

Paolo Pastori

*Artificiosi coni d'ombra
nelle metamorfosi rivoluzionarie
novecentesche, convergenti
'versus' i fondamenti
della politica dell' 'Occidente'*



'VETUS ORDO NOVUS' XXVIII

La medaglia in copertina:

Abbiamo scelto la medaglia-spillo in copertina come una sorta di 'carta parlante', rappresentativa di uno dei molteplici 'coni d'ombra' che una storiografia 'frettolosa' ha steso come una spessa coltre di nebbia sulle principali vicende del primo quarantennio del XX secolo.

I motivi di questo occultamento sono probabilmente da ricercare nell'ambizione di pubblicazioni senza troppa fatica, evitando di scoperchiare ambiguità del potere, condizione prima per ottenere immediati, sicuri utili, preminenze senza troppi rischi e tantomeno faticose ricerche. Tutto questo al costo di un alibi a-posteriori fornito agli eredi ideologici (più o meno dichiarati e pericolosi) delle singole tirannie totalitarie, che nel secondo dopoguerra hanno potuto dedicare spazi altrimenti inammissibili a negazionismi e visioni salvifiche, scaricando ogni colpa sulle ideologie degli antagonisti, e per converso attribuendo alla propria la personificazione dell'unica verità, intesa come assoluta, adamantina, salvifica, in quanto tale esente, ed anzi presuntivamente nemica di qualsiasi impurità e falsificazione.

L'iconografia della nostra copertina testimonia con la sua sparizione nello stesso 1934 in cui avvenne l'eliminazione di Röhm, un esempio di occultamento del tutto sottaciuto dalla storiografia unilaterale.

Il sincronismo fra le due 'sparizioni' non era casuale, ma espressione della volontà di Hitler di eliminare assieme a Röhm anche ogni traccia di *simboli nazionalbolscevichi*, qui appunto la *falce* e il *martello*. Due troppo marcati echi della simbologia comunista, che in questo caso giganteggiavano sui due estremi delle ali dell'aquila nazista, quasi ad impedirle di innalzarsi, e tanto meno la qui 'minimale' raffigurazione di una svastica.

È noto che, poco prima di eliminare Röhm all'alba del 1 luglio 1934, il *Führer* aveva tentato invano di convincere l'antico camerata a rinunciare a quella che quest'ultimo definiva una salutare '*seconda rivoluzione*', architettata contro i ceti conservatori borghesi e nobiliari (che però erano quelli che avevano sostenuto e sostenevano l'ascesa di Hitler).

Fallito il tentativo di indurre Röhm a rinunciare a quella che Hitler stesso considerava niente altro che la "*indicibile pazzia d'un bolscevismo nazionale*" (A. SPINOSA, *Hitler, il figlio della Germania*, p. 283), sparì anche questo simbolo di quel *nazionalbolscevismo* che aveva caratterizzato sin dal 1920 i nazisti come Röhm, particolarmente attivi nella parte settentrionale della Germania, a Berlino sin dall'inizio disposti a battersi ma alla fine a collaborare con i comunisti.

Animati da ben diversi sentimenti erano invece i nazisti della Baviera, che a Monaco sin da allora osteggiarono la nascita di

'VETUS ORDO NOVUS' XXVIII

Studi, saggi e ricerche

La collana 'Vetus Ordo Novus' si articola nelle seguenti classi:

I. Testi e memorie

II. Studi, saggi e ricerche

III. Tesi e opere prime

IV. Progettualità sociale e politica

V. Lógos e Eĩdos

VI. "Arché. Rivista internazionale di filosofia e cultura politica"

Paolo Pastori

*Artificiosi coni d'ombra
nelle metamorfosi rivoluzionarie
novecentesche, convergenti
'versus' i fondamenti
della politica dell' 'Occidente'*

Presentazione di
PAOLO BAGNOLI

'VETUS ORDO NOVUS' XXVIII

© Copyright 2021 Paolo Pastori

ISBN 978-88-95729-15-2

Edizioni del Poligrafico Fiorentino – ABC Tipografia s.r.l.
Via di Capalle 11 - Calenzano (Firenze)

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere tradotta, riprodotta o trasmessa con qualsiasi mezzo senza espressa autorizzazione dell'Editore e dell'Autore.

PRESENTAZIONE

Ogni disciplina storica ha, naturalmente, il suo canone. Esso non rimane sempre uguale a se stesso, ma varia risentendo dei tempi che si succedono e dei gusti, abitudini e modalità interpretative che vanno cambiando. Va detto che, in generale, sembra prevalere una prevalente tendenza alla narrazione e, accanto a questa, al ricorso ai carteggi quali principali dorsali del fare storia. Le ragioni vere del fenomeno non sappiamo spiegarle; è nostra convinzione che, anche grazie all'involuzione che si registra nell'istituzione universitaria relativamente alla severità degli studi, assistiamo a una marginalizzazione della fondante esigenza critica che dovrebbe essere, invece, consustanziale a ogni lavoro storiografico. Ciò lo si avverte con particolare evidenza nel campo disciplinare della storia delle dottrine politiche la cui produzione sforna, oramai quasi prevalentemente, prodotti propri di storia del pensiero politico; di una narrazione, appunto. Questo di Paolo Pastori è, invece, un libro di storia delle dottrine politiche in cui ritroviamo – salutando il fatto con vero piacere – un uso continuo alla critica intesa non come giudizio valutativo dell'autore, ma quale definizione di insiemi complessi, in ciò che da loro emerge, nonché in quanto rimane nascosto, in una continua positiva dialettica tra storia, climi culturali, istanze filosofiche, ambiguità ideologiche e comportamenti singoli o associati. Il filo conduttore che Pastori esprime nella formula dei "coni d'ombra" esprime bene il porsi, comporsi e scomporsi di una tematica e di ciò che vi è intimamente insito; un qualcosa che, tuttavia, l'autore tiene sempre sotto controllo grazie alla solidità di riferimenti culturali padroneggiati con dinamicità sia metodologica che comparativa.

L'operazione che l'Autore affronta e sviluppa nel libro è piena di suggestione intellettuale. In un periodo nel quale assistiamo a un fare storia oscillante tra il tono asseverativo e quello profetico dovuto, molto probabilmente, all'incertezza morale e valoriale dei tempi presenti, Pastori, che pure non sfugge a tale clima, va diretto al *focus* della questione affrontando la tematica del rapporto con la "tradizione" considerata sia quale categoria della storia che come elemento ineludibile della costruzione politica; grande e insopprimibile fattore culturale di ogni processo storico. È un tema affascinante e complesso e, come il lettore può constatare dalle pagine che seguono, praticamente ineludibile in ogni riflessione storico-politico-culturale degna di tale aggettivazione.

La tradizione non è il passato; la tradizione è il deposito consolidato di una civiltà, luogo morale e giuridico che incombe sulle vicende successive di ogni popolo e con il quale, non solo, non si possono non fare i conti, ma dal quale non si può, in ogni modo, prescindere qualunque siano poi le scelte adottate. Essa, in ogni modo, incombe dentro la vita dei popoli andando a fondo dei ragionamenti che sviluppa anche quando non ci si voglia aver niente a che fare, ma anche il farci riferimento implica dei problemi se ci si muove nell'ambito della consapevolezza civile delle singole storie nazionali. Procedendo su tale binario di intenzione storiografica, Pastori compie un'altra rischiosa, ma anch'essa intellettualmente stimolante, operazione: tracciare le contaminazioni reali esistenti tra posizioni ideologiche o politico-dottrinarie diverse. E' un'operazione rischiosa poiché, appunto, si rischia di rimanervi intrappolati per quei pregiudizi di senso comune che, essendosi oramai sedimentati, suonano a verità storica nemmeno revisionabile. In ciò l'Autore non spande certezze, ma cerca, pazientemente, andando a fondo dei ragionamenti che sviluppa utilizzando anche strumenti critici assai differenziati, di portare allo scoperto l'intreccio di fili invisibili che non per questo non esistono e, quindi, l'ambiguità e la relatività di tante posizioni; l'esistenza di una complessità della quale si comprende l'importanza solo se il dato civile dell'espressione politica viene colto, in tutta la sua complessità e, quindi, anche nei motivi della sua persistenza. In tal senso non mancheranno al lettore sorprese e scoperte e, quindi, nasceranno nuovi stimoli alla riflessione.

Riteniamo, infine, di rilevare – visto che si tratta di un importante volume di storia della dottrine politiche – come Paolo Pastori abbia bene assimilato, rielaborando naturalmente il motivo con seri studi e impegno elaborativo, la lezione del suo maestro Carlo Curcio. Dobbiamo, infatti, a Curcio l'aver posto il problema del rapporto con la tradizione a fondamento di una visione sia di tipo generale che italiana in particolare, ancora oggi valida nella sua essenza di motivo; ossia, sfrondata delle intenzioni di Curcio brillante intellettuale che credeva nel fascismo quale l'approdo moderno di una civiltà giuridica e morale scaturita, appunto, dalla grande tradizione del pensiero politico, *in primis* da Niccolò Machiavelli. Pastori ci fa capire bene come, a suo avviso, senza la percezione concreta della tradizione, la lunga vicenda di un popolo rischia di uscire dai binari della storia e come la tradizione, talora richiamata nelle stagioni della conservazione, non sia di impedimento alcuno ai cambiamenti, anche più marcati, se la si valuta in quanto di fondamento giuridico e di moralità concreta essa rappresenta nell'esplicitarsi positivo di una nazione pensata quale lungo e complesso processo

storico. Anzi, sembra dire Pastori, tanto più i cambiamenti vogliono essere epocali, tanto più non si può prescindere dall'ancoraggio alla tradizione. Come non considerarla un'ammonizione per l'oggi?

Ci auguriamo che questo libro riscuota l'attenzione che merita. Chi scrive lo ritiene uno di quei libri destinati a rimanere; un libro che gioca il contributo storiografico che offre sui tempi più lunghi della storia; non solo utile ai giovani, ma a tutti coloro che ritengono che la convivenza civile abbia nel dialogo e nella fatica della critica dell'operare intellettuale le sue prime fondamenta.

PAOLO BAGNOLI

Una premessa sulle principali coordinate della presente ricerca

I. *Flussi e riflussi nel corso dei secoli XVIII-XX fra reciprocamente confliggenti immaginazioni interpretative della realtà. La sequenza dell'invenzione di un passato ancestrale, del razionalismo assoluto e della reazione dell'individualità nazionale.*

Nel tentare di tracciare per linee generali lo sfondo ideologico dominante in Europa, a partire dalla svolta epocale iniziata fra Otto-novecento e protrattasi sino al secondo dopo-guerra, vanno ricordati i momenti di oscurità, i molteplici 'coni d'ombra' che surrettiziamente nascondono – anche storiograficamente – quei processi ideologici e pseudo-scientifici messi in atto (più o meno consapevolmente e volutamente) per obliterare 'antichi' valori culturali, etico-politici e religiosi.

