

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA
E LA SUA FILOSOFIA TRAGICA DELLA STORIA

Francesco Ghia

«Il mondo è riscattato dalla sua orrenda casualità, dalla sua brutta esistenza empirica solo grazie alla visione che si insedia nella misteriosa sufficienza di oggetto isolato, come l'amante si insedia nella meravigliosa sufficienza del suo amore».

N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implicito*

Se è vero che, come ebbe a spiegare il suo stesso autore, *Cent'anni di solitudine* di Gabriel García Márquez è paragonabile alla base di un *puzzle* di cui nei romanzi precedenti e nel «labirinto di ogni giorno» sono già state fornite, disseminate in ordine sparso, le tessere per costruirlo¹, vi è allora, e non certo solo per l'ambientazione colombiana, forse qualcosa che accomuna il capolavoro del grande scrittore di Aracataca con il «testo implicito» che Nicolás Gómez Dávila è andato segretamente assemblando, come vero e proprio *Lebenswerk*, lungo il corso di tutta la sua esistenza².

¹ Cfr. G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Lo scrittore nel labirinto di ogni giorno*, conversazione con R. BRACELI, trad. it. di M. LEFÈVRE, Perrone, Roma 2011.

² Va comunque osservato, come fa notare Franco Volpi postfacendo la prima selezione in lingua italiana degli *Escolios a un texto implicito* (F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, in N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. VOLPI, trad. it. di L. SESSA, Adelphi, Milano 2009⁴, pp. 157-183: 162), che nel catalogo dei libri posseduti da Gómez Dávila non risulta nessun romanzo di García Márquez. Per parte sua, García Márquez avrebbe invece ammesso che sarebbe solo il suo essere comunista a impedirgli di pensarla in tutto e per tutto come Gómez Dávila: cfr. P.A. MENDOZA, *El olor de la guayaba. Conversaciones con Gabriel García Márquez*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1982, trad. it. di L. BRIZZOLARA e L. PRANZETTI, *Odor di guayaba. Conversazioni con Gabriel García Márquez*, Mondadori, Milano 1993, p. 122.

Gli *años de soledad* del filosofo di Bogotá non sono stati cento, ma ottantuno; tuttavia, il suo gesto di isolamento quasi 'benedettino'³ nella villa al crocevia tra la calle 77 e la carrera 11 e i suoi giorni ivi passati a scrivere glosse e compulsare testi ricordano il finale atto «mitopoietico»⁴ di Aureliano Babilonia che, rinserratosi nella casa che, insieme con l'intero villaggio di Macondo, sta per essere spazzata via dall'uragano, trascorre gli ultimi momenti di vita, andando oltre ogni percezione umana della temporalità, a decifrare le pergamene del vecchio zingaro Melquíades su cui già da sempre è scritto il suo destino⁵.

Tentare una *Ortsbestimmung* di un filosofo come Nicolás Gómez Dávila, che ha esistenzialmente scelto l'isolamento della *beata solitudo*, *sola beatitudo* e, forte della convinzione che «la prolissità non è un eccesso di parole, ma una carenze di idee»⁶, ha consegnato le sue speculazioni non nella forma sistematica e intelligibile del trattato, ma nella provvisorietà informale e caleidoscopica del frammento⁷, equivale certamente a una forzatura della sua intenzionalità originaria, che con ogni verosimiglianza prediligeva la *varietas* dell'*os me*, del «come se non» paolino alla *veritas* del categorico *ti estin* aristotelico⁸.

In Gómez Dávila l'intreccio originalissimo tra il politico, l'e-

³ Sintomaticamente, Nicolás Gómez Dávila annota in una delle sue glosse che «tutti gli statuti delle collettività umane, a eccezione della regola benedettina, sono grotteschi e rozzi» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*. Tomo I, Villegas, Bogotá 2005, p. 363 [*Obra completa*, t. II], trad. it. di L. SESSA, *Tra poche parole*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 2007, p. 200).

⁴ Cfr. C. RINCON, *Gabriel García Márquez – Mythologie und Wundertäter*, in T. KOENIGS (hrsg. von), *Mythos und Wirklichkeit. Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1985, pp. 278-286.

⁵ Cfr. P. RAMIREZ MOLAS, *Tiempo y narración. Enfoques de la temporalidad en Borges, Carpentier, Cortázar y García Márquez*, Gredos, Madrid 1978.

⁶ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 53; trad. it., *In margine a un testo implícito*, p. 41.

