

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno XI – Numero 2 – 2018

La rivoluzione: tra politica e filosofia

Edited by Paolo Furia, Roberto Zanetti



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Baggio (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Donatella Di Cesare (Sapienza – Università di Roma) – Jean
Grondin (Università di Montréal) – Zdravko Kobe (Università di Lubiana) – Federico Luisetti
(Università di San Gallo) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid)
– James Risser (University of Seattle) – Alexander Schnell (Università di Wuppertal) – Richard
Schusterman (Florida Atlantic University) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert
Valgenti (Lebanon Valley College) – Laurent van Eynde (Université Saint Louis – Bruxelles) –
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20 – 00020 Canterano (RM)
www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«System Graphic S.r.l.»

00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2018

ISBN 978-88-255-2179-5

ISSN 2036-542X

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
dell'Università degli Studi di Torino.*

Indice

- 5 Introduzione. La rivoluzione possibile?

Roberto Zanetti, Paolo Furia

Rivoluzione ed ermeneutica

- 11 La politica come rivoluzione antropologica

Emanuele Profumi

- 31 Politiche rivoluzionarie e gnosticismo: uno sguardo filosofico-politico

Giacomo Maria Arrigo

- 47 Ricoeur and the Existentialist Threat to Revolutions

Dries Deweer

- 63 Citoyenneté, laïcité et révolution. Les nouveaux processus d'universalisation. Vers des nouvelles "Lumières" méditerranéennes?

Paolo Quintili

- 75 Pathways to the Problem of Founding in Contemporary Political Thought

Eno Trimçev

- 93 La rivoluzione è possibile. Il concetto di rivoluzione tra radicamento, storicità e autorità

Paolo Furia

- 113 La rivoluzione ai tempi del postmoderno

Gian Vito Zani

- 129 Note sulla fine della storia: tra presentismo, processualità e palinogenesi

Luca Miotto

Saggi

- 149 Platone e la verità
 Maurizio Migliori
- 169 Exit from the self-incurred contradiction. On Kant's mathematical
 antinomy and its consequences
 Zdravko Kobe

Politiche rivoluzionarie e gnosticismo

Uno sguardo filosofico-politico

GIACOMO MARIA ARRIGO*

ABSTRACT: *Revolutionary Politics and Gnosticism.* Revolutionary Gnosticism is a religious-philosophical category introduced in the academic debate by the philosopher Eric Voegelin (1901–1985). Starting from his important work, several philosophers and sociologists have adopted Gnosticism as a useful explanatory notion to frame and define numerous modern and contemporary political and cultural movements. The immanentization of the eschaton, which is a renowned Voegelian expression, intimately defines the politico-cultural project of revolutionary Gnosticism. The destruction of the past for the creation of a new world, the last aeon, demarcates the vision of history of revolutionary Gnosticism. Hence, according to a similar *Weltanschauung*, man replaces God, giving birth to «the idea of a transfiguration of mankind through a process of auto-redemption (grace replaced by revolution)» (Augusto Del Noce).

The paper aims to investigate in broad terms the vast time span in which the concept of revolutionary Gnosticism has taken shape, from ancient Gnosis to Late Middle Ages, through seventeenth century Puritanism and Jacobinism, until twentieth-century totalitarianisms, eventually suggesting further lines of research. The present study intends to suggest a new interpretation for politico-revolutionary phenomena that have emerged in the whole West and in all epochs, with the purpose of finding a recurrent pattern that reflects one of the most disruptive intellectual engine for radical politics.

KEYWORDS: Gnosticism, Revolution, Voegelin, Political Radicalism, Self-Redemption.

1. Introduzione

Recentemente diversi filosofi e sociologi hanno insistito su una categoria interpretativa singolare per definire e circoscrivere alcuni movimenti politici della storia moderna e contemporanea: lo gnosticismo rivoluzionario. Difatti, scrive Jacob Taubes nel 1996, «la storia delle ricerche sulla gnosi si può interpretare in duplice modo. In primo luogo, e sopra ogni altra cosa, essa concerne lo studio della gnosi tardoantica. Ma dal punto di vista

* Dottorando in co-tutela presso KU Leuven e l'Università della Calabria; giacomomaria.arrigo@kuleuven.be.

di un'impostazione più generale, è possibile considerarla anche come un modo per definire il presente» (Taubes 2001: 373).

Introdotta nel dibattito scientifico dal filosofo politico Eric Voegelin (1901–1985), lo gnosticismo rivoluzionario è stato accolto in modo ambivalente: da una parte, alcuni pensatori hanno rigettato tale definizione, considerandola inadatta a parlare della contemporaneità, specialmente a causa del riferimento a una corrente religiosa ambigua e appartenente al mondo antico; dall'altra, c'è chi non ha esitato ad adottare questo nuovo strumento esplicativo e ad applicarlo al proprio oggetto di studio. Senz'altro il rimando allo gnosticismo non è privo di criticità: l'opacità dello gnosticismo antico, malgrado il fiorire di studi specialistici lungo tutto il corso del Novecento, ha gettato un'ombra pesante sul più giovane concetto di gnosticismo rivoluzionario. E nondimeno non bisogna confondere o sovrapporre del tutto le nozioni, dal momento che esiste sì un rapporto per certi versi genetico tra le due, benché difficile da accertare storicamente¹; eppure sussiste uno iato profondo, essenziale, che permette di definire in modo quasi indipendente i due tipi di gnosticismo.

Voegelin ha definito lo gnosticismo come «il tratto essenziale della modernità» (Voegelin 1999: 161) e Giovanni Filoramo lo ha invece qualificato come «un fiume sotterraneo della nostra tradizione storico-religiosa, che carsicamente riaffiora coi suoi miti simboli immagini» (Filoramo 1990: VII). La definizione di questo genere di gnosticismo, che chiaramente non è quello antico ma risulta essere, come vedremo, una formulazione originale e scaturente da più matrici, richiede un ripercorrimiento storico che si snoda lungo un arco temporale vasto, dalla gnosi antica, tappa ineludibile, ad alcune eresie cristiane del Basso Medioevo, passando per l'esperienza puritana nell'Inghilterra del XVII secolo e l'epurazione giacobina nel periodo rivoluzionario francese, fino ai totalitarismi novecenteschi, il nazismo e il comunismo sovietico, terminando infine nella contestazione sessantottina. È evidente che ricoprire tutti questi capitoli della parabola gnostica sia una impresa che non può essere compiuta in un singolo articolo, ma un rapido accenno a ciascuno di questi passaggi è d'obbligo. Seguiremo in ciò il percorso delineato dai maggiori autori che hanno indagato il tema in oggetto (fra gli altri, Eric Voegelin, Augusto Del Noce, Emanuele Samek Lodovici, Luciano Pellicani, Alessandro Orsini, Hans Jonas).