Il *climax* di questa 'oscurità indotta' è stato da più parti definito come il '*crepuscolo della ragione*'. Un tramonto della razionalità filosofica e politica, sostanzialmente riconosciuto, però argomentato in maniera singolare da una storiografia ideologicamente ambivalente, ossia orientata ora a fornire il supporto, anche postumo, al marxismo sovietico (nelle sue varie metamorfosi fra le due guerre), ora invece – per converso – fermamente decisa a focalizzare lo scatenamento della devastatrice tempesta di irrazionalismo novecentesco tutta sulle spalle sia di questo che degli altri due totalitarismi.

Sul quesito dell'origine di questa tempesta di irrazionalismo sono state formulate significative ipotesi, di cui qui ripercorriamo per linee generali alcune di particolare rilevanza ai fini della nostra ricerca, intesa ad una prima localizzazione delle coordinate dell'effettiva fisionomia del 'male' da cui è stato affetto il cosiddetto 'secolo breve'.

È come se una travolgente marea di pulsioni violente abbia percorso la tempestosa svolta fra XIX-XX secolo. Una marea montante, immagine forse più appropriata a descrivere un'epoca pervasa da un irrefrenabile irrazionalismo (magari ammantato di razionale scientificità meccanica), che in estrema sintesi si può considerare come la risultante di due diversi processi, i quali, comunque, entrambi esprimevano l'intenzione di trasformare *ab imis* la società occidentale in vista di un 'ordine nuovo'.

Processi che, l'uno e l'altro, erano del resto specifici di una circolarità del movimento storico, che anche allora si veniva manifestando quasi in un gioco di onde di marea, un flusso e riflusso (*ebb tide*) che si infrangevano sulla riva culturale di quel tempo.

Onde subito attratte indietro (dal vuoto stesso che avevano creato avanzando), per poi esser di nuovo risospinte in avanti, adesso forzate da altre onde che le incalzavano fino a infrangerle nuovamente sulla stessa riva.

Il primo di questi processi di flusso e riflusso potrebbe immediatamente sembrare l'effettiva retrogradazione che si venne determinando a partire dallo scientismo positivista¹, che aveva caratterizzato la prima metà del secolo XIX. A partire cioè dalla filosofia di Auguste Comte, che della scienza aveva fatto² una religione. E una *religione positiva*, in quanto dichiaratamente *posta* dall'uomo, relegando irrimediabilmente nel passato ogni idea di un Dio creatore. Del resto, a sua volta anche il positivismo era stato il flusso di un'onda di idee, di visioni che precedentemente aveva infranto il mondo tardo romantico.

Il vero punto di svolta di questo maremoto apparve dunque (sia nella seconda metà del secolo XIX, che nella prima metà del successivo) il superamento del positivismo. Quali, però, gli antefatti? Intanto, un superamento del razionalismo dei *Philosophes* (illuministi francesi) era già avvenuto nel XVIII secolo stesso, ad opera sia di personalità come Rousseau, sia di molteplici nostalgie per il passato, come il liberalismo conservatore di Burke, il neo-classicismo dell'età dei Luigi XV e di Luigi XVI, infine il 'celticismo' (anteriore – va precisato – rispetto ad ogni suggestione 'alto-germanista' ottocentesca).

Fra le suddette nostalgie, un ruolo non secondario ebbe appunto il 'celticismo', protagonista della temperie irrazionalista, reazione al razionalismo, nei tratti di una nostalgia del passato, persino arcaico, e di reminiscenza di 'antenati'.

¹ Un processo che complessivamente trasformò anche lo spirito pubblico particolarmente dopo il 1870, nel senso di una tendenza "a un recupero dell'irrazionale", recupero in cui "si esprimeva una rivolta contro il positivismo", la quale in seguito doveva "entrare a far parte dei movimenti totalitari del nostro secolo" (George MOSSE, *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Milano, Mondadori, 1986, p. 264 [citato in: Richard NOLL, *Jung, il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico [The Jung cult*, Princeton, University Press, 1994], Milano, Mondadori, 2001, p. 286).

² In opere come il *Cours de philosophie positive* (del 1830-42, in sei volumi) e *Il Système de politique positive* (del 1851-54, in 4 volumi).

Era pur stata questa la visione che aveva sedotto, nell'ansia di legittimazione storica, lo stesso generale Bonaparte, ammiratore di *Ossian*³, l'eroe irlandese, le cui gesta (frammentariamente riportate da Giraldo Cambrense nel XII secolo) erano ora una semplice invenzione. 'Reinventate', cioè, da James MacPherson. Pubblicati nel 1760, questi *Fragments of Ancien Poetry, collected in the Highlands of Scotland*⁴ avevano comunque fornito un testo fondamentale su cui si formò (del resto come ogni altra fantasia innovativa di qualsiasi altro ordine politico) tutta una parte del *pre-romanticismo*, se è vero che attenti lettori di quelle gesta 'ossianiche' furono anche personalità come Foscolo e Goethe.

Tutte fattispecie 'nobili' delle immaginazioni nazionali che precedettero la *Grande révolution*, la quale percorse poi tutti i gradini di una sua metamorfosi. Da un iniziale tentativo monarchico-costituzionale ad una repubblica democratica, radicale, violenta e conquistatrice, per poi metamorfosarsi a sua volta nell'impero napoleonico. Al termine di tale svolgimento la *Grande révolution* divenne infine la *Grande Nation*, entità ideale-ideologica da cui si generarono i fermenti sia nazionalitari che democratico-socialisti dei due secoli seguenti.

Nell'immediato, comunque un effetto non prettamente nazionalitario o nazionalistico della *Grande Révolution* si rivelò la teoria visionaria di François-Marie-Charles Fourier (1772-1837), filosofo politico e riformatore sociale, uno dei principali esponenti del socialismo utopistico. Nelle sue opere⁵, Fourier criticava la proprietà privata, la libera concorrenza, l'intero sistema della civiltà industriale, considerandolo un mondo a rovescio (un *monde à rebours*)⁶. Nel contempo, sulla base di alcune idee di Rousseau, teorizzava un progetto di ricostruzione sociale fondato sul 'principio di attrazione' fra gli individui, sulla loro libera associazione in unità collettive (chiamate *falansteri*)⁷.

³ P. PASTORI, *Il simbolismo bonapartista fra la Campagna d'Italia (1796-97) e il Coup d'État del Diciotto Brumaio (9 novembre 1799)*, in: ID., *Tradizione, declino, rivoluzione. Frammenti*, Firenze, Edizioni del Poligrafico Fiorentino-ABC Tipografia, 2016, pp. 419-427.

⁴ James MACPHERSON, *Fragments of Ancient Poetry, collected in the Highlands of Scotland, and translated from the Gaelic or Erse language*, Edinburgh, Hamilton & Balfour, 1760.

⁵ Autore di opere come la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808); *Sur les charlataneries commerciales* (1808); *Traité de l'association domestique et agricole* (1822); *Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829); *Fausse industrie* (1835-36). Si veda: <https://www.treccani.it/enciclopedia/francois-marie-charles-fourier>.

⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷ *Ibidem*, l. c.

Se, nel gioco di flusso e riflusso storico-ideologico era stata la volta del razionalismo illuministico sparire, o almeno forzatamente retrocedere, ora al suo posto tornava sotto altra forma l'onda *pre-romantica*, che ora poteva considerarsi persino *tardo-romantica*. In sostanza, come non di rado accade nella storia, si era verificata una paretiana *eterogenesi dei fini*, nel senso che la rivendicazione del primato della scienza sulla morale e la religione aveva provocato un esito contrario a quello auspicato dai suoi fautori. Infatti ora si riscoprivano – o, se si preferisce, si inventavano [*Hobsbwam docet*] – altre suggestioni profonde dell'immaginazione, del sentimento, della nostalgia di un *passato eroico*.

È il momento di autori come Thomas Carlyle, che nel 1840 – in una specie di reazione a brevissima distanza dal comtiano *Cours d'philosophie positive* – tenne a battesimo un nuovo *culto degli eroi*⁸, consapevolmente o meno a sua volta fondando – al posto della *religione positiva* – una *religione personale*. E questa volta personale in quanto consistente nell'*attribuire* – da parte di un "*semplice mortale*" – una natura divina ad "*un essere umano vivente*" (o leggendario,) appunto l'*eroe*⁹.

Fra le altre molteplici derive verso il ripensamento del passato, in questa stessa metà del XIX secolo (comunque, ben prima – va ripetuto – di ogni fascinazione per le 'divinità germaniche'), Johann Jakob Bachofen¹⁰ riscopriva i miti delle civiltà mediterranee, interpretandoli sulla base di una struttura matriarcale, pre-olimpica (ma anche pre-ebraica, cioè 'pre-patriarcale'), dell'antico ordine divino.

Né il moto delle onde della storia ideologica era destinato a fermarsi su quest'altro singolo momento (e tantomeno se storiograficamente interpretato troppo sommariamente). Di lì a pochi decenni, altri filosofi, storici e intellettuali in genere, subivano infatti la fascinazione della riscoperta di 'divinità elleniche'. Alla fine, qualcuno (Nietzsche)¹¹, focalizzò l'attenzione sull'apparente contrapposizione fra Apollo e Dioniso, fra l'*armonia* (l'idea di ordine razionale e etico) e l'irrefrenabile energia *orgiastica* che tutto poteva infrangere e tutto ricreare in forma superiore (il '*superuomo*').

Ma neppure questo – però – era il primo ritorno al passato, anche

⁸ Thomas CARLYLE, *Il culto degli eroi e l'eroico nella storia* [*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1840].

⁹ R. NOLL, *Jung, il profeta ariano...*, cit., p.3.

¹⁰ J. J. BACHOFEN, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* [*Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 1861-].

¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* [*Die Geburt der Tragödie*, 1872].

se adesso sembrava un *revenant*, il ritorno di una forma di *religione personale*. Né sarebbe stato l'ultimo, purtroppo, né il peggiore.

Sul momento, infatti, questo ritorno di qualcosa sin lì creduto definitivamente sorpassato o *defunto*, assunse la forma di un nuovo individualismo, che se anche non fu dichiaratamente una *religione personale*, comunque si manifestava violentemente *sub specie* di una nuova dogmatica fede (dopo quella razionalista-scientista).