⁷ «Un testo breve non è una dichiarazione presuntuosa, ma un gesto che appena abbozzato si dissolve» (*ivi*, p. 16; trad. it., *In margine a un testo implícito*, p. 13).

⁸ «Le verità non stanno entro la circonferenza di un cerchio il cui centro è l'uomo. Le verità si stagliano in luoghi impervi: l'uomo si aggira seguendo i meandri di un pensiero sinuoso che le rivela, le occulta e alla fine le mostra o le nasconde» (*ivi*, p. 20; trad. it., *In margine a un testo implícito*, p. 17).

stetico, il teologico-religioso e il filosofico-storico è in effetti una costante incontrovertibile di una filosofia che, ancorché lo stile paziente e minuzioso della argomentazione speculativa e metafisica (i cui campioni sono, agli occhi del colombiano, Péguy e Proust)⁹, predilige quello breve ed ellittico del pensiero «infuocato» (i cui campioni sono Nietzsche e Pascal)¹⁰.

«A una filosofia che spiegar preferisco una filosofia che mostra»¹¹, si legge in uno degli *escolios* gomezdaviliani. Ora, si tratta di una sentenza che allude probabilmente a uno dei gesti filosofico-storici più pregnanti, ossia, per ricorrere a un celebre frammento del 1798 di Friedrich Schlegel, al gesto del *rückgewandter Prophet*, di colui che addita l'orizzonte senza varcarlo¹²:

⁹ «Scrivere in questo modo [*scil.* paziente e minuzioso] significa immergersi con soddisfazione nel tema, esplorarlo con ogni cautela, scandagliarlo senza riserve in tutti i suoi meandri, rinunciando però a farlo proprio, così da lasciare che sia il tema a dominare noi e non noi a dominare il tema. Appartiene a questo stile il permanere nella contemplazione di ogni assunto, il che implica perdersi in ogni sillogismo. I passaggi sono qui della massima importanza, perché un tale stile è soprattutto un'arte del contesto delle idee, delle loro origini, delle loro sfumature, delle loro connessioni e dei loro silenziosi rivoli. Scrivono così Péguy o Proust ed è tale stile a rendere possibile una grande metafisica» (ID., *Notas*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», LXXX (1988), n. 542, pp. 38-44: 43).

¹⁰ Nella ellitticità del «pensiero infuocato» le idee appaiono come «singoli arcipelaghi che spuntano in un mare ignoto. È in questo modo che ha scritto Nietzsche ed è in questo modo che la morte ha voluto che scrivesse anche Pascal» (*ibidem*). Da notare che Nietzsche sarebbe per Gómez Dávila «l'unico abitante nobile di un mondo derelitto. Solo la sua scelta potrebbe esporsi senza vergogna alla resurrezione di Dio» (ID., *Escolios*, p. 172; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 132); egli è un «Saul rapito dalla demenza sulla via di Damasco» (*ivi*, p. 161; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 122). Quanto a Pascal, la sua ricezione in Gómez Dávila è ispirata da questa correzione al suo celebre «moi haïssable»: «L'io non è haïssable; haïssable è il noi» (*ivi*, p. 294, trad. it., *Tra poche parole*, p. 121).

¹¹ *Ivi*, p. 321; trad. it., *Tra poche parole*, p. 155: «La prima dissolve il concreto, la seconda acquisce la mia percezione del reale. Qui, senza dubbio, le evidenze persistono nella loro pura contingenza, ma la necessità ultima che là ci viene presentata risulta alla fine mera constatazione empirica. Dietro l'evidenza concreta c'è solo un'altra evidenza più povera».

¹² «Lo storico è un profeta volto all'indietro» (*Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. BEHLER, Schöningh, Paderborn 1960 ss., vol. 2, p. 17; trad. it., F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e scritti di estetica*, a cura di V. SANTOLI, Sansoni, Firenze 1967, p. 68).

ogni filosofia deve essere paradossale, se vuole essere vera – ammonisce un altro frammento di Schlegel¹³ –, in caso contrario essa si limiterebbe a consolidare l'opinione della massa e sarebbe pura sofistica; lo sguardo storico-retrospettivo si dischiude quindi a uno sguardo in avanti ancora più essenziale¹⁴ perché lo storico vede il passato alla luce del futuro, o, quanto meno, dovrebbe farlo¹⁵. Il detto relativo allo storico è in tutto e per tutto un'applicazione di questa massima¹⁶.

