazioni si danno pacificamente e secondo ragione, il secondo, quello con cui ormai gli uomini hanno a che fare, invece, è quello del *dopo la caduta*, stato di incertezza e dal timore. Benché non sia assimilabile allo stato di guerra, tuttavia da questo secondo stato è obbligatorio uscire. Cfr. S. W., *Politica e visione*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 442 ss.

individui considerati nella propria singolarità, mossi dalla ricerca della propria conservazione, spinti dal proprio desiderio: dall'accordo tra entità isolate prende forma lo stato nel quale si teorizza la possibilità di una neutralizzazione del negativo rappresentato dalla distruttività del conflitto. La filosofia del contrattualismo mostra come l'ontologizzazione essenzialistica dell'identità umana intorno alle pulsioni/passioni, obbligasse ad un salto nell'artificialità delle forme della politica e del diritto. Queste divengono così i luoghi per eccellenza dell'articolazione della ragione che si saldano ad un rinnovato pensiero della 'natura umana' costruito sensisticamente sull'analisi del sé, a partire, in primo luogo, dalla pulsione primaria dell'autoconservazione. Le conseguenze di questa svolta sono particolarmente evidenti nei due capostipiti del pensiero politico della modernità: il tema del conatus irresistibile e conflittuale in Hobbes lo è di tutte le politiche di potenza e delle logiche strumentali che ne conseguono, mentre il tema lockeano dell'autoconservazione lo è delle logiche utilitaristiche e individualistiche volte a garantire il possesso come centro della politica, che hanno condizionato e condizionano ancora in modo decisivo le politiche del mondo globalizzato.

Anche per il diritto si apre per la prima volta con Lutero uno scenario di fondazione unicamente positivista: in un quadro di individualità separate e malvagie la legge cui il Riformatore fa riferimento non può essere altro che quella divina positiva³⁰. Ma importante è sottolineare che questo orizzonte *necessita* visioni ribaltate delle politica e del diritto rispetto all'assunto della naturale socievolezza degli uomini –cardine della quasi totalità delle riflessioni politiche premoderne basate, evidentemente sul principio della partecipazione ontologica dell'uomo al Bene/Vero-, a partire dagli elementi ormai caratterizzanti primariamente l'identità umana: le pulsioni, l'istinto autoconservativo. Necessariamente, la politica moderna diviene il luogo della composizione *artificiale* dei rapporti che conseguono da questa rinnovata identità, tutti più o meno drammaticamente ispirati al conflitto e all'ostilità.

I numerosi tentativi di neutralizzazione del negativo, incombente e tanto necessitante di una soluzione, quanto difficilmente arginabile, dimostrano come questo tema continuasse a correre sottotraccia anche molto tempo dopo la rivoluzione luterana. Oltre al ricordato progetto politico di Hobbes, il contratto sociale di Rousseau nella sua pretesa di saldare definitivamente libertà e razionalità ne è chiara testimonianza –così come l'irresistibile mostruosa potenza di Leviathan, la necessità del Legislatore o della *main cachée* per condurre in buon porto l'educazione di Émile ricordano l'incomprimibilità del gesto nichilistico iniziale da cui questa esigenza è nata– per giungere fino alla grandiosa totalistica costruzione teoretica di Hegel, con le sue pretese di accoglimento e riscatto definitivo del negativo. In un'altra prospettiva le meditazioni di Pascal sulla radicale compromissione della natura umana con il male per arrivare agli estremi del pensiero di Sade e del suo tragico riconoscimento/adeguamento alla *naturalità* del male e della crudeltà³¹, sono testimonianze di quanto questo tema continuasse a segnare come una ferita aperta le coscienze europee.

Questi elementi mostrano come sia importante tenere presente la continuità –pur nelle loro trasformazioni– di elementi luterani nelle teorie politiche e nello sviluppo del pensiero occidentale in considerazione della loro capacità di penetrazione concettuale e per la loro pervasività, che si rivelano sia nell'amplissimo ventaglio delle declinazioni del pensiero liberale –seppure non sempre e non *in toto* riconducibili ad una visione di un individualismo singolaristico autoreferenziale–, sia nella linea del pessimismo antropologico e della conflittualità che orienta tanta parte del pensiero politico moderno, sia nelle linee del pensiero costruito a partire dall'ampia gamma dell'esperienzialità esistenzialisticamente fondata, in cui il soggetto è considerato nella sua autonoma decisionalità e autenticità e a cui tra poco faremo cenno.