E non era più l'individualismo *eroico-epico* di un MacPherson o di Carlyle, bensì un *eroe-anarcoide*, anti-sociale e persino anti-statalista. Era la personificazione di un'etica dell'egoismo, quale fu il nihilismo di Max Stirner, il cui *opus magnum* (*L'unico e le sue proprietà* [*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844]), lo farà considerare precursore al tempo stesso dell'esistenzialismo ateo, del nihilismo, dell'anarco-individualismo, procurandogli non solo i più disparati ammiratori (anarchici, futuristi, nietzschiani e persino fascisti) ma anche dei critici irconciliabili (i comunisti ed i liberali)¹².

E nemmeno questa era la prima, o l'ultima volta in cui sembrava irreversibilmente abbandonata la totale fiducia positivista, fede assoluta, nella scienza e nella razionalità. Qualche decennio dopo, gli stessi scienziati che nel clima positivistico avevano creduto fideisticamente nella ragione e nella scienza, ora le relativizzarono drasticamente, nel credere anch'essi nella compresenza nella scienza dell'irrazionale, dell'inconscio. Specialmente etnologi e psicologi ricercarono infatti anche loro un passato che sentivano come 'più vero', tale comunque da determinare quasi il ritrovamento di un 'più reale' contatto con il mondo fisico, con la 'vera scienza', con la 'vera natura'. Qualcosa che, a tratti, si arrivò a credere persino di ritrovare spingendosi più in profondo non solo dell'inconscio, ma persino nelle viscere della terra (come nel romanzo di Jules Verne)¹³, ma soprattutto nelle profondità dell'anima, della psiche umana¹⁴.

Era anche questo del nascere di nuove forme dell'indagine psicologica un modo considerato preliminare ad un'ulteriore valo-

¹² Si veda, *amplius*: <https://it.wikipedia.org/wiki/Max-Stirner>.

¹³ "La peculiare combinazione di motivi quali rune e discesa geologica" – che si ritrovano negli scritti di studiosi della psiche (sia come referente al mondo alto-germaico, le rune, che all'idea di una 'discesa nei meandri dell'animo umano') – fra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, "va forse fatta risalire" addirittura alla fantascienza di Jules Verne (R. NOLL, *Jung, il profeta ariano...*, cit., p. 223). Nel primo capitolo di *Viaggio al centro della terra* (del 1864) i protagonisti di quella discesa trovano una pergamena scritta in caratteri runici. Uno dei personaggi attribuisce il testo all'*Edda* di Snorri Sturleson [storico e politico islandese del XII-XIII secolo che compilò l'unico testo organicamente strutturato nella descrizione del *pantheon* alto-germanico](*Ib.*, l. c.).

¹⁴ *Ibidem*, p. 224.

rizzazione dell'individualità. E se bene si considera, anche questa poteva configurarsi come un'altra fattispecie di *religione personale*, che ancora una volta nel periodico fluttuante moto storico di flussi e riflussi, riaffiorava, ora alla *fin du siècle*.

Adesso si trattava del confluire di energie diverse in un unico insieme di concetti. Una nuova razionalità (nella fattispecie di una nuova scienza, appunto la psicologia, capace di interazione con l'irrazionale, l'inconscio). Nuove forme di immaginazione, nuove reminiscenze, nuove *invenzioni del passato arcaico*. Erano onde di flusso e riflusso che nella marea storica si mischiarono. Suggestioni di una nuova razionalità, di una nuova scienza, che diedero spazio ad una *scienza psicologica* che comunque non si fermava all'anamnesi individuale, ma ne ricercava le più lontane 'impressioni' nelle inconsce reminiscenze del passato arcaico, sotto questo profilo dando appunto luogo ad una nuova facies di *religione personale*.

Con questo non si vuol dire che il nesso fra razionalità e immaginazione sia sempre qualcosa in negativo. La scienza e la razionalità non sono mai esenti da un'immaginazione creativa, che sin dall'inizio dei tempi si è accompagnata a determinati *valori fondativi* (religiosi, politici, etici, estetici).

Indubbiamente, senza l'immaginazione creatrice di determinati *valori* (le divinità demiurgiche, la fiducia di poterle conoscere, l'ansia di intuire, se non proprio conoscere del tutto, l'ignoto e dargli persino un nome, come aveva capito Hobbes) non sarebbero mai state poste le basi delle scienze, e nemmeno lo sviluppo della razionalità (in quanto misurabilità di un ordine umano).

D'altro canto, – come avvertiva Weber – non c'è mai in nessuna scienza una totale libertà dall'attribuzione di valori morali (*keine Wertfreiheit der Wissenschaft*) a quanto si viene studiando, scoprendo, classificando in un sistema di conoscenze. Posizione, questa di Weber, che – come si sa – aprì un ampio dibattito in Europa, e non solo a partire dagli anni fra le due guerre, coinvolgendo personalità di rilievo, far cui Adorno, Popper, Eduard Spranger, Strauss, Habermas, etc.

Dal canto suo, particolarmente Leo Strauss comprenderà meglio di altri che i *valori esclusivamente scientifici* (senza cioè un'attribuzione di valore morale) non solo non sono possibili, ma lo stesso scienziato agirebbe in maniera disonesta se non implicasse un *valore morale* alle risultanze delle sue osservazioni¹⁵.

¹⁵ Gude GODBERSEN, *Max Webers These und Postulat der 'Werturteilsfreiheit' im 'Positivismusstreit der deutschen Sociologie'* [La tesi di Max Weber e il postulato della 'libertà

In riferimento ad una vigente *legge naturale*, Strauss sottolineava le conseguenze nichiliste se fossero mai sorti dei dubbi sul fatto che la ragione potesse distinguere tra Bene e Male. E di questo argomento della necessità di un'attribuzione di valore ad ogni ricerca scientifica dei fatti portava l'esempio 'a contrario'. Un ricercatore che avesse fornito un'analisi esclusivamente fattuale di quanto accadeva in un campo di concentrazione non avrebbe dovuto parlare di *crueltà*, se non in quanto in riferimento ad un giudizio morale¹⁶.

Recentemente, Gebhard Kirchgässner (dell'università di St. Gallen)¹⁷ ha posto il quesito se siano un mito o una realtà la libertà dall'attribuzione di valori e l'oggettività delle stesse scienze economiche (*Wertfreiheit und Objektivität in den Wirtschaftswissenschaften: Mythos oder Realität?*)¹⁸, anche riguardo a quanto di più oggettivo si possa pensare nel campo scientifico.

Da qui, alcune domande che dobbiamo porci.

Intanto, nella sorta di ibridazione *fin du siècle* fra scienza ed immaginazione era venuta a mancare l'attribuzione di valore morale alle risultanze valoriali immaginate dalla psicologia tedesca?

Forse che la successiva definizione kelseniana di una norma fondamentale (*Grundgesetz*) dell'ordine politico-istituzionale non considerava sino in fondo né la distinzione stoico-ciceroniana (e straussiana) fra *lex naturalis* e *ius gentium*, né la loro 'naturale' convergenza, in una nozione di *legge naturale* intesa quale *patrimonio comune di tutte le genti* e non di singoli sistemi politici piuttosto che di altri?

E qui si pone la distinzione fra il concetto di *gens* e altri concetti, 'fuorvianti', come l'idea di *popoli predestinati* (del resto tali si erano considerati il popolo 'quiritario', quello ebraico e persino quello fiorentino, esaltato da Savonarola nella sua nuova Gerusalemme).

Predestinati rispetto alla *plebs*, alla massa barbarica, alle altre razze (del resto concetto zoologico, del tutto irreferibile alla diversità esistenti fra le *gentes* umane)? Da ultimo sarà il Proletariato inquadrate nella grande industria a sentirsi marxianamente superiore

dai giudizi di valore' nella 'disputa sul positivismo della sociologia tedesca', Berlin, Humboldt Universität. Institut für Philosophie, 2003 [ora in pdf: <https://www.grin.com/document/109534>].

¹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁷ St. Gallen, Schweizerisches Institut für Aussenwirtschaft und Angewandte Wirtschaftsforschung.

¹⁸ Gebhard KIRCHGÄSSNER, Beitrag zum Forschungsgespräch anlässlich des 100. Jahrestages des Erscheinens des Werturteilsaufsatzes von Max Weber, Salzburg, 13. bis 16. Oktober 2004. – Überarbeitete Fassung, Dezember 2004.

al *lumpenproletariat*, al popolo dei miserabili considerati inabili per una rivoluzione?

E, ancora a tal proposito, forse nemmeno Carl Schmitt chiarirà sino in fondo il significato di una *'tirannia dei valori'* (*Die Tirannei der Werte*), non di un singolo sistema, ma universali?

Del resto, lo stesso Strauss non ammetteva forse la presenza nella storia di diverse concezioni di questa *lex naturalis*, come nel caso della *'rivendicazione pan-germanista'* che non coincideva affatto con uno *ius gentium*, ma predicava l'assoluta, incondizionata supremazia di quella che allora ideologicamente si poneva come *'stirpe superiore'*?

Resta il fatto che tutte le suddette fattispecie di *ibridazione fra razionalità e irrazionale* (a ben vedere, tutte fondate sull'idea di un primato del più adatto alle difficoltà dell'esistenza, del più intelligente o del più forte in assoluto) produssero una teoria più che prettamente *'scientifica'* era in certa misura anch'essa ideologica, malgrado che interpreti ne fossero scienziati come lo stesso Darwin, e una schiera di altri che gli fecero seguito (fra cui G. T. Fechner, W. Wundt, H. Ebbinghaus, F. Brentano, J. Breuer).

E, certo, non ultimo, Sigmund Freud. Grazie a quest'ultimo, ed al suo più famoso allievo, Carl Gustav Jung, e poi anche grazie ad Alfred Adler, si venne perfezionando il nesso fra lo studio della mente dell'individuo con la psiche collettiva (principalmente – in quest'area culturale anglo-sassone e tedesca – intesa ad indagare l'*'anima nazionale'*).

Era scienza, certo, ma in quanto anche questa commista a immaginazione (ossia inevitabilmente ad una percentuale di irrazionalità), finiva ora per squilibrarsi anch'essa privilegiando la fantasia di antenati *'ario-germanici'*. A questi venne aggiungendosi la combinazione di pulsioni occultiste diffuse ampiamente fra gli stessi scienziati (soprattutto tedeschi). Tali psicologi e sociologi finirono più o meno consapevolmente per assumere il carattere di problematici protagonisti dello sviluppo di una simile nuova *facies di religione personale*¹⁹, ora per giunta sostanzialmente caratteriz-

¹⁹ *"La tendenza fin de siècle a movimenti extra o anticristiani che propugnavano una religione personale non ha richiamato solo l'attenzione di sociologi tedeschi come Tönnies e Weber"* (R. NOLL, *Jung, il profeta ariano...*, cit., pp. 56-57). Su questo fenomeno già nel 1912 il sociologo francese Émile Durckheim, osservava che, non solo queste religioni individuali erano apparse più volte nella storia, ma soprattutto che allora erano talmente proliferate nelle forme più diverse, tanto che ci si poteva chiedere se *"non verrà un giorno in*

zata da postulati ambigui, e – più che scientifici – essenzialmente irrazionali.