Dalla regestazione dell'Archivio Gómez Dávila siamo in grado di sapere con certezza che il Nostro conosceva certamente questi frammenti di Schlegel. Ne è testimonianza evidente il seguente *escolio*, nel quale, sardonicamente, si afferma:

[...] in meno di un secolo e mezzo gli avvenimenti hanno trasformato i 'profeti del passato' in semplici 'profeti del futuro'¹⁷.

A segnare indelebilmente l'esistenza umana, sospesa tra gli opposti apparenti della rinuncia e della chimera, si staglia l'esperienza ineludibile del *fracaso*, del fallimento o tracollo: l'uomo, annota Nicolás Gómez Dávila in *Textos I*, è «un desiderio che tracolla, un anelito che non si compie»¹⁸; come condannato a vivere in un «eterno presente»¹⁹, egli verifica nel tempo la sua «impotenza essenziale», l'«imperfezione del suo essere»:

La sua storicità irrimediabile non è la ragione del suo tracollo, ma la sua realtà e il suo simbolo; l'uomo non tracolla perché vive nel tempo,

¹³ *Ivi*, vol. 18, p. 123.

¹⁴ Commenta al riguardo Gómez Dávila: «il presente determina quel che lo storico cerca, ma solo il grande storico lascia che il passato determini ciò che trova» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 54; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 42).

¹⁵ Ma, si chiede Nicolás Gómez Dávila, «ha importanza che lo storico dica quel che gli uomini fanno, se poi non sa raccontare quel che sentono?» (ID., *Escolios*, p. 45; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 46).

¹⁶ Cfr. sul punto G. SCHOLTZ, *Teleologia e mito nella concezione storica di Friedrich Schlegel. Un confronto con l'odierna teoria della storia*, trad. it. di F. GHIA e G. GHIA, in D. VENTURELLI (a cura di), *Mito religione e storia*, Il melangolo, Genova 2000, pp. 111-131.

¹⁷ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 214; trad. it., *Tra poche parole*, p. 46.

¹⁸ ID., *Textos I* (1959), Villegas, Bogotá 2002, p. 24.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

ma vive nel tempo perché il tracollo è, al contrario, la sostanza della sua stessa vita, la sostanza esteriorizzata, manifestata ed evidenziata come tempo²⁰.

Se, dunque, «non c'è alcun succedaneo nobile all'assenza di speranza»²¹, e se pure «i naufraghi perdonano più facilmente il pilota imprudente che fa affondare la 'nave' che non il passeggero intelligente che ne predice la deriva verso lo scoglio»²², non resta che farsi «amanuense di secoli» e comporre un «centone reazionario» che, nella forma del «dialogo tra amici», ridesti una *libertad adormecida* («libertà addormentata») al suo *pathos* impegnativo di *libertad dispierda* («libertà disperata») ²³.

Si tratta di un «centone reazionario» che disegna, a ben guardare, una filosofia tragica della storia²⁴ in cui l'autore si fa, rbdomanticamente, «partigiano delle cose perdute»²⁵. Ad attestazione della «libertà addormentata» che giace nel mondo contemporaneo, Nicolás Gómez Dávila vede, con allusione alla nota

²⁰ *Ivi*, p. 26.

²¹ *Id.*, *Escolios*, p. 26; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 22.

²² *Id.*, *Escolios*, p. 386; trad. it., *Tra poche parole*, p. 225.

²³ *Id.*, *Textos I*, p. 55.

²⁴ Tragica perché «la storia dell'uomo si dipana tra la nascita di Dio e la sua morte» (*ivi*, p. 55; trad. it. di A. LOMBARDI, *Alle origini del mondo*, Limina Mentis, Villasanta [Mb] 2013, p. 57) e, dipanandosi in questo «entre», deve precludersi qualsiasi velleità di dare una spiegazione alla storia stessa: infatti, «le filosofie che hanno la pretesa di spiegare la storia nascono dalla storia e in essa muoiono. Tali cadaveri in decomposizione sono il cibo dello storico» (*Id.*, *Escolios*, p. 56; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 45). La storia altro non è che «il racconto di ciò che accade quando demoni o dèi si impossessano di una carne mortale e macchiano il suolo di sangue. Popoli interi, intere epoche si agitano, parlano, lottano sotto il cielo della storia. L'umano, se è meramente umano, è insignificante al pari di un pullulare di insetti. Ogni grido è semplice rumore se il dolore non lo strappa a una gola divina» (*ivi*, p. 167; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 128). Sulla interpretazione gomezdaviliana della storia si veda H. HUDDE, *Reflexionen des Aphoristikers Nicolás Gómez Dávila über Geschichte, Geschichtsschreibung und Ästhetik (und zu Form und Stil seiner escolios)*, in K. DICKHAUT-S. WODIANKA (hrsg. von), *Geschichte – Erinnerung – Ästhetik. Akten des Festkolloquiums zum 65. Geburtstag von Dietmar Rieger*, Narr, Tübingen 2010, pp. 97-109.