Occorre comunque notare che l'idea –ormai entrata a far parte della coscienza comune– della individualità singolare costituita intorno al proprio desiderio autoreferenziale, e che evidentemente prospetta una situazione sociale atomizzata, continua a mostrare un nodo irrisolto che si rivela chiaramente nel pensiero politico moderno. Qui, infatti, si rivela pienamente il contrasto di tale

³⁰ Cfr. *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, cit., p. 441-442.

³¹ Cfr. libro sul male della ...

ipotesi con la pretesa teoretica di un'ontologizzazione essenzialistica di tali desideri, conati, movimenti originari che, a partire dal Riformatore in poi, dovrebbero costituire il profilo *universale* dell'umano. Paradossalmente, infatti, diviene universale proprio ciò che distingue e differenzia: appunto, il desiderio e le passioni. Hegel stesso registra questa contraddizione, da una parte sottolineando in termini elogiativi come Lutero avesse individuato nel cuore dell'uomo un nuovo organo della conoscenza³², dall'altra, ormai non più in riferimento a Lutero, in termini totalmente critici, rilevando tutta l'insufficienza e la contraddittorietà della fondazione contrattualistica poggiante sulla decisione di individualità separate per la costruzione dell'universale statale³³.

Dal quadro appena schizzato scaturiscono conseguenze diverse ed ugualmente importanti: oltre alla declinazione individuale dei fini e delle libertà nella pretesa di realizzarne –nello stato- una superiore e perfetta composizione, con tutte le criticità che questo progetto comporta, occorre sottolineare un'altra ricaduta fondamentale delle premesse del luteranesimo. Ancora una volta, in un rovesciamento completo dei presupposti del pensiero del Riformatore: il teorico del *servo arbitrio*, infatti, riesce a gettare le basi –che si svilupperanno rapidamente- per il formarsi di una coscienza di completa uguaglianza tra gli uomini. La consapevolezza della condivisione di quello che si sta percependo sempre di più come un vero e proprio statuto ontologico, con la conseguente distruzione delle vocazioni preferenziali –*nessuno* è migliore dell'altro, tutti sono ugualmente *male* rispetto a Dio-, contribuiscono infatti potentemente a formare quella coscienza di uguaglianza che è la base dello sviluppo della modernità e dei suoi modelli politici. Lo spazio della libertà dell'uomo, precedentemente situato *in primo luogo* all'interno delle dinamiche dell'interiorità di un'antropologia in equilibrio tra partecipazione all'essere/bene e al nulla/male, e alle possibili scelte che da qui derivavano, viene a poco a poco spostato all'esterno, nello spazio pubblico, dove soltanto, come si è detto, all'uomo sono riconosciute concrete capacità di azione e di neutralizzazione del negativo. È indubbio, quindi, che la rivoluzione luterana, nel tentativo di sciogliere il nodo, drammatico e obbligatorio, pendente sul destino dell'uomo, sia stata certamente un fortissimo volano di accelerazione delle dinamiche della dimensione secolare -sia pure, molto spesso, secondo modalità ispirate dalle logiche del potere e dell'utilitarismo- e di accentuazione dei temi della libertà e dell'uguaglianza -sia pure nella tensione tra individualismo e universalismo-.

Un'altra ricaduta di grande portata della rivoluzione luterana va ancora sottolineata. La decisiva soppressione di ogni legame di significato tra un ordine dell'essere e/o della natura portatori di esemplarità e l'uomo a causa della riduzione di quest'ultimo a puro desiderio, porta un'altra conseguenza importante che si manifesta con evidenza nelle molteplici linee di ripensamento della questione della morale e del suo ruolo, diventata, come abbiamo già anticipato, per questa ragione, assolutamente centrale non solo nella dimensione personale, ma, per quello che qui rileva, in quella pubblica. A questo problema vanno ricondotte infatti le declinazioni dell'utilitarismo, ispirate *in primis* alla logica autoconservativa sottostante al paradigma del contrattualismo, ma successivamente ampliate a orientare le relazioni sociali e politiche, fino ad arrivare agli estremi dello sforzo universalizzante rappresentato dal formalismo kantiano della morale nel suo confronto con quel 'legno storto' che è l'uomo. Perduto il riferimento all'essere e alle sue strutture ontologiche ordinarie, la morale diviene il fondamento della politica e la fonte di ispirazione del diritto. È la reazione finale di Nietzsche e della sua ripulsa di *ogni* morale come simbolo della schiavitù cui l'uomo 'metafisico' sarebbe -a suo avviso- stato sottoposto dal platonismo-cristianesimo, a dirci quanto profondamente ormai il pessimismo antropologico fosse percepito come un peso insopportabile e la morale, destituita da ogni legame ontologico con il bene, costringente. La logica che ispira la rappresentazione della singolarità ipertrofica/annichilente dell'Übermensch, eloquentemente risolve con un gesto definitivo il problema del male nell'*amor fati*, nel gioco del fanciullo cosmico, nell'illuminazione di Zarathustra.