Con un'immagine pseudo-sociologica potremmo rappresentare questo scadimento, come se – dal 'piano nobile' dei suddetti sommovimenti dell'anima culturale europea (Freud, Jung, Nietzsche, Tönnies, Dilthey e tanti, troppi altri per essere qui ricordati) – successivamente alcuni (e non i meno autorevoli) di quegli stessi protagonisti fossero sospinti da un febbrile, inarrestabile sdruciolamento culturale, fino a discendere 'al mezzanino' dell'edificio culturale. E poi da qui addirittura al 'piano terra', dove poi tanto furiosamente, edonisticamente, disperatamente e violentemente, entrò in agitazione il 'popolo', in realtà le *pseudo-élites* sociali delle avanguardie. E non solo quelle più o meno estetiche-artistiche, o mediatico-occultiste, ma anche quelle più decisive sul piano politico-ideologico.

In gioventù non solo Jung, ma prima di lui anche lo stesso Freud fecero infatti parte di un movimento 'pan-germanico' (*Völkisch*), che Freud poi ovviamente abbandonerà quando il movimento assunse sempre più un carattere decisamente antiebraico²⁰.

Allorché – poi – il Nazionalsocialismo giunse al potere, non mancò di imporre la sua volontà totalitaria anche alla prestigiosa *Deutscher Verein für Psychotherapie* [Associazione tedesca di psicoterapia] della quale erano stati presidenti sia Freud (che si era dimesso comunque nel 1914), sia Jung (eletto nel 1930). Sembrerebbe però che quest'ultimo non solo cercasse di difendere (invano) i colleghi ebrei (offrendo un aiuto finanziario allo stesso Freud, che rifiutò)²¹,

cui ci rimarranno soltanto i culti che ognuno si formerà liberamente nel suo foro interiore" (É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, p. 48, citato da: R. NOLL, *Jung, il profeta ariano ...*, cit., pp. 56, 299).

²⁰ Prima che il pangermanesimo si sviluppasse, sul finire del secolo XIX, "in un movimento prevalentemente antisemitico, molti ebrei laici che cercavano una maggiore influenza politica tramite una più completa integrazione negli ambienti cristiani (piuttosto che attraverso un'ulteriore segregazione nell'ebraismo riformato) parteciparono ad attività pangermaniche", e fra questi anche "il giovane Freud che venne per breve tempo conquistato, da studente, al pangermanesimo", ma il successivo antisemitismo mise poi fine "al suo entusiasmo per il nazionalismo tedesco" (*Ib.*, p. 72). Il sentimento esistenziale di una simile doppia appartenenza è testimoniato – fra i molti altri – dal caso dello storico Ernst Hartwig Kantorowicz, per la sua origine ebraica e il suo "germanesimo volontaristico, che lo porta, nel 1919 a un esasperato patriottismo tedesco, e alla partecipazione attiva ai movimenti reazionari del dopoguerra" (Alain BOUREAU, *Introduzione*, a: E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [*The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957], Torino, Einaudi, 1989 – Milano, RCS MediaGroup, 2021, p. 8).

²¹ Si veda: <https://it.wikipedia.org/wiki/Carl-Gustav-Jung>.

ma che non mancasse nemmeno di manifestare con scritti il suo dissenso sull'usurpazione di simboli, miti e archetipi 'alto-germanici' da parte del Regime²².

Se l'avanguardia di questi psicologi si rese interprete del primo dei poc'anzi accennati due processi di flusso e riflusso fra razionalismo e irrazionalità, invece interpreti del secondo processo, quello dell'abbandono, del definitivo superamento dello scientismo positivista, furono le avanguardie artistico-letterarie, che certo inconsciamente (per via diretta o indiretta) avrebbero fornito materiale di idee e ideologie alle avanguardie politiche che tennero a battesimo tutti e tre i sistemi totalitari novecenteschi.

E come si è visto, tutto era iniziato ben prima dei vari Leviatani moderni. E non solo per gli 'errori di dosaggio' degli psicologi nella commistione fra scienza e 'immaginazione creativa' (ben oltre Bergson) o un eccesso di ipoteticità (ben oltre Poincaré).

È pur vero che non tutte le avanguardie fine-inizio secolo parrebbero animate da un irrazionalismo totale, scatenato, senza referenti propriamente etici. In misura rilevante, di diversa levatura culturale sembrerebbe quella *mobilitazione totale* (al servizio della Patria o Nazione) delle menti e delle coscienze di quanti aderirono all'idealità della *Grande guerra*. Ad esempio – da noi – Renato Serra e Giovanni Boine, e – in Germania – il 'primo' Thomas Mann (quello conservatore delle *Considerazioni di un impolitico*)²³.

Tuttavia, a guerra finita, per un verso il desiderio di pace e di rinuncia ad ogni bellicismo, non riuscì a tacitare i sentimenti di rivincita delle nazioni sconfitte (o, come per l'Italia, la convinzione di aver visto 'mutilata' la sua vittoria).

²² Innegabilmente c'era un punto in comune "tra psicologia junghiana e nazionalsocialismo", in quanto "entrambi promuovevano una Weltanschauung [una visione del mondo] fondata 1) sul simbolismo germanico tradizionale del misticismo völkisch e 2) sul 'nietzschianesimo' nel senso elitario e pseudo liberatorio" (R. NOLL, *Jung, il profeta ariano ...*, cit., p. 129). Nondimeno, se Jung continuò ad identificarsi con "lo spirito del Volksbewegung [il movimento 'populista'] tedesco" fino agli "anni Venti e Trenta", poi però "gli orrori del nazismo lo costrinsero finalmente a rivedere" le metafore neopagane "in una luce negativa, nel suo saggio del 1936 su Wotan [Odino la principale divinità del pantheon degli antichi germani]" (*Ib.*, p. 126).

²³ T. MANN, *Considerazioni di un impolitico* [*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1915-18]. "Con queste Considerazioni Mann abbandona la narrativa per entrare nel campo della teoria della politica. Nonostante la genesi fosse apparentemente occasionale, di polemica contro i pacifisti, i simpatizzanti per l'Intesa, i partigiani della civilizzazione, egli rigetta la democrazia occidentale moderna. Abbraccia tesi neoconservatrici, di forte critica al sistema politico, elaborate tra il novembre del 1915 al marzo 1918, nel vortice degli anni della guerra mondiale" (<https://it.wikipedia.org/wiki/Considerazioni-di-un-impolitico>).

E, per altro verso, questo stesso desiderio venne subito scardinato da forme nuove (ma con successivi esiti, più problematici che nel passato) dell'euforia peculiare di ogni superamento di crisi di sistema. Non era più l'euforia del borghese clima d'ante-guerra, della gaudente *Belle époque*. Ora si trattava di una ben più ampia, profonda e dirompente affermazione di movimenti animati da pulsioni pur determinate dagli stati di necessità più elementari (la fame, la disoccupazione, un'emarginazione endemica, ereditaria). Su questo sentire fece leva l'idea di una salvifica 'mobilitazione totale', in vista della creazione di un radicale 'ordine nuovo', di nuovi modi di essere, di credere in valori e denunciare disvalori (da sinistra e da destra, centro non escluso).

II. *Il particolare conflitto fra ideologie 'ordinoviste' si manifesta nel 'cono d'ombra' posto su una medaglia propagandistica diffusa in Germania, rivelatrice di un'originaria componente nazional-bolscevica del nazional-socialismo.*

Fra i simboli-cimeli militari e politici relativi al *III Reich* sembra che la medaglia (o spillo) che qui abbiamo posto in copertina impersoni sotto molte angolazioni uno dei non secondari *coni d'ombra* surrettiziamente posti a occultare, far fraintendere o deviare verso altri significati concetti e teorie propriamente comunisti o socialistici (e viceversa).

L'oggetto in questione (definito 'anglicamente' negli ambienti del fiorente collezionismo attuale come *pin*, in quanto l'immagine reca sul *verso* uno spillo per renderla applicabile sul vestito) ha nella parte centrale una testa dai lineamenti molto caratterizzati.

Forse ritrae uno dei cosiddetti 'poeti del lavoro' (se non addirittura il primo *Arbeiterdichter*, il primo poeta operaio, il barone, *Freiherr*, Joseph von Eichendorff, 1788-1857)?

Comunque, successivamente ad Eichendorff, una più ampia schiera di questi 'poeti del lavoro' era stata particolarmente attiva in Germania fra la metà dell'Ottocento e il primo Novecento. E saranno loro ad essere ideologicamente cancellati, in silenzio, verso il 1939, ad opera del Regime nazionalsocialista. Una volta consolidato nel NSDAP²⁴, il nazionalsocialismo tedesco, attraverso un capillare

²⁴ NSDAP, ossia: *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* (Parito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori).

proselitismo fra la classe operaia, annunciava una sua ideologia interclasse, intesa ad inglobare il socialismo con il nazionalismo nel sistema totalitario.

Inizialmente il tragico argomento razziale non sembrava avere alcun determinante consenso immediato nelle classi operaie, del resto sino ad allora sotto l'influsso e la guida ideologica della socialdemocrazia (*SPD*)²⁵ e poi del comunismo spartachista (*KPD*)²⁶.

Nella medaglia in questione, sotto quella 'singolare testa' di *poeta operaio*, si staglia l'aquila nazionalsocialista, con tanto di svastica. Ma sia l'uno che l'altro simbolo sono sovrastati da due figure poste sulle punte estreme dell'apertura alare dell'aquila. La figura di destra rappresenta infatti 'una' grande *falce* (che occupa tutto quel lato della medaglia) e, nello spazio di sinistra, è raffigurata un' altrettanto incombente immagine, quella di 'un' *martello*.

È noto che nella neonata Russia sovietica il simbolo della *falce* e del *martello* era stato adottato con decisione governativa tra la fine di marzo e l'inizio di aprile del 1918, e ratificato nel *V Congresso dei Soviet* il 10 giugno 1918²⁷. Entrambi simboli inequivocabilmente comunisti, dunque. La singolarità in questa medaglia è data dal fatto che – con questa sola eccezione – non vi è traccia di una simile rappresentazione in altri simboli del nazionalsocialismo.