²⁵ Così T. KINZEL, *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen*, Antaios, Schnellroda 2003, ora ripubblicato, in seconda edizione ampliata, presso l'editore Lepanto (Rückersdorf 2015).

chiusa delle marxiane *Tesi su Feuerbach* (il «torrente di fuoco», come ironicamente lo definisce, rifacendosi all'etimo esatto del cognome²⁶), il fatto di essere «ripiombati in una di quelle epoche che al filosofo non chiedono né di spiegare né di trasformare il mondo, ma unicamente di costruire rifugi contro l'inclemenza del tempo»²⁷; l'anestesia si compie poi definitivamente in forza della constatazione che «in questo secolo l'individuo cerca il calore della folla per difendersi dal freddo emanato dal cadavere del mondo»²⁸.

L'individuo, infatti, è «lo scoglio delle filosofie della storia»²⁹, il punto nel quale si arena la filosofia dei «luoghi comuni»³⁰ e in cui ogni generalizzazione storica diventa «un artificio euristico per l'interpretazione di un fatto concreto»³¹ che, lungi dal formulare le verità di qualcuno, si limita a elencare «i problemi di tutti»³².

La storia dunque «seppellisce, senza risolverli, i problemi che pone»³³; se «quel Venerdì Santo che è stato l'Ottocento»³⁴ ha

²⁶ In uno dei non infrequenti scolii polemici contro il Concilio Vaticano Secondo è proprio a questo etimo che Nicolás Gómez Dávila si richiama per segnalare lo iato tra l'evento pentecostale del dono dello Spirito che, sulla scia degli Atti degli Apostoli, avrebbe dovuto guidare il lavoro dei Padri Conciliari e invece la seduzione esercitata su di essi dalla immanentizzazione del cristianesimo paradigmaticamente rappresentata proprio dal filosofo bavarese: «Sul Concilio Vaticano Secondo non sono discese lingue di fuoco, come sulla prima assemblea apostolica, ma un torrente di fuoco: un Feuerbach» (ID., *Escolios*, p. 333; trad. it., *Tra poche parole*, p. 168).

²⁷ *Ivi*, p. 34; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 28.

²⁸ *Ivi*, p. 331; trad. it., *Tra poche parole*, p. 166.

²⁹ *Ivi*, p. 19; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 16. Si veda anche il seguente *escolio*, di chiaro sapore anti-hegeliano (contro il concetto di *Weltgeist*): «non possiamo capire né la storia di un popolo, né quella di un individuo, se non ammettiamo che l'anima dell'individuo e quella del popolo possano morire senza che muoiano il popolo o l'individuo» (*ivi*, p. 183; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 141).

³⁰ ID., *Textos I*, p. 18.

³¹ ID., *Escolios*, p. 56; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 43.

³² ID., *Textos I*, p. 18. Da qui l'accusa di Gómez Dávila: «i 'filosofi della storia' hanno la pretesa che sia possibile scrivere la storia senza studiarla» (ID., *Escolios*, p. 334; trad. it., *Tra poche parole*, p. 164).

³³ *Ivi*, p. 33; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 28.

³⁴ *Ivi*, p. 357; trad. it., *Tra poche parole*, p. 193.

diffuso, nell'«ora delle tenebre dello spirito»³⁵, il verbo del *Gott ist tot*, oggi viviamo, in realtà, «nell'atroce silenzio del sabato»³⁶: un sabato tuttavia in cui, a differenza del Sabato Santo, il sepolcro non è vuoto, ma «abitato»³⁷. E, segnatamente, il sepolcro, proprio perché la storia si vuole quale il «prodotto di una volontà divina»³⁸, è abitato, sottolinea con sconcerto il filosofo colombiano, da «una molteplicità di contingenze che l'uomo, per placare la propria angoscia, pretende di trasformare in necessità»³⁹.