Dalla rottura del sistema hegeliano in poi, il nichilismo gettato in campo dall'antropologia negativa di Lutero, dalla sua cancellazione di qualsiasi ipotesi di *analogia entis*, di qualsiasi rapporto all'idea

³² Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La nuova Italia, Firenze 1981, vol. III, parte II. p. 3 ss.

³³ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, sez. III, *Lo Stato*, § 258.

di bene, che non sia puramente secolare ed utilitaristica, si fa sempre più incompressibile ed emerge con sempre più evidenza quel profilo della soggettività moderna –contraddittorio rispetto ai presupposti luterani- del tutto autofondata e, per questo, dotata di pretese assolute di dominio sull'oggetto che Heidegger ha descritto. Uno dei segnali di questa svolta è da individuarsi nel tema della decisionalità, che spazia dal salto nella fede di Kierkegaard per giungere fino alla decisione che fonda il politico di Schmitt. Per il primo si tratta di un salto nella fede da compiere nell'assenza –profondamente luterana- di ogni mediazione tra Dio e l'uomo, per il secondo, della decisione a partire dal Nulla-di-ordine³⁴. Schmitt, infatti, preso atto dell'impossibilità di riportare il negativo entro gli argini strutturati e costanti che si erano prodotti nella *Respublica Christiana*, per l'irreversibile dissoluzione del fondamento teologico, poi per la dissoluzione altrettanto irreversibile dello *Jus publicum Europaeum*³⁵, teorizza il consolidarsi del politico come momento costitutivo dello Stato e del diritto a partire dalla decisione inclusivo/esclusiva di amico o nemico, nella tragica consapevolezza che disordine e conflitto siano ormai il nuovo ineluttabile contesto con il quale, sempre, ci si deve confrontare. Quanto il ruolo di entrambi i pensatori sia rilevante nel disegnare la forte corrente del nichilismo europeo è Löwith a ricordarcelo, ampliando la ricostruzione critica dell'attitudine di dominio della soggettività occidentale moderna nei confronti della natura a Nietzsche e a Heidegger³⁶. È interessante ribadire, a conclusione di questo sintetico percorso, come il pessimismo originario che connotava il pensiero di Lutero si sia progressivamente ribaltato in quell'atteggiamento di dominio e controllo oggettificante che la soggettività dimentica dell'essere e della differenza ontologica che Heidegger riconosce come elaborazione principale del pensiero metafisico si sia perfettamente compiuta³⁷. Che in effetti il peso della totale negatività antropologica sia talmente insopportabile da suscitare immediatamente teorie –e prassi- neutralizzanti e, dunque, di dominio, lo abbiamo visto nel rapido riassunto circa le 'vie d'uscita' intraprese immediatamente dopo la rivoluzione luterana. Come si sa, Heidegger preconizza per questa soggettività un destino di schiacciamento subito ad opera della tecnica, in un ennesimo ribaltamento di piani.

È indubbio che la radicalità nichilistica del gesto luterano abbia provocato ricadute teologiche, ecclesiastiche, teoretiche, morali, politiche, giuridiche, di enorme portata: prima ad orientare in profondità il cammino della modernità, ponendo le premesse di quel dominio della soggettività appena segnalato, per poi giungere a declinare l'originaria tragica differenza dell'uomo da Dio in un orizzonte di differenze infinite, ripetute, dissolventi.

³⁴ Cfr. su questi temi, di C. Galli sia *La genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, sia *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.

³⁵ Il problema di Schmitt –per cui egli ritiene giustamente impossibile ritornare ad un'epoca in cui il politico riesca a poggiare su di fondamento ordinante- è che la sua visione è *teologica* e non metafisica. Tramontata per sempre l'epoca della centralità dell'autorità papale con la sua capacità di mediazione e rappresentazione della *complexio oppositorum* della natura del Cristo, non è più possibile farvi ritorno. Il pensiero della possibilità di una mediazione tra una dimensione dell'essere e una dell'ente, del rapporto ontologico dell'individuo al bene, della relazionalità che ne consegue tra individui umani, sono pensieri che esulano dalla sua ricerca.

³⁶ Cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, a c. di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.

³⁷ Si può forse dire che il dominio della soggettività inizia, invece, proprio da qui e da questa cesura epocale del pensiero?