Parrebbe che nessuno sin qui si sia posto il quesito di questa 'ingombrante' presenza della *falce* e *martello*, ossia dell'unicità sia della loro apparizione, sia dell'altrettanto loro subitanea scomparsa, nel 1935, dal complesso, eclettico e multiforme simbolismo nazionalsocialista.

C'è da chiedersi: forse nemmeno Vanessa Ferrari²⁸ (che pure con

²⁵ *SPD* (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*), partito fondato nel maggio 1863, a Lipsia, Germania. Nell'iconografia ideologica della *SPD* vengono rappresentati i 5 padri della socialdemocrazia tedesca: August Bebel, Carl Wilhelm Tölcke, Karl Marx, Ferdinand Lassalle e Wilhelm Liebknecht [si veda: <https://it.wikipedia.org/wiki/Partito-Socialdemocratico-di-Germania>].

²⁶ Il *KPD* (*Kommunistische Partei Deutschlands*) [Partito Comunista di Germania] venne fondato a Berlino nel dicembre 1918, sotto la guida di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht.

²⁷ Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Falce_e_martello.

²⁸ Vanessa FERRARI, *Nazionalsocialismo e Arbeiterliteratur. Il lavoro e la fabbrica nella propaganda della NSDAP (1929-1938). Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München vorgelegt von Vanessa Ferrari aus Verona, Italien 2016* [<https://edoc.ub.uni-muenchen.de/19700/1/Ferrari-Vanessa.pdf>]. L'Autrice avverte sui termini ideologico-temporali della sua ricerca. "Nella tesi mi occupo nello specifico della letteratura operaia promossa dal partito nazionalso-

tanta meritevole acribia analitica ha indagato la ‘*letteratura operaia*’ [*Arbeiterliteratur*] e i ‘*poeti operai*’ [*Arbeiterdichter*] nel corso del *Dodicennio nero* nazionalsocialista) ha risolto il quesito di questo primo cono d’ombra relativo al nazionalsocialismo?

Nondimeno, il merito della Ferrari è stato di avere posto bene in luce due aspetti importanti.

Il primo è come ben pochi (in questo periodo dell’ultima generazione dei ‘*poeti operai*’, attivi ben anteriormente al 1933, e anche prima dell’inquadramento operato dalla SPD o dal KPD)²⁹ fossero i sopravvissuti di quella che viene definita la *klassische Arbeiterdichtung* (poesia propriamente della classe operaia)³⁰. Il secondo aspetto è ovviamente l’aver evidenziato come, proprio su questi ‘ultimi’, venne rivolta l’attenzione del nazionalsocialismo (che strumentalmente si valse – anche se solo nei primi sei anni del *Dodicennio nero*, ossia fra il 1934-39 – del carisma della loro ‘predicazione operaista’).

Va intanto detto che l’attrazione subita dal nazionalsocialismo da questi ultimi ‘*klassische Arbeiterdichter*’ li fece considerare (sia dalla SPD che dal KPD), palesemente scambiando l’oggetto per il soggetto, niente altro che dei ‘pre-fascisti’, comunque colpevoli ausiliari dell’ascesa del NSDAP³¹.

Lungo questo stesso percorso d’indagine, in una successiva ricerca Vanessa Ferrari affronta la complessità delle motivazioni e del metodo del nazionalsocialismo per rapportarsi alla letteratura operaia in genere, nell’ambito di una politica che – almeno inizialmente (fra gli anni Venti-Trenta) – divenne appunto un cardine della prassi del partito, decisamente intenzionato ad inserirsi nella società tedesca, in particolare nell’opinione sia delle masse che di determinati ceti di lavoratori (artigiani, agricoltori e anche operai dell’industria)³².

cialista, che definisco nationalsozialistische Arbeiterliteratur, NS-Arbeiterliteratur, e prendo in considerazione un arco temporale che va dal tramonto della Repubblica di Weimar alla vigilia della seconda guerra mondiale” (Ib., p. 13).

²⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁰ “I maggiori esponenti della *klassische Arbeiterdichtung* (poesia propriamente operaia) furono Karl Bröger, Heinrich Lersch, già [...] *Kriegsdichter* (poeti di guerra), e Max Barthel, scrittore [...] noto per il suo pacifismo e la vicinanza alla Rivoluzione di Novembre del 1918. Barthel, negli anni di Weimar, militò anche nella KPD e nella SPD” (Ib., p. 46).

³¹ “A causa del loro atteggiamento verso la politica, la patria e il mondo della fabbrica, sin dagli anni Trenta i *klassische Arbeiterdichter* vennero comunque tacciati da socialdemocratici e comunisti di socialfascismo e criticati come pre-fascisti dai loro colleghi più rivoluzionari. Secondo i poeti militanti della KPD il rifiuto del principio di classe da parte dei *klassische Arbeiterdichter* avrebbe aperto la strada all’insinuarsi del fascismo nella cultura operaia (Ib., p. 48).

³² “La *nationalsozialistische Arbeiterliteratur* funzionò dunque da importante cavallo di

Andrebbe forse aggiunto che non tutto, almeno inizialmente, era strumentale in questa politica, in quanto sin dalle origini del partito era presente ed attiva una componente considerata poi come l' *ala sinistra* del NSDAP. E qui va sottolineato più di quanto la storiografia abbia fatto (in particolare Joachim Fest) in relazione al dato oggettivo che sin dall'inizio il partito nazionalsocialista subì profonde trasformazioni ideologiche.

Si sa che il partito era fortemente attivo sin dal febbraio del 1920, anche se si trattava di un gruppo poco consistente, che allora si chiamava *Partito tedesco dei lavoratori* (acronimo *DAP*)³³. Hitler, asceso allora ad un ruolo guida, lo volle rinominare subito *Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori* (appunto il *NSDAP*). Successivamente alla presa del potere, nel 1933, il partito si avviò ad una graduale trasformazione, in particolare eliminando (nel giugno-luglio 1934) la fazione di *estrema sinistra*, allora non minoritaria, militarmente dominata dalle *SA* (*Sturmabteilung*: squadre d'assalto) di Ernst Röhm.

Quanto si rileva al riguardo, anche dall'analisi di Vanessa Ferrari, è almeno un aspetto di questo lato in ombra dell'ideologia del nazionalsocialismo, cioè la *damnatio memoriae* dell'*ala sinistra*, inizialmente egemone soprattutto nella Germania settentrionale (in particolare a Berlino).

Un cono d'ombra posto intenzionalmente – in prima istanza – dal *NSDAP* appunto subito dopo il 1933, e poco prima della strage 'intestina' della componente militare che più rappresentava la suddetta fazione di *estrema sinistra* (o più propriamente, comunque, un' *ala sinistra*) cioè le *SA*, messe poi fuori gioco nella cosiddetta *Notte dei lunghi coltelli* fra il 30 giugno-1 luglio 1934.

Troia utilizzato dal partito nazista come mezzo propagandistico per attirare il consenso del mondo dei lavoratori manuali verso il nazionalsocialismo e per integrare la classe operaia nella Volksgemeinschaft, cioè nella comunità nazionale del Terzo Reich" (ID., *La fabbrica in versi. Nazionalsocialismo e letteratura operaia*. Palermo, New Digital Frontiers, 2019. Cfr.: <https://www.newdigitalfrontiers.com/it/book/la-fabbrica-in-versi-nazionalsocialismo-e-letteratura-operaia>).

³³ *DAP*, cioè *Deutsche Arbeiterpartei* (Partito tedesco dei lavoratori). Il primo movimento che si definì *Nazional-Socialista* non fu affatto tedesco, bensì boemo, fondato per la scissione che nel 1898 avvenne nel sindacato unitario socialista fra i lavoratori slavi (in particolare di etnia ceca) allora facenti parte dell'Impero austro-ungarico. Nel sindacato c'erano però anche i lavoratori di etnia tedesca, i quali nel 1904 formarono un loro *Partito dei Lavoratori Tedeschi*, appunto il *Deutsche Arbeiter Partei*, abbreviato con l'acronimo di *DAP*. Nel gennaio 1919 Anton Drexler aprì a Monaco una sezione locale del *DAP*. Quando Hitler prese la guida del gruppo, nel 1920, trasformò questo partito nel *NSDAP* [Si veda: <https://it.wikipedia.org/wiki/Partito-Nazionalsocialista-Tedesco-dei-Lavoratori>].

La storia tragica di un' *ala sinistra* del partito fa da sfondo alla nostra riflessione sul significato politico-ideologico dei simboli rappresentati sulla suddetta medaglia. Sotto questa angolazione analitica, potrebbero però venir tratti in piena luce alcuni aspetti lasciati in ombra, o sottaciuti, anche dagli storici meglio intenzionati a far luce su questi oscuri eventi.

In primo luogo, i rapporti che l' *ala sinistra* del partito (rappresentata dai fratelli Gregor e Otto Strasser, poi anche dal 'primo' Joseph Goebbels, che inizialmente ne fece parte) intrattenne con i principali esponenti del *nazionalbolscevismo*. Quest'ultimo era stato un vero partito, attivo in Germania fra gli altri della repubblica di Weimar.

Le personalità guida di questo partito *nazionalbolscevico* erano stati Ernst Niekisch e August Winnig. Specialmente Niekisch (a differenza di Winnig che alla fine – non a caso – venne 'inquadrate' al servizio del NSDAP), testimonia (una volta fallito il suo tentativo di convincerla la SPD³⁴ della potenzialità dell'idea di coniugare il *nazionalismo* con il *socialismo*) una prospettiva che alla fine risulta palesemente orientata verso l'Unione sovietica (trovandovi corrispondenza in un Radek, membro del *Comintern*).

Qualcuno ha ricordato che la paternità dell'idea di questa fusione fra *socialismo* e *nazionalismo* è stata italiana, precisamente nata per l'influsso che Sergio Panunzio (figura di punta del *sindacalismo rivoluzionario* italiano, di matrice soreliana) avrebbe esercitato in tal senso nel Mussolini socialista, nell'imminenza della prima Guerra mondiale. E il primo fascismo indubbiamente pretese di rappresentare un *socialismo nazionale*, o *nazional-socialismo* che comunque niente aveva a che vedere con quello della successiva (una ventina di anni dopo) infausta 'alleanza' di intenti con Hitler.

La recente indagine storiografica ha posto in evidenza quanto queste componenti ideologiche del *Nazionalbolscevismo tedesco* coinvolsero sia alcuni intellettuali della sinistra marxista, sia della stessa destra tradizionalista o conservatrice³⁵, oltreché appunto dell'*ala sinistra* del NSDAP.