La storia, per il filosofo colombiano, non è quindi da interpretarsi, nella forma di un deteriorato hegelismo di maniera, come lo svolgersi di un processo evolutivo procedente in linea retta: lo storico, infatti, «che tratta le epoche come semplici tappe di un processo trasforma quello che studia in mero prologo del proprio tempo o in preistoria delle proprie ispirazioni»⁴⁰. Con accenti herderiani, Dávila sottolinea piuttosto come la *Geistesgeschichte* abbia costantemente bisogno «di completare la geologia dell'intelligenza con la climatologia storica della sensibilità»⁴¹.

In quale secolo, allora, «spunterà, sul sepolcro vuoto, l'alba della Domenica di Pasqua?»⁴². Aleggias, cupa, sulla umanità smarrita, una domanda pressante e invocante di redenzione:

La predicazione escatologica non estende all'universo tutto il carattere precario dei suoi elementi. Non si tratta di metabasi indebita.

Il suo convincimento si fonda sulla percezione esistenziale della finitezza inerente a ogni cosa, tanto degli addendi quanto della somma.

³⁵ «L'ora delle tenebre dello spirito è scoccata alla metà del diciannovesimo secolo, tra l'eclissi di Schelling e, per esempio, la pubblicazione degli *Ethical Studies* di Bradley, della *Einleitung* di Dilthey, delle *Données* di Bergson. Le stupidaggini oggi patrimonio della più crassa ignoranza furono all'epoca audaci pensieri. Domani potremo essere vittime di inezie, ma non di presunti trionfi dello spirito. Lo spirito se la ride dell'egemonia dell'universo» (*ivi*, p. 151; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 113).

³⁶ *Ivi*, p. 357; trad. it., *Tra poche parole*, p. 194.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 164; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 126.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 177; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 136.

⁴¹ *Ivi*, p. 147; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 110.

⁴² *Ivi*, p. 357; trad. it., *Tra poche parole*, p. 194.

Immagini, metafore, miti esprimono l'esperienza di questa limitatezza radicale di tutto l'esistente⁴³.

Ora, però, tale redenzione è surrogata; nella nostra avanzata età moderna la funzione redentrica è infatti avocata e rivendicata, come suo più peculiare compito e come sua più autentica missione, dalla più subdola delle espressioni politiche, ovvero dalla democrazia⁴⁴. Contro la democrazia e le sue tre «ipostasi» trinitarie (individualismo, nazionalismo, collettivismo)⁴⁵ si trova, negli scolii di Gómez Dávila, un intero florilegio di battute sferzanti, epiteti ingiuriosi, sorrisetti ironici di scherno⁴⁶. In essi riecheggiano, evidentemente, elementi ricorrenti nella polemica antiliberal e antimoderna tipica del pensiero tradizionalistico e restauratore (da Bonald a De Maistre e Donoso Cortés)⁴⁷; tuttavia mi pare che, per essere adeguatamente compresi, essi debbano essere innanzitutto lumeggiati con la ampia esposizione che, in *Textos I*, il filosofo colombiano riserva, in proprio, ai fondamenti storici e teologici della nozione democratica.

Condividendo un *topos* già di Vico, e poi di Bonald e Donoso Cortés⁴⁸, Gómez Dávila comincia la sua esposizione osservando come nessuna situazione storica sia di fatto coerentemente analizzabile prescindendo dalla costruzione teologica a essa sottesa⁴⁹: ciò non significa, come è ovvio, presupporre per l'analisi

⁴³ *Ivi*, p. 212; trad. it., *Tra poche parole*, p. 43.

⁴⁴ *Id.*, *Textos I*, p. 58: «la democrazia aspetta la redenzione dell'uomo e rivendica per l'uomo la funzione redentrica».

⁴⁵ *Id.*, *Escolios*, p. 328; trad. it., *Tra poche parole*, p. 163: «le tre ipostasi dell'egoismo sono: l'individualismo, il nazionalismo, il collettivismo. La trinità democratica».

⁴⁶ Ciò ha provocato in taluni critici una certa irritazione, come bene documenta il saggio di E. GEISLER, *Entgegnung auf Gómez Dávila. Eine Polemik*, in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 63 (2012), n. 3, pp. 331-351.

⁴⁷ Per un inquadramento del pensiero tradizionalistico si veda M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986.

⁴⁸ Proprio per questo Botho Strauß lo definisce «uno dei grandi reazionari spirituali»: cfr. B. STRAUSS, *Der Aufstand gegen die säkulare Welt*, in G. STEINER-B. STRAUSS, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Hanser, München 1990, pp. 303-320: 314.