1. Ne è consapevole Eric Voegelin quando scrive che i movimenti dichiaratamente o velatamente gnostici della storia «sono chiaramente legati l'un l'altro attraverso i secoli dalla struttura generale dei loro sentimenti e atteggiamenti; ma se questa affinità sia sempre dovuta ad un'effettiva influenza storica da un'onda del movimento [gnostico] all'altra, o se le esperienze che forniscono la spinta dei gruppi sorgano ogni volta di nuovo, senza una precisa determinazione derivante da precedenti esperienze, è in gran parte una questione aperta» (1998: 139).

Per un corretto inquadramento del fenomeno, che a prima vista può apparire vasto e labirintico, sarà necessario enucleare preliminarmente i caratteri propri dello gnosticismo rivoluzionario che ritroveremo via via nelle varie esperienze storiche. Il primo paragrafo, così, servirà da introduzione e, insieme, da collante per l'intera parabola storica che verrà tracciata successivamente.

2. Caratteri definitivi di un'energia mutante

Innanzitutto va chiarito un elemento chiave: lo gnosticismo rivoluzionario non è e non deve essere confuso con una chiara e netta ideologia al pari delle altre ideologie; non è una bandiera issata consapevolmente né un sistema bello e pronto all'uso, e pertanto non si troverà alcun rivoluzionario gnostico che si definisca tale. Esso è «un'essenza spirituale suscettibile di manifestarsi in diverse forme in diversi tempi» (Del Noce 1980: 202), una «mentalità» (Samek Lodovici 1979: 6), un «atteggiamento» (Campodonico 2015: 139) o una «disposizione» (Germino 1998: 14) più che una dottrina, una «malattia dello spirito» (Voegelin 1992: 63) o *pneumopatologia*, come l'ebbe a chiamare Eric Voegelin, intendendo con ciò una distorsione della coscienza che si manifesta come una «orgogliosa rivolta contro i limiti della natura creaturale dell'essere umano» (Franz 1992: 8). Rispetto allo gnosticismo antico, che verrà indagato nel prossimo paragrafo, lo gnosticismo rivoluzionario, che presenta la non trascurabile caratteristica di essere postcristiano², è interessato all'al di qua e spesso, anche se non sempre, nega l'al di là. Augusto Del Noce scrive che «la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della [assoluta e spiccata] trascendenza divina; la [gnosi] postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale» (Del Noce 1999: 15-16).

L'essenza della gnosi postcristiana è «il tentativo patologico di tradurre un regno di perfezione trascendente in una realtà storica immanente» (Voegelin 1992: 75). Secondo la fortunata espressione voegeliana, una simile prospettiva prevede *l'immanentizzazione dell'eschaton* (la realtà ultima): non più la

2. "Postcristiano" è un termine che Augusto Del Noce per primo ha adottato nel 1968 per indicare distintamente l'anima dello gnosticismo rivoluzionario. L'aggettivo "postcristiano" specifica il carattere residuale dello gnosticismo rivoluzionario rispetto allo gnosticismo antico duramente represso della Chiesa cristiana delle origini. In questo senso, la sopravvivenza della *Weltanschauung* gnostica è dovuta alla sua inversione, ossia al capovolgimento dei riferimenti alla trascendenza in un completo appiattimento alla terra. Nelle parole dello stesso Del Noce: «Mentre nel caso della gnosi antica si tratta della distruzione in se stessi dello spirito di potenza e della liberazione dell'anima dal mondo, nella gnosi postcristiana avviene precisamente l'opposto» (Del Noce 1999: 16). E ancora: «Entro il nuovo gnosticismo la forma attivista e rivoluzionaria è destinata a prevalere sulla forma contemplativa» (Ibid, 17). Non a caso per definire la *nuova gnosi* Del Noce usa in modo interscambiabile gli aggettivi "postcristiana", "decaduta" e "degenerata" (cfr. ibid).

fede in una realtà perfetta *oltre* il tempo, bensì la *certezza* in una prossima instaurazione di una società ideale e compiuta *nel* tempo.

Già quanto finora è stato detto potrebbe permettere di operare alcune dovute distinzioni, e specificamente la differenza di questo gnosticismo rivoluzionario dall'utopismo e dall'apocalitticismo. Tradizionalmente, sostiene John Gray, l'immagine di una società perfetta — l'utopia — «è stata interpretata come memoria di un paradiso perduto piuttosto che come l'immagine di un futuro raggiungibile. [...] Molti utopisti mirano non a rovesciare la società ma a dipingere una comunità ideale che possa fungere da modello» (Gray 2008: 21). La repubblica di Platone e l'utopia di Tommaso Moro sono due esempi che Gray adduce per spiegare l'utopia nei due sensi di “non-luogo” e di “buon-paese”. Pertanto lo gnosticismo rivoluzionario inteso come tentativo di realizzare fattivamente l'utopia, per quanto possa attingere dall'utopismo, rimane pur sempre una costruzione di pensiero diversa da esso. L'apocalitticismo, al contrario, si distingue dallo gnosticismo rivoluzionario perché attende freneticamente la manifestazione plenaria della rivelazione divina (l'apocalisse), e si identifica nell'aspettativa entusiasta e talvolta delirante del rovesciamento cosmico ad opera del principio divino. Invece lo gnosticismo rivoluzionario, in quanto movimento immanentistico, anche quando veste panni religiosi, estromette Dio dalla propria azione rivoluzionaria e, pretendendo di compiere la volontà divina, di fatto ateizza la propria condotta nel prendere il posto di Dio: «Secondo il rivoluzionario gnostico, l'avvento del regno esige la sua cooperazione militare» (Voegelin 1999: 182), e dunque «l'uomo non deve attendere la salvezza da Dio» (Pellicani 2012: 84).