³⁴ Ernst Niekisch (1889-1967) entrò a far parte del SPD nel 1917, ebbe poi un ruolo importante nella creazione della Repubblica Sovietica Bavarese nel 1919. Infatti, per un breve periodo, in seguito alla morte di Kurt Eisner, Niekisch fu a capo di un organo governativo *ad interim*, chiamato *Consiglio Centrale della Repubblica Bavarese*. Nel 1925 fu per qualche tempo incarcerato per il ruolo avuto nella fallita rivoluzione comunista (https://it.wikipedia.org/wiki/Ernst_Niekisch).

³⁵ Per queste e le successive notizie, si veda: <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Ernst-Niekisch>.

Infatti, fallito il tentativo di trasformare in senso nazionalbolscevico la stessa SPD, da cui venne espulso nel 1926, Niekisch aveva creato un suo giornale, intitolandolo *Widerstand* (Resistenza), riuscendo ad aggregare i suoi seguaci appunto sotto la bandiera del *Nazionalbolscevismo*³⁶.

Se il suo referente immediato divenne allora l'Unione sovietica (e non ultimo nel segno ideale delle suggestioni dell'antica alleanza militare, antinapoleonica, fra la Prussia e la Russia), Niekisch non mancò di intessere alleanze anche con ambienti come l'*Arplan*³⁷, in cui si incontravano personalità come Lukács, Karl Wittfogel, Friedrich Hielscher e, non ultimo, lo stesso Ernst Jünger³⁸. Sotto questi auspici, Niekisch visita l'URSS nel 1932. Da qui, poi, il suo slogan: *Sparta-Potsdam-Mosca*³⁹.

Nel contempo, Niekisch comunque dimostrò di opporsi decisamente al nazionalsocialismo, come risulta sia dal confronto con Goebbels (verbale, con uno scontro quasi fisico, durante un incontro reso possibile dal comune amico, Arnolt Bronnen)⁴⁰, sia soprattutto dalla pubblicazione, nel 1932, del libro *Hitler – ein deutsches Verhängnis*. Titolo che comunque andrebbe meglio tradotto in italiano, e non semplicemente come 'un destino tedesco'⁴¹.

Nel corso della nostra ricerca torneremo (in relazione alle convergenze ideologiche con quella che fra il 1925-34 venne definita l'*ala sinistra* del partito nazionalsocialista) su questo personaggio. Ma intanto va detto qualcosa sulla persistenza proprio nella stessa *ala sinistra* nazionalsocialista della convinzione che ci volesse una '*seconda rivoluzione*' per perfezionare la presa del potere da parte del NSDAP. Convinzione che sino all'ultimo Röhm sbandierò nel suo radicalismo anti-borghese con furenti e ambigui discorsi (degni del miglior Marat)⁴².

³⁶ *Ibidem*, l. c.

³⁷ Acronimo dell'*Association for the Study of Russian Planned Economy*.

³⁸ Del resto, Niekisch reagì favorevolmente alla pubblicazione di Jünger intitolata *Der Arbeiter*, compatibile, a suo dire, con il progetto per una Germania *nazionalbolscevica*.

³⁹ *Ibidem*, l. c.

⁴⁰ All'indomani dell'incendio del *Reichstag* [27 febbraio 1933] la casa di Niekisch fu perquisita per cercare prove di un coinvolgimento, ma non fu perseguito. E nonostante le sue critiche al nazismo, gli fu permesso di continuare a pubblicare *Widerstand* fino a quando il giornale non fu bandito nel dicembre 1934. Condannato all'ergastolo, nel 1937, dalla *Corte di giustizia del popolo* (*Volksgerichtshof*), ne uscì, cieco, nel 1945 (*Ib.*, l. c.).

⁴¹ Titolo che in italiano suona come 'un destino tedesco', ma la negatività di questo destino la si intuisce meglio dal verbo *verhängen* (sbagliare nell'appendere, non collocare al posto giusto).

⁴² "[...] *Disgraziatamente, alla coda della rivoluzione nazionalsocialista si sono posti i circoli reazionari. [...] Si sono 'allineati' e si sono messi la svastica all'occhiello, affermando a viva voce*

Ambigui, in quanto – per un verso – rivendicava di essere proprio lui uno degli elementi decisivi sul piano della forza armata del nazionalsocialismo hitleriano (in quanto capo delle SA, che avevano sostenuto Hitler nella sua ascesa e che ancora – secondo Röhm – lo riconoscevano come il loro ‘capo supremo’)⁴³. Mentre, – per altro verso – Röhm poneva a Hitler l’urgenza di sostituire i vertici delle forze armate con quelli delle stesse SA, onde potere finalmente mettere fuori competizione per il potere i ceti conservatori, tradizionalisti, aristocratici e borghesi (sottacendo artatamente che erano proprio quelli che avevano sostenuto Hitler a diventare *Reichskanzler*).

E Hitler di queste pretese accusa apertamente Röhm nel suo discorso poi rivolto alla nazione, per giustificare la strage dei vertici delle SA e del suo capo⁴⁴.

Nondimeno, sul piano ideologico molto meglio, ovviamente, di Röhm, all’inizio della storia del partito è un ‘primo’ Goebbels il vero protagonista dell’*ala sinistra* del partito nella Germania settentrionale. Tale possiamo definire questo ‘primo’ Goebbels, nella fase che precede la sua disinvolta adesione al piano hitleriano dell’eliminazione delle SA nel corso della *Notte dei lunghi coltelli*.

Un ‘primo’ Goebbels, attivo sin dalla metà degli Anni venti, deciso a preconizzare l’esigenza di una *seconda rivoluzione*, a suo dire inevitabilmente da concretare successivamente alla stessa presa del

di essere sempre stati dei nazionalisti. Ma noi non abbiamo fatto una rivoluzione nazionale ma una rivoluzione nazionalsocialista e poniamo l’accento sulla parola socialista... Per un’inconcepibile clemenza, quando il nuovo regime ha preso il potere non ha implacabilmente eliminato tutti i rappresentanti del vecchio sistema e di quello che lo aveva preceduto... Se costoro oseranno mettere in pratica delle convinzioni reazionarie noi gli torceremo il collo senza la minima pietà. Reazionari, conformisti, borghesi, specialisti nel denigrare, tutti costoro per naturale disposizione mentale considerano la rivoluzione come una mostruosità. [...] Ma la SA, indistruttibile bastione della rivoluzione, si erge contro la reazione, la denigrazione e il conformismo. In essa si incarna tutto ciò che costituisce lo spirito della rivoluzione [...]”(Ernst RÖHM, Estratti dal discorso pronunciato a Berlino il 18 aprile 1934 dal ministro di Stato e Capo di Stato maggiore Ernst Röhm davanti al corpo diplomatico e alla stampa estera, ora in: Max GALLO, *La Notte di lunghi coltelli*. 30 giugno 1934 [*La nuit des longs couteaux*, S. I., Robert Laffont, 1970], Milano, Mondadori, 1999/Edizione speciale per Il Giornale, p. 357).

⁴³ “Obbedienza fino alla morte al capo supremo delle SA: Adolf Hitler” (*Ib.*, p. 356).

⁴⁴ “Agli inizi di giugno feci un ultimo tentativo presso Röhm: lo convocai ed ebbi con lui un colloquio che durò quasi cinque ore. Gli dissi di aver maturato l’impressione che alcuni incoscienti preparavano una rivoluzione nazionalbolscevica, rivoluzione che poteva recare solo disgrazie innominabili” (A. HITLER, Estratti del discorso pronunciato dal cancelliere Hitler davanti al Reichstag all’opera Kroll il 13 luglio 1934 alle 20, in: *Ib.*, p. 365). L’edificio teatrale noto come *Krollper* divenne la sede del Reichstag dopo che quello fu incendiato (il 27 febbraio 1933).

potere. Appunto una rivoluzione contro gli stessi ambienti conservatori e la gerarchia militare (nella quale invece Hitler vedeva i sostenitori della sua ascesa al Cancellierato).

In quegli Anni venti, questo 'primo' Goebbels si era infatti schierato con i fratelli Strasser, divenendo segretario di uno di essi, Gregor⁴⁵, e dunque condividendo le posizioni di questi antagonisti interni al nazionalsocialismo. Nel novembre del 1925 Goebbels fu in prima linea, al fianco dei due Strasser, nel sostenere la campagna per l'espropriazione dei beni dei nobili decaduti, proposta del resto già avanzata dai deputati comunisti e socialdemocratici.

Nel febbraio del 1926, sul momento sembrò che Hitler fosse riuscito a convincere sia Goebbels che i due Strasser a desistere dalle posizioni di aperta ribellione nei distretti settentrionali del partito (Berlino). In realtà questa opposizione interna non era affatto sopita. Infatti, la 'rinuncia' quantomeno non fu totale, e proprio riguardo all'idea della necessità di una 'seconda rivoluzione'.

Intanto, nello stesso 1926, Goebbels (pubblicando *Die zweite Revolution. Briefe an Zeitgenossen* [La seconda rivoluzione. Lettera a un contemporaneo]) reiterava esattamente quanto aveva detto sin dall'ottobre 1925, quando cioè aveva detto che "era meglio finire i propri giorni sotto il bolscevismo che continuare a vivere sotto la schiavitù imposta dal capitalismo"⁴⁶.

In proposito, lo storico Fest sottolinea come l'intero testo fosse ancora percorso da accenti *nazionalbolscevichi*⁴⁷. E filo-sovietici, prospettando l'unione anticapitalista fra nazionalsocialisti e comunisti⁴⁸. Quello che Fest pone in evidenza è peraltro una dichiarazione

⁴⁵ E del resto, Fest osserva che, "come collaboratore di Gregor Strasser", Goebbels appartenne "inizialmente all'ala settentrionale [Berlino] socialrivoluzionaria del partito, la quale si distinse – per la sua tendenza 'proletaria' e anticapitalista – dal settore meridionale [Monaco] di indirizzo fascista, trovando in Goebbels uno dei suoi portavoce più efficaci" (Joachim C. FEST, *Il volto del Terzo Reich. Profilo degli uomini chiave della Germania nazista* [Das Gesicht des Dritten Reich. Profile einer totalitären Herrschaft, München, R. Piper & Co. Verlag, 1963], Milano, Garzanti, 1977, p. 142).

⁴⁶ *Ib.*, p.142. La citazione riguarda: J. P. GOEBBELS, *Tagebuch* [diario] von Joseph Goebbels 1925-26 [pubblicato a cura di Helmut Heiber, Stuttgart, s. d.], p. 36. La frase è datata 23 ottobre 1925.