⁴⁹ Cfr. N. GÓMEZ DÁVILA, *Textos I*, p. 62. È alla luce di tale premessa che può essere inquadrato il seguente, lapidario *escolio*: «per resuscitare la prova fisico-

storica l'esistenza necessaria di una fede e quindi di una oggettività dell'esperienza religiosa, ma solo assumere metodologicamente il religioso, nella sua strutturalità, «come fattore determinante di ogni condizione concreta»⁵⁰.

Qual è allora la definizione di democrazia che assume Gómez Dávila in questo contesto? Il principio che informa il concetto di democrazia è, in ultima istanza, sostiene il filosofo colombiano, una opzione di carattere religioso, «un atto in funzione del quale l'uomo assume l'uomo come Dio»: insomma, la democrazia si mostra in tutto e per tutto nelle fattezze di una «religione antropoteista»⁵¹.

All'inizio dell'età moderna sta l'Uomo-Dio, sentenza Max Stirner recensendo la *Posaune* di Bruno Bauer⁵². Non diversamente ritiene Gómez Dávila allorché vede nell'essenza più genuina della dottrina della democrazia una radicale estensione all'uomo della teologia dell'*omoousia* concretamente realizzata in comportamenti, istituzioni e opere: più dunque un errore di natura teologica e metafisica, che non propriamente un fatto politico; negli *Escolios* Gómez Dávila la definisce una «perversione», giacché essa non fa che celebrare «il culto dell'umanità su una piramide di crani»⁵³.

Ora, come si può arguire da due significativi rimandi interni, la prima origine di questa teologia (eretica) della democrazia come *omoousia* antropomorfizzata è rinvenuta nelle correnti gnostiche; segnatamente, Gómez Dávila rinvia qui a Eracleone, l'esegeta della scuola valentiniana. La prima allusione a Eracleone si trova proprio in esergo alla sezione di *Textos I* qui esaminata

teologica [*scil.* dell'esistenza di Dio] dovremmo fondarla sul disordine del mondo» (ID., *Escolios*, p. 183; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 140).

⁵⁰ ID., *Textos I*, p. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Sul punto cfr. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1950; trad. it. di G. COLLI, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1974⁶, pp. 521-526 («La distruzione sistematica del divino e dell'umano in Stirner»).

⁵³ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 189; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 147.

ed è una intercitazione di mezza riga tolta dal Commento di Origene al Vangelo di Giovanni. È riportata unicamente in greco e recita così: «*omooustoi te(i) aghenueto(i) physei*». Il suo senso lo si comprende solo mettendola a confronto con il secondo rinvio a Eracleone, che troviamo invece negli *Escolios*:

La prima alterazione democratica di un testo cristiano si trova nel prologo del Vangelo di san Giovanni (v. 13).

Il testo volgare è quello di tutta la tradizione manoscritta (tranne il *Codex Veronensis*), ma la lezione corretta è quella di san Giustino e sant'Ireneo.

Tertulliano (*De carne Christi*) denunciò i valentiniani come corrottori del testo.

Gli gnostici evidentemente giravano attorno a questo Vangelo. Non fu forse Eracleone il suo primo esegeta⁵⁴?

Dunque Gómez Dávila si riferisce a un caso di studio abbastanza noto relativo alle dispute cristologiche sorte tra la corrente gnostica dei valentiniani e alcuni Padri della Chiesa come appunto Tertulliano in merito all'interpretazione del prologo giovanneo⁵⁵: con riferimento ai versetti 12 e 13 del Prologo (in traduzione italiana: «A quanti però lo [*scil.* il Logos/Gesù] hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali, non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati»), Tertulliano riteneva, in base al testo che aveva sott'occhio, che la relativa finale fosse da intendere al singolare e non al plurale. In tal caso, allora, a essere generato direttamente da Dio («*o ouk ... ek Theou eghennethe*»), e non dal sangue, dalla carne o dalla volontà umana, sarebbe Gesù stesso e non invece coloro che credono in lui, come si dovrebbe dedurre se si accettasse la lezione accolta da Eracleone («*oi ouk ... ek Theou eghennethesan*»). Gómez Dávila, facendo sua senza riserve la lezione tertulliana, e parlando *expressis verbis* di «alterazione democratica di un testo cristiano», mostra di intendere la

⁵⁴ *Ivi*, p. 383; trad. it., *Tra poche parole*, pp. 211-212.