A questo punto è chiaro che il rivoluzionario gnostico si prefigge l'obiettivo di raggiungere il regno perfetto su questa terra con le sole proprie forze, forzando i tempi e «ricorrendo alla violenza come a una sorta di levatrice del Mondo Nuovo» (Pellicani 2012: 283). Il perfettismo chiliastico e l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano appaiono pertanto come i due ingredienti dell'azione gnostico-rivoluzionaria che è sempre e ovunque totalizzante e totalitaria (Marega 2006: 17). Senonché entra in gioco un elemento che dà il nome a questo fenomeno ma che ancora non abbiamo trattato: la gnosi. In che senso tale rivoluzionarismo è gnostico?

La gnosi è classicamente la conoscenza salvifica il cui possesso è apportatore di salvezza per i singoli individui illuminati. Trasposta su un piano politico — secondo l'itinerario che vedremo a breve — la gnosi diventa «diagnosi-terapia dell'alienazione umana» (Pellicani 2012: 297), un sapere descrittivo (“il mondo è malvagio a causa di *questi* fattori”) e normativo (“è possibile cambiare il mondo secondo *questa* ricetta”): la gnosi è scienza liberatrice totale³ il cui

3. Secondo Claudio Bonvecchio, «questa conoscenza è la conoscenza dell'essere e quindi è simbolicamente potere dell'essere e potere sull'essere [...] dal cui possesso] promana un potere reale ed

posse e la cui applicazione possono salvare l'umanità dal male e dalla corruzione e finanche dalla finitudine stessa, com'era inteso nella gnosi antica. E allora la politica come applicazione di una siffatta gnosi diventa «prassi soteriologica» (Pellicani 2012: 10), e l'assolutizzazione del valore politico conduce a una concezione secondo cui «il male diventa la storia passata» (Del Noce 1999: 23). La «teopolitica gnostica» (Borghesi 2013: 14) avrebbe dunque il potere di trasfigurare la natura umana secondo un «processo di autoreddenzione (la rivoluzione sostituita alla grazia)» (Del Noce 1999: 7)⁴. Ne consegue un rigido «dualismo sociologico» (Samek Lodovici 1979: 10): coloro che non possiedono la gnosi non sono semplici avversari politici ma nemici cosmici che non devono essere solamente sconfitti bensì annientati.

Per concludere, elenchiamo ordinatamente i caratteri tipici della gnosi fin qua descritti. Già Alessandro Orsini indica alcuni temi ricorrenti dello gnosticismo rivoluzionario: «l'attesa della fine; il catastrofismo radicale; l'ossessione per la purezza» (Orsini 2010: 13). Accanto a queste categorie possiamo aggiungere: l'assolutizzazione del politico; la gnosi come diagnosi-terapia; la rivoluzione come ultima violenza; la tentazione di “forzare i tempi”; il dualismo sociologico, o «mentalità a codice binario» (Orsini 2010: 34); il prometeismo; ma soprattutto l'anticosmismo, e cioè «il rifiuto totale del mondo esistente» (Kolakowski 2013: 8), inteso nei termini di una percezione del mondo come una terra “straniera” o come una “prigione” — insomma, come qualcosa di malvagio — che deve essere rovesciata a tutti i costi (cfr. Germino 1998: 48).

Passiamo ora all'evoluzione storica dello gnosticismo rivoluzionario, soffermandoci sui casi storici più importanti.

3. La gnosi antica

Un'identificazione univoca del fenomeno gnostico tardoantico è stata tentata a lungo nel Novecento, ma ancora si è incerti sul suo statuto e finanche sulla questione intorno alla effettiva sussistenza di una religiosità inequivocabilmente gnostica. Punto di partenza per un tentativo in questa direzione può essere il Colloquio di Messina tenutosi tra il 13 e il 18 aprile 1966 nella città dello Stretto tra 69 studiosi provenienti da diverse parti del mondo. Nel documento finale redatto al termine degli studi e sottoscritto da quasi tutti i presenti è stata ratificata un'importante distinzione tra “gnosticismo” e “gnosi”, ove il primo termine si riferisce a «un certo gruppo di sistemi del II

effettivo: quello che vuole per l'umanità tutta il raggiungimento dell'armonia, della completezza, della totalità» (Bonvecchio 2000: 345-346).

4. Vedi anche S. Fumagalli 2005: 73, «La rivoluzione rappresenta quindi un salto qualitativo verso una condizione trasfigurata dell'umanità nella quale scomparirà ogni male».

secolo d.C.» (Aa.Vv. 1967: xx) nell'area mediorientale, mentre il secondo indica «la conoscenza dei misteri divini riservata a una élite» (Aa.Vv. 1967: xx). A partire da ciò è già possibile affermare che lo gnosticismo è un “gruppo di sistemi” e non un sistema organico, il che è alquanto utile proprio per sottrarsi alla facile tentazione di cercare nell'effettività storica un soggetto gnostico in sé, un'esclusiva ed originale dottrina gnostica rispetto alla quale il *cluster* di sette gnosticheggianti che la storia testimonia non sarebbe altro che una mera copia sbiadita. Insieme, però, non è impossibile rintracciarne dei caratteri definitivi, specialmente grazie al “paradigma ermeneutico di Jonas”⁵, come vedremo a breve.

Lo gnosticismo antico è sorto su uno sfondo alquanto variegato e sincretistico. Il ricorso alle parole di Aldo Magris è utile nell'identificazione dei vari elementi di tale sfondo, «un “terreno” composto dal giudaismo ellenistico e dal cristianesimo primitivo; dalle religioni misteriche con i loro pasticci di elementi siriaci, anatolici, egizi e iranici; da una cultura filosofica del tipo di quella presupposta da Filone alessandrino, un misto di platonismo e stoicismo al quale (specie negli gnostici) si aggiunge una particolare propensione per Eraclito; infine dal meno noto ambiente dell'occultismo magico, astrologico ed alchimistico» (Magris 2011: 38). Difficile, pertanto, identificare una chiara matrice dello gnosticismo tardoantico, sebbene siano state avanzate tante ipotesi in proposito.