⁴⁷ Joachim C. FEST, *Il volto del Terzo Reich ...*, cit., p. 131. Ma si riferisce alla riedizione del 1936.

⁴⁸ "In una lettera aperta indirizzata 'a un amico della sinistra'", Goebbels "elencava tutta una serie di principi e atteggiamenti che nazismo e comunismo avevano in comune, fra cui la convinzione della necessità di soluzioni sociali, l'avversione verso la borghesia [...] e, infine, 'la lotta per la libertà', condotta da ambo le parti con 'lealtà e determinazione', sicché l'unico

di Goebbels, che inequivocabilmente rivela la qualità delle sue tendenze *nazionalbolsceviche* in quel periodo⁴⁹.

Quanto evidenziato da Fest è stato riesaminato da Ernst Nolte in una più recente ricerca⁵⁰, che in sostanza il prefatore dell'edizione italiana (G. E. Rusconi) giustamente colloca nell'ambito di quella nota come la 'disputa fra gli storici' (*Historikerstreit*) sulla controversa interpretazione del nazionalsocialismo⁵¹. E qui anche Nolte concorda sul fatto che il conflitto fra le due ali del partito si era risolto solo in parte, quando nel suddetto incontro del febbraio 1926 (tenutosi Bamberga), proprio il *Führer* parlò per varie ore per confutare le posizioni dell'*ala sinistra* del partito nel Nord della Germania.

Quel che Nolte aggiunge è che comunque un risultato il *Führer* lo ottenne: la 'conversione' di Goebbels alle sue posizioni⁵². E 'subitaneamente' Goebbels venne innalzato ai vertici del ministero della propaganda⁵³.

elemento separatore sarebbe stato il problema tattico dei mezzi [...]"(Ib., pp. 142-143). La citazione è tratta da: GOEBBELS. *Die zweite Revolution. Briefe an Zeitgenossen*, Zwickau, s. d. [ma 1936], p. 43.

⁴⁹ Joachim C. FEST, *Il volto del Terzo Reich ...*, cit., pp. 156-157. "Noi guardiamo alla Russia perché solo in lega con noi essa potrà incamminarsi verso il socialismo. La Russia è infatti nostra alleata naturale contro la degenerazione e la corruzione diabolica dell'Occidente. [...] Noi rimproveriamo [...] a codesta borghesia tedesca di essersi lasciata degradare dalla minoranza di grandi finanzieri: una minoranza di sfruttatori e sostenitori della dittatura capitalista, contro cui è rivolta la nostra lotta" (GOEBBELS. *Die zweite Revolution. Briefe an Zeitgenossen*, cit., p. 47).

⁵⁰ Ernst NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea. 1917-1945* [*Die europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt, Verlag Ulstein, 1987], con un saggio di Gian Enrico Rusconi. Firenze, Sansoni, 1988.

⁵¹ G. E. RUSCONI, *Introduzione*, a: E. NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo ...*, cit., p. v.

⁵² A fine anno ebbe la carica di *Gaulaiter* [capo della sezione locale] di Berlino, dove conquistò numerosi elettori e interi quartieri operai (sino ad allora capisaldi del KPD). Nonostante questa nomina, la suddetta *ala sinistra* del partito in questa regione a nord della Germania rimase sulle sue posizioni, anzi intensificando l'organizzazione in vista della lotta di annientamento del capitalismo. "Nei suoi giornali e nei *Nationalsozialistische Briefe* [Documenti nazionalsocialisti] poteva così essere proclamata la lotta d'annientamento contro il capitalismo (internazionale) e si manifestava molta comprensione per la dottrina marxista della lotta di classe che, a differenza di quanto pensava Hitler, non veniva affatto considerata un'invenzione ebraica" (E. NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo ...*, cit., p. 125). Lo stesso Nolte ritiene che simile contrasto potrebbe spiegare l'accentuarsi della pregiudiziale razziale che caratterizza la seconda parte di *Mein Kampf*, allora completata, rispetto alla prima.

⁵³ Il 13 marzo 1933, poco dopo la sua ascesa al cancellierato [*Reichkanzler*] il 30 gennaio, Hitler lo nominò *Ministro del Reich per l'istruzione pubblica e la propaganda* [*Reichministerium für Volksaufklärung und Propaganda*], nomina che di fatto e di diritto lo rese onnipotente.

In veste di *Ministro del Reich per l'istruzione pubblica e la propaganda* [*Reichsministerium für Volksaufklärung*⁵⁴ und *Propaganda*], Goebbels, di fatto e di diritto divenne onnipotente in ogni questione politica, ideologica e culturale. Per effetto di questo suo *revirement*, rispetto alla precedente politica 'operaista', Goebbels si impegna a eliminare ogni traccia del 'culto del lavoro', sino al 1935 incentrato invece sulla celebrazione del *Tag der Arbeit* (appunto *Il giorno del Lavoro*), sostituendolo con una più asettica celebrazione – non più operaista, ma sul momento interclasse – ossia con il termine *I Mai* (*Il Primo maggio*).

E a testimoniare questa metamorfosi c'è appunto l'immagine della medaglia a cui ci siamo riferiti all'inizio. La testimonianza di un intenzionale *cono d'ombra* gettato su questa immagine troppo vicina alle contaminazioni 'nazionalbolsceviche' dell'*ala sinistra* del partito. Tale sovrapposizione è ormai riconoscibile anche a livello numismatico, ed è persino argomento corrente fra i collezionisti dei più generici di questi simboli⁵⁵.

Nel complesso vi furono infatti sei diverse versioni di queste medaglie-spille, esattamente a partire dalla prima intitolata *Tag der Arbeit*. Tutte disegnate da Richard Klein⁵⁶, tuttavia solo le prime

tente in ogni questione politica, ideologica e culturale (Cfr.: <https://it.wikipedia.org/wiki/Joseph-Goebbels>). In questa veste, Goebbels "fu il principale artefice delle campagne di arianizzazione, rivolte contro l' 'arte degenerata' e la 'scienza ebraica, massonica e bolscevica', che costrinsero all'esilio centinaia di artisti e scienziati ebrei. Rimangono famosi i roghi di libri che organizzò a Berlino, istigando gli studenti nazionalsocialisti a perlustrare e saccheggiare le biblioteche alla ricerca di opere proibite dal regime" (Ib., I. c.).

⁵⁴ Non sfuggirà come sia fuorviante tradurre in italiano (ennesima prova della 'pigrizia' storiografica) con 'istruzione pubblica' questo termine *Volksaufklärung*, che intenzionalmente riprendeva il termini di *Aufklärung*, cioè di *illuminismo*, qui dunque in polemica con l'accezione settecentesca specifica del mondo dei *philosophes* e di generazioni di loro epigoni. Un 'sintomo' non secondario della pretesa nazionalsocialista di realizzare una migliore, anzi la vera, *illuminazione del popolo*.

⁵⁵ "Spilla commemorativa della Giornata del lavoro del 1934 [...] celebrata sino al 1939, quantunque con denominazioni diverse. Il pin [spilla-medaglia] del 1934, come quelli seguenti è stato disegnato dal più famoso artista dell'epoca prof. Richard Klein. I primi due pin portano la scritta *Tag der Arbeit* [Giornata del Lavoro], in sintonia con quanto avveniva in altri paesi europei per il Primo maggio. Dal 1936 la scritta, troppo vicina alle idee della sinistra europea, venne sostituita con la sola data 1 Maggio e il titolo della giornata divenne *Nationaler Feiertag des Deutschen Volkes* [Festa nazionale dei popoli tedeschi, 1 maggio 1937]. Celebrata l'ultima volta nel 1939" (Cfr.: <http://kriegsmarine-dasboot.blogspot.com/2015/03/tag-der-arbeit-1934.html>).

⁵⁶ Richard Klein (7 gennaio 1890 – 31 luglio 1967), noto per il suo lavoro come medagliista dall'inizio della prima guerra mondiale (nel 1914), ma soprattutto per la sua produzione come artista del Regime. Direttore della Scuola di Arti applicate [*Akademie der Bildenden Künste*] di Monaco, è nominato direttore della Scuola di Arti Applicate

due (degli anni 1934, 1935) portavano la scritta *Tag der Arbeit* e solo quella del 1934 recava i suddetti simboli della *falce* e del *martello*. Infatti, delle altre quattro (degli anni 1936, 1937, 1938, 1939), le prime tre avevano solo la scritta *1 Mai* (e la sigla RK)⁵⁷, mentre quella del 1939 recava (nella sorta di nastro-festone sottostante una figura muliebre, librata a mezz'aria) la scritta: *Ostmark, Altreich, Sudetenland* (i territori rivendicati). E anche queste con, a lato dell'immagine, semplicemente la sigla RK.

Come si può constatare solo quella del 1934 aveva i simboli della *falce* e del *martello*, ed è sintomatico che questi scomparissero proprio in coincidenza con la *Notte dei lunghi coltelli*, ossia con la 'sparizione' di Röhm e dei vertici delle SA nel 1934.

III. *Fra gli anni 1933-39, in alcune istituzioni culturali parigine si cercano di confutare le ambigue suggestioni che da più parti stabilivano un nesso fra stalinismo e nazionalsocialismo, nesso in realtà, in certa misura, confermato con il patto di alleanza russo-tedesco dell'agosto 1939.*

La prima di queste istituzioni in cui si mise in dubbio ogni affinità fra comunismo sovietico e il nazionalsocialismo tedesco fu certamente l'*École Pratique des Hautes Études* [EPHE]⁵⁸.

Qui giunse nel 1926 un esule russo, destinato ad assurgere alla fama (storiografica) di '*occulto maestro*' del Novecento, ossia Aleksandr Vladimirovič Koževnikov (che più tardi francesizza il suo nome in: Alexandre Kojève). Costui si incontra con un compatriota, lui già famoso, il filosofo Aleksandr Vladimirovič Kojre

di Monaco (*Hochschule*). Fu dunque uno dei principali espositori nella *Grosse Deutsche Kunstausstellung* (Mostra dell'arte della Grande Germania), tenutasi all'*Haus der Kunst* (Casa dell'Arte) di Monaco il 18 luglio 1937. Il giorno dopo, intenzionalmente contro l'arte moderna, qualificata come arte degenerata, venne inaugurata la mostra intitolata appunto *Die Ausstellung 'Entartete Kunst'*. Si veda: Eric MICAHAUD-Janet LLOYD, Il culto dell'arte nella Germania nazista. Stanford, University Press, 2004, ora in: <https://en.wikipedia.org/wiki/Richard-Klein-artist>).

⁵⁷ Appunto Richard Klein.