⁵⁵ Per una sintetica ricostruzione del *case study* si veda p. es. B. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 26-27.

disputa come dettata da motivazioni non filologiche, ma in tutto e per tutto ideologiche: ne andrebbe cioè con essa della legittimità o illegittimità di estendere non solo a Gesù, ma anche a una élite spirituale la consustanzialità con Dio e la generazione diretta da lui (gli *omooustoi* dell'esergo, ovvero propriamente gli uomini «pneumatici» dello schema tripartito dell'antropologia di Eracleone – gli altri due essendo gli «psichici» e gli «ilici»).

Ora, tutto ciò altro non è, ai suoi occhi, che l'*incipit* di quel «vangelo infernale» riportato in uno dei suoi *Escolios*: «Nihil erat in principio et creditit nihil esse deum, et factum est homo, et habitabit in terra, et per hominem omnia facta sunt nihil»⁵⁶.

Sintomatica è qui l'applicazione di quel finale *per hominem omnia facta sunt nihil*, tutte le cose sono rese mediante l'uomo un nulla, a una interpretazione filosofico-storica della teoria democratica. Per il democratico, si legge in un altro *escolio*, «nulla è vietato al potere se la sua origine lo legittima»⁵⁷; gli antropoteismi, infatti, siano essi di natura dualista o di natura monista, sono sempre, per Gómez Dávila, degli «anomismi etici»⁵⁸, e il volontarismo assoluto è la ovvia conseguenza a cui approda l'antropologia democratica che voglia dare compimento al suo ideale teologico: «solo la volizione gratuita è legittima, perché solo essa è sovrana», spiega il pensatore colombiano e, prosegue, «per l'antropologia democratica gli uomini sono volontà libere, sovrane e uguali»⁵⁹.

Il *pathos* anti-egualitaristico della concezione politica gomezdaviliana è di gran lunga un elemento ricorrente nei suoi *escolios*, fondato, come già in Donoso Cortés (e non senza taluni accenti affini alla speculazione malebranchiana), ma senza le derive marcatamente teocratiche assunte dal diplomatico della Estremadura, sulla convinzione che solo a Dio spetta la possibilità di creare qualcosa di simile a una eguaglianza tra gli uomini. Infatti, sentenza lapidariamente il pensatore colombiano, «chi non si rassegna alla fondamentale asimmetria del mondo finisce

⁵⁶ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 171; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 131.

⁵⁷ *Ivi*, p. 165; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 126.

⁵⁸ *Id.*, *Textos I*, p. 64.

⁵⁹ *Ivi*, p. 65.

col falsificare le misure»⁶⁰: la democrazia necessita rigorosamente che Dio non esista, perché se Dio esistesse, l'uomo sarebbe una sua creatura e non potrebbe toccar mano la propria, presunta, divinità. L'ateismo in gioco nella democrazia è una teologia del dio immanente⁶¹; le istituzioni democratiche, con la vana e illusoria pretesa livellatrice che le contraddistingue, frutto di una erronea interpretazione della storia⁶², si svelano da ultimo in tutta la loro sembianza di «tentativi di istituzionalizzare ciò che non si può istituzionalizzare»⁶³.

Neppure è consentito alla democrazia di rifugiarsi nel principio del consenso e della sovranità popolare come causa della propria legittimità: esso, infatti, per il pensatore colombiano, è semmai solo indizio di legittimità, al pari di come lo sono il principio della rappresentanza (secondo il paradigma già istituito dalla *Metafisica dei costumi* di Kant) e quello della forza, che può vantare dalla sua parte una ampia tradizione, da von Treitschke a Max Weber, da Carl Schmitt a Hermann Heller.

Con accenti che ben si potrebbero definire rousseauiani (e si rammenti che per Gómez Dávila il filosofo ginevrino non va annoverato tra i democratici, ma tra i reazionari), il pensatore colombiano definisce «legittimo» il solo potere «che esegue il mandato che le necessità vitali ed etiche di una società gli conferiscono»⁶⁴. Tuttavia, dove ai suoi occhi Rousseau si è mostrato colpevolmente debole è stato nel non aver compreso che porre eccessiva enfasi sulla nozione di sovranità popolare occulta in realtà il meccanismo della bramosia di potere che sempre e di nuovo si manifesta allorché il popolo, come lapidariamente sentenza il colombiano, «rivendica la libertà di essere esso stesso il proprio sovrano»⁶⁵. Sia Hobbes sia Bodin hanno sintomaticamente mostrato che quando

⁶⁰ ID., *Escolios*, p. 222; trad. it., *Tra poche parole*, p. 53.