Le più antiche testimonianze di individui o sette gnostiche si trovano nel materiale antieretico degli eresiologi cristiani dei primi secoli (tra gli altri, Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino). D'altra parte, gli gnostici sono stati il primo nemico del nascente cristianesimo in un contesto in cui ribollivano tante variazioni dottrinali sul tema messianico in pieno fermento. Scarsi sostenitori ha oggi, invece, l'idea che lo gnosticismo sia stato un'eresia cristiana, specialmente per la quantità di fonti primarie recentemente venute alla luce (fra tutte, la biblioteca di Nag Hammadi nel 1945). Si viene sempre più affermando, così, una specificità dottrinale gnostica che va a formare una unità speculativa originale nonostante il «carattere parassitario» (Introigne 1993: 12) dello gnosticismo rispetto alle preesistenti tematiche iraniche, greche, giudaiche e cristiane.

Ad ogni modo, «secondo le testimonianze degli storici antichi, le sette [gnostiche] si manifestano nell'epoca degli apostoli, in un quadro geografico che si estende dalla vallata del Giordano all'Asia Minore. [...] Simone [Mago], originario di Gitta in Samaria, avrebbe cominciato a predicare subito dopo la morte di Giovanni il Battista» (Doresse 1988: 45). Il successore di Simone sarebbe stato Menandro, poi Saturnino, Basilide, Carpocrate,

5. L'espressione è dello storico delle religioni Giuliano Chiapparini. Il riferimento è al filosofo Hans Jonas.

Valentino e altri eretici gnostici. Dalla parte asiatica nasceva il manicheismo, edificato su un dualismo radicale, e il mandeismo, anch'esso ispirato a temi gnosticheggianti.

Ora, come già detto è difficile rintracciare un complesso dottrinale che coincida univocamente con lo gnosticismo. A tal fine, ci avvarremo del “paradigma ermeneutico di Jonas” il quale, sebbene fornisca «un'immagine semplificatoria dello gnosticismo» (Chiapparini 2006: 190), nello stesso tempo permette di chiarificarne le tematiche principali. Nello studio di Hans Jonas, infatti, la dimensione filosofica viene a influenzare l'oggettivo studio storico del fenomeno:

l'obiettivo primo di Jonas non è di natura filologico-letteraria, né anzitutto di carattere storiografico, ma, pur avendo certo una ricaduta in entrambi gli ambiti, consiste in prima analisi nel far emergere i tratti essenziali del fenomeno gnostico mediante una reinterpretazione fenomenologico-esistenziale della sua base testimoniale. [...] È questa visione più ampia che consente a Jonas [...] di verificare il suo [dello gnosticismo] carattere di fenomeno idealtipico, esemplificativo di una dinamica esistenziale potenzialmente ricorrente nella storia, e dunque anche nella contemporaneità (Bonaldi 2010: xi).

Hans Jonas, allievo di Martin Heidegger, ha conseguito il dottorato in filosofia nel 1928 con una tesi su *Il concetto di gnosi*, elaborando progressivamente una sintesi del pensiero gnostico basata, come ha affermato lui stesso, su una narrazione «sinottica e selettiva» (Jonas 2011: 24) volta all'individuazione degli «elementi architettonici [...] del] linguaggio gnostico» (Jonas 2010: 137).

I caratteri dello gnosticismo elencati da Jonas sono: il duplice dualismo uomo/mondo e mondo/Dio; la rottura di un iniziale stadio di perfezione e la finale (escatologica) ricomposizione dell'unità⁶; il Demiurgo come creatore malvagio; la triplice composizione dell'essere umano (corpo, anima, spirito o *pneuma*); il corpo come prigioniero da cui liberarsi; la gnosi come conoscenza salvifica, definita nei termini di consapevolezza della propria origine divina; il disprezzo verso il mondo, che si incarna talvolta in un atteggiamento ascetico e talaltra in un atteggiamento libertino («l'uno rifiuta obbedienza alla natura mediante l'astensione; l'altro mediante l'eccesso» (Jonas 2011: 47)); l'antinomismo che nega il carattere vincolante di qualsiasi legge (naturale, morale e

6. «Il tipico sistema gnostico inizia con una dottrina della trascendenza divina nella sua purezza originaria e traccia la genesi del mondo a partire da un qualche sovvertimento primordiale in questo stato beato, ossia da una perdita dell'integrità divina che porta all'emergere di potenze inferiori, le quali poi creano e dominano questo mondo. [...] Il tema conclusivo [...] riguarda la salvezza dell'uomo, che è più di un evento semplicemente umano, poiché include il superamento e la dissoluzione finale del sistema cosmico, risultando pertanto lo strumento di reintegrazione della divinità stessa danneggiata, l'auto-salvezza di Dio» (Jonas 2011: 26).

positiva). Tutti questi elementi possono essere ricondotti all'*anticosmismo* di fondo del pensiero gnostico che lo pone in netto contrasto con l'orizzonte speculativo greco e cristiano. Conseguenza ulteriore è l'*elemento rivoluzionario*, dato che il sovvertimento morale di cui sopra crea le condizioni per cui lo gnostico «a partire dalla prima estrema negazione delle antiche posizioni di valore esistenti, si scaglia in un delirio di superiorità non solo su quelle norme, ma addirittura su tutte» (Jonas 2010: 297). Riferendosi in particolare al libertinismo sfrenato di Carpocrate quale esemplificativo dello gnosticismo antico, Gershom Scholem qualifica lo gnostico nei termini di un «rivoluzionario mistico» (Scholem 2016: 18) che si ribella alla legge della natura e, in egual misura, alla legge morale. Appare così pienamente intelligibile l'acuta osservazione di Emanuele Samek Lodovici:

Gli gnostici del II secolo rovesciano improvvisamente il modo di percepire (e il contenuto) di uno dei concetti più fondamentali del mondo classico, quello di *limite*. Questo concetto, infatti, passa da una valutazione positiva (limite è ciò che mi attua, ciò che mi perfeziona facendo sì che io raggiunga me stesso in una compiutezza conchiusa) ad una valutazione negativa (limite è ciò che mi rinchiude, ciò che mi costringe e che per ciò stesso mi soffoca). Questa trasformazione del concetto [...] lascia trasparire un prometeismo di fondo (Samek Lodovici 1979: 106–107).

4. Millenarismo, egualitarismo e gnosticismo nel Medioevo

Qual è stato il destino dello gnosticismo in Occidente? La Chiesa cristiana ha duramente condannato e perseguitato gli gnostici fra il IV e il VI secolo. Eppure reminiscenze dualistiche non tardarono a manifestarsi in seno all'Europa.

Dopo aver resistito più o meno clandestinamente alle persecuzioni, il manicheismo trasmise tra i secoli V e IX una parte dei suoi insegnamenti, sotto forme oscure e cangianti, ai pauliciani di Armenia; questi lo introdussero nel regno di Bulgaria, dove sorse in circostanze poco chiare il bogomilismo, che si estese attraverso il commercio nel secolo XI alla Bosnia, al Milanese, alla Lombardia e alla Linguadoca. A partire dal 1017 si nota in molte parti dell'Europa occidentale la presenza di eretici, qualificati indistintamente come manichei per differenziarli dai fedeli cattolici (Savignac 1987: 487).

Pauliciani in Armenia (VII secolo), bogomili in Bulgaria (X secolo) e catarri in Occitania (XII secolo) hanno viepiù adottato prospettive dualistiche e tendenze gnostiche opportunamente mescolate con la narrazione cristiana. In questo modo lo gnosticismo venne travasato dall'ambiente mediorientale in quello europeo, mescolandosi con elementi culturali esogeni e dando vita a un prodotto inedito. Infatti movimenti millenaristi tra la fine del XI secolo e la prima metà del XVI secolo hanno tratto linfa vitale da un insieme

di tendenze e orientamenti spuri e sincretistici, e hanno trasformato quello stesso gnosticismo antico, che permaneva generalmente su un piano speculativo, in una forza eminentemente politica e disturbatrice: il passaggio da una gnosi contemplativa a una gnosi attivistica si concretizza propriamente a questo punto della storia del pensiero.

La meditazione di Gioacchino da Fiore (1131–1202) ha svolto un ruolo centrale in questa evoluzione: la tripartita periodizzazione storica secondo il modello trinitario (l'età del Padre, l'età del Figlio e l'età dello Spirito) ha messo in moto fantasie escatologiche storicamente tenute a freno dalla speculazione agostiniana sulle due città, quella umana e quella divina. La comprensione gioachimita della storia, basata su una peculiare lettura dell'Apocalisse di Giovanni, è tesa all'avvento di un'epoca nuova e perfetta (l'età dello Spirito) ove la Chiesa cesserà di esistere perché tutta l'umanità vivrà in uno stato monacale nella perfetta contemplazione di Dio; in questi termini il sistema di Gioacchino è «pneumatocentrico, nel senso che il fulcro della storia e il compimento della promessa vengono proiettati verso il futuro dello Spirito» (Tagliapietra 2009: 35). Ora — ed è questo il punto — «questa conclusione deve realizzarsi non al di là del tempo storico, alla fine del mondo, bensì in un'ultima epoca storica» (Löwith 2015: 156). Rievocando la già citata formula voegelianiana, una simile prospettiva prevede *l'immanentizzazione dell'eschaton*, e quello di Gioacchino da Fiore viene inteso quale «il primo tentativo occidentale di immanentizzazione di tale significato trascendentale [della storia]» (Voegelin 1999: 154).

La gnosi antica, trasportata in seno all'Occidente per il tramite delle sette ereticali citate poc'anzi, si saldò con il fervore apocalittico scaturito dall'approcciarsi dell'anno mille e con le successive speculazioni gioachimite che posponevano nel 1260 l'anno della svolta; inoltre, lo gnosticismo latente si alleò sotteraneamente con fantasie egualitarie e comunistiche intorno a una remota età dell'oro (i riferimenti sono Esiodo, Ovidio, gli stoici greci e romani) che fiorirono nel Basso Medioevo e che finirono per influenzare anche la predicazione del messaggio cristiano dato che, come spiega Norman Cohn, «benché fosse piuttosto difficile parlare di organizzazione sociale ed economica del giardino dell'Eden, l'esegesi ortodossa fece in modo di usare il mito greco-romano per illustrare il dogma della caduta nel peccato» (Cohn 2000: 234). È evidente che siffatti tentativi di catechesi presentavano criticità latenti che, difatti, sarebbero esplose di lì a poco. Certo, la versione cristiana non proponeva un ritorno all'età dell'oro, essendo ormai l'uomo pervertito dal peccato. Eppure la copresenza della credenza in un ancestrale egualitarismo comunistico⁷, della fede nell'imminente instaurarsi dell'età

7. Tale credenza è ben esposta in Cohn, 2000: 234–238, dove l'autore segue tappa per tappa lo sviluppo di una simile idea sorta come «forma ibrida, mezzo cristiana e mezzo stoica» (Cohn 2000: 237).

dello Spirito (l'*eschaton* qui e ora, o perlomeno là e domani), e della gnosi come tendenza rivoluzionaria antinomista, creò un potente mito sociale destabilizzante e sovvertitore che prende il nome di *gnosticismo rivoluzionario*. Perciò la gnosi antica rappresenta solamente un ingrediente, quantunque centrale, dell'essenza dello gnosticismo rivoluzionario.