⁶¹ ID., *Textos I*, p. 66.

⁶² È per questo che Gómez Dávila sostiene che «non vale la pena dialogare con questo secolo, perché sappiamo che anche la vittoria sarebbe sterile» (ID., *Escolios*, p. 204; trad. it., *Tra poche parole*, p. 35).

⁶³ *Ivi*, p. 154; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 117.

⁶⁴ *Ivi*, p. 235; trad. it., *Tra poche parole*, p. 67.

⁶⁵ ID., *Textos I*, p. 79.

il popolo, costituitosi in Stato, si considera giudice unico dei suoi atti e delle sue decisioni, non può infine fare altro che cristallizzarsi nell'immagine di un dio secolarizzato⁶⁶, alla soddisfazione dei cui insaziabili appetiti non sembra opporsi alcun ostacolo esteriore (ed è questo, secondo Gómez Dávila, il destino più evidente della società borghese e della sua avidità di accumulo⁶⁷, testimoniata, come già aveva visto Simmel, dall'assunzione del denaro a unico valore autenticamente universale⁶⁸).

Il progetto giuridico dello Stato sovrano sembra essersi realizzato al sommo grado con l'assolutismo monarchico; il presunto diritto divino del monarca, tuttavia, lungi dall'essere la formulazione religiosa dell'assolutismo politico, è «la più efficace maniera dottrinale di negarlo», giacché «proclamare il diritto divino del monarca equivale a smentirne la sovranità e a ripudiare la validità irricusabile dei suoi atti»⁶⁹. È dunque proprio per salvaguardare, schmittianamente e weberianamente, la validità irricusabile del momento decisionistico che Gómez Dávila affida alla monarchia costituzionale e a un sistema di *checks and balances* il compito di dare fondamento alla volontà sovrana. Egli lo fa in un *escolio* più che eloquente, nel quale riecheggia un'importante espressione, quella di «custode della costituzione» (*Hüter der Verfassung*), che ricorda immediatamente, a chi abbia un poco di dimestichezza con i dibattiti di filosofia politica e di diritto costituzionale, la celebre controversia degli anni post-Repubblica di Weimar tra Hans Kelsen e Carl Schmitt su quale figura dovesse farsi garante del dettato costituzionale per evitarne il rovesciamento ed impedire così una deriva dispotica⁷⁰. Scrive dunque Gómez Dávila:

Solo un regime monarchico può essere costituzionale.

Dove la società si governa da sé, o dove governa un autocrate, la

⁶⁶ *Ivi*, p. 77.

⁶⁷ *Ivi*, p. 80.

⁶⁸ Cfr. F. D'ANDREA, *Dinamiche culturali e soggettività in Georg Simmel*, Jouvence, Roma 1999.

⁶⁹ N. GÓMEZ DÁVILA, *Textos I*, p. 78.

⁷⁰ Cfr. C. SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931; trad. it. di A. CARACCILO, *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981.

costituzione manca di un custode che la difenda da capricci elettorali o da capricci cesaristi.

Solo dove il patto tra governante e governato riposi sulla sfiducia reciproca delle parti, tanto l'obbedienza dei sudditi quanto la sovranità del principe hanno frontiere ben difese⁷¹.

In conclusione, dunque, la riflessione filosofico-storica sulla degenerazione dell'idea democratica illustra efficacemente quel processo di «smascheramento» che, agli occhi del filosofo colombiano, rende così temibile e tragico il tempo storico che ci è toccato in sorte di vivere⁷²; per superare questo «smascheramento» occorre «dar forma con un gesto, un'opera, un libro a un significato eterno»⁷³.

Solo in questa irruzione dell'eterno in un secolo che, di suo, «sprofonda» nel pantano⁷⁴ consiste, da ultimo, nell'accettazione della tragicità autentica, il significato e il compito del diuturno agire nella storia.

⁷¹ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios*, p. 188; trad. it., *In margine a un testo implicito*, pp. 145-146.

⁷² «Il tempo è temibile non tanto perché uccide, quanto perché smaschera» (*ivi*, p. 27; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 23).

⁷³ *Ivi*, p. 178; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 137.

⁷⁴ «Questo secolo sprofonda lentamente in un pantano di sperma e di merda [este siglo se hunde lentamente en un pantano de espermo y de mierda]», sentenza inesorabilmente Gómez Dávila (*ivi*, p. 180; trad. it., *In margine a un testo implicito*, p. 139).