Gli studiosi del fenomeno hanno individuato in alcune esperienze sovversive del Medioevo il primo manifestarsi storico dello gnosticismo rivoluzionario. Il caso più significativo è la rivoluzione anabattista di Münster, che Karl Mannheim definisce «la prima forma di mentalità utopica» (Mannheim 1957: 230), ove le aspirazioni millenariste «presero all'improvviso un aspetto terreno» (Mannheim 1957: 231). Nel 1534 Johann Bockelson, meglio noto come Giovanni di Leida, prese il controllo della città di Münster, in Vestfalia, e vi edificò una comunità teocratico-comunistica basata sull'imminente avvento del regno di Cristo e sulla restaurazione del presunto comunismo della Chiesa primitiva. La socializzazione della proprietà, l'iconoclastia e la poligamia, oltre alle innumerevoli esecuzioni pubbliche dei rivoltosi, divennero i pilastri di questo primo esperimento gnostico. Giovanni di Leida fu incoronato re della Nuova Gerusalemme e Messia degli ultimi giorni (cfr. Bernet 2011), e tutti i libri vennero messi al bando tranne la Bibbia. «Da quel regno il Popolo di Dio, brandendo la Spada della Giustizia, doveva mettersi in marcia per ampliare [il Regno] fino a includere il mondo intero» (Cohn 2000: 331-332). Le aspirazioni universalistiche si scontrarono però con la dura realtà, fino alla caduta di Münster nel 1535⁸.

Nel descrivere l'esperienza di Münster, Friedrich Reck-Malleczewen parla di «follia collettiva, di enigmatica psicosi che colpì un'intera comunità» (Reck-Malleczewen 2012: 17) e che, come sostiene anche Norman Cohn, si è trasmessa alle generazioni successive per esplodere nuovamente nell'esperienza nazista e bolscevica, secondo una vera e propria «continuità nascosta» (Cohn 2000: 12). Questa continuità deve essere intesa nei termini di un fluire incessante dello gnosticismo rivoluzionario nel corso della storia e un suo assumere nuovi panni, insomma un gioco di metamorfosi che può confondere ma che nasconde una matrice comune.

5. Modernità, ovvero la secolarizzazione dello gnosticismo

«Nell'età moderna [...] l'attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un'azione diretta da parte dell'uomo che avrebbe prodotto il mondo nuovo. [...] Lo stato di perfezione escatologica verrà raggiunto

8. La storia dell'esperienza anabattista di Münster è magistralmente narrata in F. Reck-Malleczewen, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*.

con la violenza diretta» (Voegelin 1993: 183). Quali furono pertanto i movimenti che adottarono questo approccio? Alcuni studiosi hanno inteso il puritanesimo e il giacobinismo come la continuazione dello gnosticismo rivoluzionario nell'epoca moderna. Tutti i caratteri definitivi del fenomeno possono senza problemi essere ritrovati nel caso puritano e in quello giacobino: l'ossessione per la purezza, l'assolutizzazione del politico, la rivoluzione come ultima violenza, la tentazione di "forzare i tempi", la mentalità a codice binario, lo spiccato prometeismo. Vittorio Mathieu scrive che «i primi rivoluzionari autentici, invero, sono i puritani. Essi trasferirono la rivoluzione dal cielo sulla terra» (Mathieu 1992: 193) secondo una «visione essenzialmente politica del rinnovamento» (Mathieu 1992: 193). L'esperimento puritano del XVII secolo, insomma, tentò di attuare il regno di Dio sulla terra attraverso una politica rivoluzionaria e in nome di una lettura strumentale ed elitista, e quindi esclusiva ed escludente, della Scrittura (la gnosi). «Certo, l'uomo non è ancora divinizzato, ma ha già in qualche modo preso il posto che nell'Apocalisse è confidato all'Angelo» (Del Noce 1999: 23)⁹. I nemici dei puritani vengono così definiti nemici di Dio da sopprimere una volta per tutte — nemici cosmici e non semplici avversari.

Eric Voegelin, tracciando l'itinerario dello gnosticismo rivoluzionario nei secoli, sostiene che progressivamente si è andato perdendo il linguaggio cristiano, e che, dopo il puritanesimo, in forza del processo di secolarizzazione, lo gnosticismo ha assunto una veste secolare e addirittura anticristiana. «Con la Rivoluzione francese, l'idea di rivoluzione si distacca dalla sua matrice religiosa» (Orsini 2010: 258): questo è l'esito naturale dello gnosticismo rivoluzionario inteso come movimento dello spirito che pretende di fare la volontà di Dio senza l'aiuto di Dio e che esige di redimere l'uomo attraverso un'azione violenta che automaticamente e quasi meccanicamente salverebbe l'anima di tutti e di ciascuno. I giacobini, rifacendosi al pensiero di Rousseau, spostano «il problema del male dal campo della teodicea a quello della politica, secondo l'espressione 'l'uomo è buono per natura e soltanto le nostre istituzioni lo hanno reso malvagio'» (Pellicani 2012: 68). Il sociologo Shmuel N. Eisenstadt sostiene che nella modernità sussistono forti e decisivi elementi giacobini che, «con la loro fede nella trasformazione della società tramite un'azione politica totalitaria, sono molto moderni, sebbene le loro radici storiche risalgano a fonti escatologiche medievali» (Eisenstadt 1994: 33). I giacobini, così, per primi usarono il terrore come «tecnica di educazione civica e strumento di ingegneria sociale [...] Questa fede nella violenza è stata data in eredità ai rivoluzionari successivi» (Gray 2008: 37).

9. Cfr. Voegelin, 1967: 127, «Nell'Apocalisse di Giovanni è un angelo del Signore che discende dal cielo a sbaragliare il nemico e ad instaurare il regno della perfezione, mentre nella rivoluzione puritana l'angelo del Signore è sostituito da Cromwell e dal suo esercito».

Giungiamo così al comunismo e al nazismo, entrambi manifestazioni mature di uno gnosticismo rivoluzionario progressivamente filtrato da rimanenze religiose. Ora, può apparire contraddittorio che due movimenti così diversi vengano accomunati da questa stessa mentalità. Eppure, scrive Voegelin, «i nuovi gnostici sono strettamente affini tra loro, anche quando, sulla scena della storia, si combattono a vicenda. La furia del sangue marxista attiene allo stesso tipo simbolico della mistica nazionalsocialista» (Voegelin 1992: 70). Voegelin definisce Marx come uno «gnostico speculativo» (Voegelin 1970: 87), il materialismo dialettico come la gnosi (diagnosi–terapia) per rigenerare il mondo, e il comunismo primitivo (*Urkommunismus*) come l'età dell'oro da restaurare (cfr. Nigg 1947: 368–389). Parimenti il nazismo che, denunciando l'attacco universale all'identità spirituale della nazione tedesca (il *Volk*) e identificando gli ebrei quali nemici cosmici e reali incarnazioni del Male, si prefiggeva di purificare il mondo («Hitler si decise per una soluzione che avrebbe dovuto essere una soluzione mondiale, e non la semplice affermazione di uno Stato nazionale di media grandezza» (Nolte 2012: 303)), nella convinzione che la fine era vicina: «'Questo mondo è giunto alla fine', era una delle frasi più ricorrenti nei discorsi di Hitler» (Pellicani 2012: 608).

Da ultimo, anche le Brigate Rosse sono state accostate al fenomeno dello gnosticismo rivoluzionario da parte di Alessandro Orsini: contraddistinti dall'utilizzo di un «linguaggio parassitologico, tipico dei purificatori del mondo» (Orsini 2010: 320), i brigatisti tendono a distruggere il capitalismo in nome di una autenticità umana ormai compromessa.

6. Conclusioni e possibili sviluppi

Lo studio qua presentato vuole indicare una possibile chiave di lettura per fenomeni politico–rivoluzionari, o anche semplicemente culturali epperò dirompenti, che attraversano tutto l'Occidente, a tutte le latitudini e in tutte le epoche, e che presentano un *pattern* comune, un vero e proprio impianto gnostico che ne definisce intimamente l'identità e l'azione politica, seppur a un livello inconscio.

Pur non essendoci lo spazio per poter trattare approfonditamente possibili sviluppi, è importante perlomeno offrire qualche spunto. A tal proposito, affine allo gnosticismo rivoluzionario è, a titolo esemplificativo, il Sessantotto ove, secondo l'analisi di Emanuele Samek Lodovici, il rivoluzionario o il contestatore del cosiddetto “Sistema”, nella «cerca assoluta dell'indifferenza» (Samek Lodovici 1979: 154), cifra di ogni rivoluzione gnostica, tende all'annullamento di sé nella totalità finalmente raggiunta:

la destrutturazione dell'identità individuale, pertanto, di cui la nudità, l'uso delle droghe, l'indifferenza morale e, infine, la stessa sessualità di gruppo della comune non sono altro che tecniche realizzatrici, è l'ultimo e fondamentale passo che lo gnostico deve compiere per raggiungere una condizione in cui tutte le tensioni sono dissolte, tutte le differenze sono abolite, tutte le opposizioni risolte. [...] Nell'attacco alla famiglia di cui la comune è l'ultimo atto, l'uguaglianza totale dei membri ha realizzato, almeno surrogatoriamente, il grande desiderio di non essere più finiti, di essere Dio. Il senso profondo della rivoluzione sessuale si svela, infatti, così: siamo così eguali, siamo così perfettamente fungibili l'uno per l'altro che non siamo più due, o molti, ma uno solo. [...] Così, dietro un dionisismo apparentemente semplice, si cela l'antico desiderio prometeico di un monismo inespugnabile, quello contenuto nel mito dell'androgino divino originario. L'io, finalmente, è ritornato ad essere Dio (Samek Lodovici 1979: 156–157).

Nella contestazione sessantottina la struttura del pensiero gnostico rimane immutata — e cioè «il ciclo gnostico nel senso del ritorno dalla condizione di frammentazione all'unità originaria» (Samek Lodovici 1979: 161–162), a fronte di un anticosmismo radicale (il mondo è malvagio e deve essere rovesciato) e di una antitradizionalismo spinto all'estremo (cfr. Cahana 2014). Dissolta la famiglia, l'individuo, in preda ai fumi della passione ondivaga, vedrà ovunque il medesimo. È in questo senso che Jean Guilton ha potuto definire gli hippy come dei «mistici» (Guilton 1993: 112).

Un ulteriore ambito di applicazione della categoria esplicativa dello gnosticismo rivoluzionario potrebbe essere il *transumanesimo*, il movimento culturale che vede nell'ibridazione uomo–macchina il futuro dell'umanità e nell'implementazione tecnologica il mantenimento della promessa prometeica di diventar Dio. In questo caso la ricerca della purificazione non avverrebbe violentemente — cioè per il tramite di una rivoluzione politica — bensì attraverso un cambiamento graduale, altrettanto rivoluzionario e verosimilmente ancor più devastante, in direzione di una Gerusalemme terrena priva di dolore, sofferenza e morte. E ancora, l'anticosmismo opererebbe a un livello più profondo, dal momento che il corpo naturale verrebbe rigettato o quantomeno emendato, e la gnosi si identificherebbe con la scienza moderna. Ma questo aprirebbe un altro capitolo. Da ultimo, il fenomeno del salafismo–jihadismo¹⁰, che è forse l'ultima ideologia radicale genuinamente rivoluzionaria, potrebbe ricadere sotto il concetto di gnosticismo sin qua descritto, ma anche una siffatta analisi richiederebbe una ricerca

10. Con “salafismo–jihadismo” s'intende l'ideologia rivoluzionaria a vocazione globale propria di gruppi eversivi e terroristici come al-Qaeda e l'autoproclamato Stato Islamico. Non è dunque da confondersi con il salafismo, che solo indica una metodologia di approccio alle fonti sacre (vedi, ad esempio, Lauzière, 2016, e Di Donato, 2018); né è da accostare solamente al jihadismo, il quale, preso singolarmente, indica un variegato fenomeno attivistico in seno alla *umma* (comunità dei credenti musulmani). Il salafismo–jihadismo è pertanto da intendersi quale una peculiare soteriologia rivoluzionaria la cui consonanza con lo gnosticismo rivoluzionario è notevole.

ad hoc e verosimilmente uno sforzo analitico maggiore, dal momento che si tratterebbe di una manifestazione ideologica extraeuropea, laddove lo gnosticismo rivoluzionario è, invece, un parto tipicamente occidentale.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 1967, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Leiden, Brill.
- ALBRILE, E., 1992, *La tentazione gnostica*, “I Quaderni di Avallon”, n. 30, pp. 57–77.
- BERNET C., 2011, *The Concept of the New Jerusalem among Early Anabaptists in Münster 1534/35. An Interpretation of Political, Social and Religious Rule*, “Archiv für Reformationsgeschichte”, vol. 102, issue 1.
- BONALDI, C., 2010, *Introduzione*, in Jonas, H., 2010, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, Bompiani.
- BONVECCHIO, C., 2000, *Potere della gnosi e gnosi del potere: un percorso sapienziale*, in C. Bonvecchio e T. Tonchia (a cura di), *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Trieste, Edizioni Università di Trieste.
- BORGHESI, M., 2013, *Critica della teologia politica*, Genova–Milano, Marietti.
- CAHANA, J., 2014, *None of Them Knew Me or My Brothers: Gnostic Antitraditionalism and Gnosticism as a Cultural Phenomenon*, “The Journal of Religion”, vol. 94, n. 1, pp. 49–73.
- CAMPODONICO A., *Rifiuto del finito, dell’articolazione dei saperi e della diversità*, in G. De Anna (a cura di), *L’origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici*, Milano, Edizioni Ares, 2015.
- CHIAPPARINI, G., 2006, *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa?*, “Annali di scienze religiose”, n. 11, pp. 181–217.
- COHN, N., 1970, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford, Oxford University Press; traduzione italiana di Amerigo Guadagnin, *I fanatici dell’Apocalisse*, Torino, Edizioni di Comunità, 2000.
- DEL NOCE, A., 1973, *Tradizione e rivoluzione*, in AA.VV., *Tradizione e rivoluzione*, Brescia, Morcelliana.
- , 1979, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana.
- , 1999, *Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Roma, Borla.
- DI DONATO, M., 2018, *Salafiti e salafismo. Religione e politica nell’Islam*, Brescia, ELS La Scuola.
- DORESSE, J., 1988, *La gnosi*, in H.Ch. Puech (a cura di), *Gnosticismo e manicheismo*, Roma–Bari, Laterza.

- EISENSTADT, S.N., 1994, *Fondamentalismo e modernità*, Roma–Bari, Laterza.
- FAGGIN, G., 2010, *Gnosi – Gnosticismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 7, Milano, Bompiani.
- FILORAMO, G., 1990, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Roma–Bari, Laterza.
- FRANZ, M., 1992, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- FUMAGALLI, S., 2005, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato, Pontificia Università della Santa Croce, Roma.
- GERMINO, D., 1998, *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, "Occasional Papers", VII, pp. 1–50.
- GRAY, J., 2008, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londra, Penguin Books.
- GUITTON, J., 1993, *Il puro e l'impuro*, Casale Monferrato (AL), Piemme.
- INTROVIGNE, M., 1993, *Il ritorno dello gnosticismo*, Varese, Sugarco.
- JONAS, H., 2010, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, Bompiani.
- 1967, *Gnosticism*, in *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan and Free Press; traduzione italiana di Claudio Bonaldi, *Il principio gnostico*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- KOLAKOWSKI, L., 2013, *Lo spirito rivoluzionario. La radice apocalittico-religiosa del pensiero politico moderno*, Milano, PGreco.
- LAUZIÈRE, H., 2016, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press.
- LÖWITH, K., 1949, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press; traduzione italiana di Flora Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2015.
- MAGRIS, P., 2011, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana.
- MANNHEIM, K., 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen; traduzione italiana di Antonio Santucci, *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1957.
- MAREGA, S., 2006, *L'attesa dell'apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, "Metabasis", n. 1, pp. 1–22.
- MATHIEU, V., 1992, *La speranza nella rivoluzione*, Roma, Armando Editore.
- NIGG V., 1944, *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich, Rentsch; traduzione italiana di Guido Gentilli, *Il regno eterno. Storia di una nostalgia e di una delusione*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1947.
- NOLTE, E., 2009, *Die Dritte Radikale Widerstands-Bewegung: Der Islamismus*, Berlino, Landt Verlag; traduzione italiana di Angela Ricci, *Il terzo radicalismo*, Roma, Liberal Edizioni, 2012.

- ORSINI, A., 2010, *Anatomia delle Brigate Rosse*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- PELLICANI, L., 2012, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- RECK-MALLECZEWEN, F., 1937, *Bockelson*, Verlag; traduzione italiana di Aldo Audisio, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Milano, Res Gestae, 2012.
- SAMEK LODOVICI, E., 1979, *Metamorfosi della gnosi*, Milano, Edizioni Ares.
- , 1981, *Dominio dell'istante, dominio della morte*, "Archivio di Filosofia", Roma, Istituto di studi filosofici.
- SAVIGNAC, J.P., 1987, *Albigenses*, "Gran Enciclopedia Riapl", vol. I, Madrid.
- SCHOLEM, G., 2016, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, Firenze, Giuntina.
- TAGLIAPIETRA, A., 2009, *Gioacchino da Fiore e l'Apocalisse nella storia*, in R. Mordacci (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Milano, Bruno Mondadori.
- TAUBES, J., 2001, *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa, o uno scontro su Marcione, ieri e oggi*, in Id., *Messianismo e cultura*, Milano, Garzanti.
- VOEGELIN, E., 1967, *Apocalisse e rivoluzione*, in AA.Vv., 1867/1967. *Un secolo di marxismo*, Firenze, Vallecchi Editore.
- , 1968, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Monaco, Kösel Verlag; traduzione italiana di Arrigo Munari, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, Rusconi, 1970.
- , 1952, *Gnostische Politik*, "Merkur" n. 6; traduzione italiana di Gianfranco Lami, *Politica gnostica*, "I Quaderni di Avallon", n. 30, 1992.
- , 1993, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffrè Editore.
- , 1998, *The People of God*, in David L. Morse and William M. Thompson (a cura di), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 22, University of Missouri Press, Columbia and London.
- , 1952, *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press; traduzione italiana di Renato Pavetto, *La nuova scienza politica*, Roma, Borla, 1999.
- , 2001, *Anni di guerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- VOLPI, F., 2009, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza.
- WILSON, B.R., 1959, *An Analysis of Sect Development*, "American Sociological Review", vol. 24, n. 1, pp. 3-15.