⁵⁸ Istituzione autorevole, fondata nel 1868, con la finalità di formare alla 'pratica della ricerca fondamentale ed applicata'. Inserita nel sistema francese di insegnamento superiore, si articolava in cinque sezioni (matematiche, fisica e chimica, scienze naturali, scienze storiche e filologiche, religione) attraverso le quali si potessero non solo migliorare gli strumenti di ricerca, ma la diffusione delle risultanze dei progressi di queste scienze.

(francesizzato in Alexandre Koyré) il quale nel 1933 lo chiama a sostituirlo nel suo corso di lezioni all'EPHE.

Fra il gennaio del 1933 ed il maggio 1939, appunto all'EPHE, Kojève tiene un suo corso di *Lezioni sulla Filosofia dello spirito di Hegel*⁵⁹, dove in sostanza sviluppa quella linea di pensiero che dalla concezione dialettica hegeliana conduce a Marx. E, da questo (attraverso la 'sinistra hegeliana' e la Rivoluzione del 1917), al '*diamat*', ossia alla dialettica materialista che più tardi fornisce la base ideologica alla Russia sovietica⁶⁰.

Lo schema logico-ideologico di fondo di Kojève era quello che, ripetendo le figure hegeliane del confronto fra *Signore* e il *Servo*, designava l'attuale opposizione antagonista-duale fra *Capitalista* e *Proletariato*. Uno schema dialettico fra *tesi* e *antitesi*, in cui la *sintesi* avrebbe dovuto essere il comunismo.

In questa prospettiva dialettica, l'umanità nel suo complesso sarebbe dunque di fronte ad un antagonismo fra quelle che l'ideologia marxiana-marxista assumeva come le uniche due decisive interpretazioni della realtà.

Seguendo questa argomentazione, anche per Kojève la prima interpretazione consisteva nella *tesi* del '*diamat*' hegel-marxiano (qui allusivamente ricondotto al marxismo russo-sovietico). L'altra, l'*antitesi* contro cui contendere, sarebbe stato il sistema socio-economico borghese, ossia la società capitalistica. Invece la *sintesi* sarebbe data da un futuro indefinito, sulla base del marxiano '*totalmente altro*'.

Ma quel che rende sintomatica la figura di questo '*occulto maestro*' del Novecento (e che più da vicino impersona le ambiguità e gli interscambi ideologici sinistra-destra di quel tempo) è – come vedremo – quanto accade dopo il patto russo-tedesco (il *pactum sceleris* fra la Russia sovietica e la Germania nazional-socialista) firmato a Mosca il 23 agosto 1939.

Con l'occupazione della Francia nel 1940, e poi l'instaurazione del governo cosiddetto di Vichy, il capo di questo che in realtà si chiamerà *État national* è il maresciallo Philippe Pétain (eroe della

⁵⁹ Alexandre KOJÈVE, *Leçons sur la Phénoménologie de l' Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947.

⁶⁰ Queste lezioni furono seguite da intellettuali come Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Roger Caillois, Michel Leiris, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan (ed a volte anche da André Breton e Hannah Arendt). Il 4 dicembre 1937 Kojève tenne una conferenza al *Collège de sociologie* dal titolo *Le concezioni hegeliane* (https://it.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Kojève).

resistenza ai tedeschi nel 1918), acclamato come tale – va pure sottolineato – dalla maggioranza dell'*Assemblée Nationale*. In questa legittimazione, Pétain emana una nuova costituzione, dall'impronta diciamo 'nazional-corporativa'.

Nel suo discorso, trasmesso radiofonicamente l'11 ottobre 1940, Pétain aveva 'proposto' ai Francesi di aderire ad un '*ordre nouveau*', fondato sulla '*collaboration réciproque avec l'Allemagne*'. L'insegna del nuovo Regime presentava una gerarchia di valori: *Travail-Famille-Patrie*. Si riprendeva cioè il simbolo del *Lavoro*, che il Nazional-socialismo aveva già ridotto all'inquadramento militare totalitario del *Front der Arbeit*.

Gli aspetti 'politici' della collaborazione con i tedeschi culmina nel pieno asservimento di Vichy quando aderisce completamente alla politica antiebraica, ma a partire dal 1942.

In queste 'strane' convergenze rientra anche la svolta di cui le tante recenti edizioni francesi e italiane delle opere di Alexandre Kojève non danno alcuna spiegazione. La svolta, cioè, per cui questo '*maestro occulto*' del Novecento trascorre dalla reiterata esaltazione di Stalin (in cui sino al 1939 aveva visto la personificazione attuale dell'hegeliano eroe destinato a concludere, perfezionandola, la storia moderna)⁶¹ alla collaborazione con Vichy, quanto meno stendendo una partecipativa e validamente argomentata analisi della costituzione progettata da Pétain per l'*État national*⁶².

Su tutto questo, appunto anche la recente edizione di questo testo, e le traduzioni italiane, hanno posto un altro '*cono d'ombra*', evitando ogni valutazione del significato di questa adesione, in un silenzio storiografico-ideologico in certa misura analogo alla post-bellica passione della sinistra italiana per l'esistenzialista Heidegger, sostanzialmente ponendo sottotraccia le motivazioni 'filosofiche' a suo tempo da lui addotte per l'adesione all'*NSDAP*.

Vedremo anche come un'altra istituzione della Parigi d'anteguerra, in particolare relativamente agli anni 1933-39, fosse improntata da maggiore problematicità nei confronti delle generiche

⁶¹ Alexandre KOJÈVE, *Les conceptions hégéliennes (Samedi 4 décembre 1937)*, ora in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939). Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, Georges Duthuit, René M. Guastalla, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Jean Wahl, etc.... Présentés par Denis Hollier*. Paris, Gallimard, 1995, p. 68. Del testo esiste una traduzione italiana: *Il Collegio di sociologia (1937-39)*. A cura di Marina Galletti. Torino, Boringhieri, 1991.

⁶² Alexandre KOJÈVE, *La notion de l'Autorité. Édité e présenté par François Terré*. Paris, Gallimard, 2004.

categorie del 'comunismo' e del 'fascismo'. Si tratta del caso del *Collège de Sociologie*, fattispecie di una zona di frontiera, nata a mezza strada fra le avanguardie *Dada* e *Surrealismo*. Creato nel 1937 (da Bataille, assieme a Georges Ambrosino, Roger Caillois, Pierre Klossowski e Michel Leiris) il *Collège* divenne in breve il luogo di convergenza di alcuni dei surrealisti più in vista con esponenti delle più stravaganti teorie che oggi definiremmo mistico-occultiste, vitalistico-nihiliste, sullo sfondo delle suggestioni di un 'comunismo' o di un 'fascismo'.

IV. *Il caso Augusto Del Noce. Squarci di luce nelle zone d'ombra ideologicamente poste nel secondo dopo-guerra sulla metamorfosi del comunismo da imperialista-internazionalista a pacifista, tanto da suicidarsi nel catto-comunismo.*

Quello che può sembrare in certa misura singolare è che la complessa composizione del quadro degli antefatti novecenteschi (cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti) possa servire da sfondo per la comprensione del contributo che alla criticità del pensiero novecentesco ha dato Augusto Del Noce. Autore che per certi aspetti sembra sia stato vittima di un duplice pregiudizio da parte di opposti versanti della storiografia 'filosofica'. In effetti, – per un verso – è sembrato essere da alcuni troppo 'venerato' (come massimo interprete cattolico della crisi etico-politica contemporanea), mentre – sul versante opposto – è stato da altri del tutto sottovalutato, considerandolo espressione di inattuali ed improponibili posizioni reazionarie.

Ma è stato davvero un confusionario giunto troppo tardi al grado di docente universitario? Oppure un cattolico bigotto, incapace di andare al di là di verità canoniche da lui intese (o fraintese) in senso troppo rigoroso? E ancora, è stato veramente persino – come se non bastasse – un viscerale anti-comunista, e – peggio – un critico, finanche, della democrazia cristiana?

Sembra invece più corrispondere alla sua reale dimensione umana e culturale riconoscerne l'indubbia maestria non solo nell'individuare, dietro le cortine ideologiche del momento (i molti *coni d'ombra*), alcuni dei fattori essenziali della crisi italiana, ma anche nel non rinunciare mai a delineare con eccellenti intuizioni il quadro d'insieme della situazione internazionale. In quest'ultimo ambito, Del Noce ha giustamente riconosciuto una matrice non secondaria dei nostri 'erramenti' nazionali, sia i fraintesi che le ambiguità commessi perigliosamente (da una generazione all'altra navigando

quasi a casaccio, con motivazioni troppo spesso meramente opportunistiche, se non addirittura per aver cambiato di colore e casacca, e non per intima convinzione).

Nessuno può negare che Del Noce talvolta dia l'impressione di non volere (o sapere) andare oltre queste sue pur geniali intuizioni, cioè quasi limitandosi a sollevare quesiti senza poi del tutto enucleare i nessi, le interazioni che stanno *derrière les coulisses* di ogni storia. Certo è che resta un suo merito di averli intanto portati alla luce, meritoriamente liberandoli dai *coni d'ombra* di una storiografia soverchiamente ideologizzata.

Dubbi, ma ancor più debiti di riconoscenza, dovrebbero indurre comunque ad approfondire queste che non sono solo estemporanee visioni, ma vere e proprie istantanee irruzioni nella realtà. Qualcosa che, quindi, sarebbe ingiusto lasciare sfumare nel contesto della sua spesso troppo rapida, rapsodica, esposizione di singoli fattori e attori di questa vicenda sia della crisi presente, sia dei fraintendimenti, ideali o ideologici, della sua genesi. Questo ci sarebbe voluto per rendergli ragione, al di fuori dalla turba degli apologeti, come al di fuori di quella dei suoi pregiudiziali svalutatori.

Sotto questa angolazione il punto cardine di apologie e denigrazioni di cui fu oggetto è stato la sua indubbia audacia di andare contro-corrente, affrontando criticamente la situazione determinata dal processo di avvicinamento in corso in Italia fra il comunismo post-bellico italiano ed il cattolicesimo.

Da un lato – , un comunismo che, da minaccia incombente nei primi anni del secondo dopoguerra, poi (fallite, o impedito dalla sapiente strategia della Grande madre Russia, le velleità di rivoluzione), ormai si presentava nelle vesti del pacifista (del resto, anche qui, in ottemperanza alla stessa finzione post-bellica staliniana) e quindi disposto all' 'incontro' con il cattolicesimo.

Sull'altro lato – , una parte dei cattolici italiani si mostrava convinta che si potesse meglio 'inverare' il verbo evangelico affidandosi alla prassi economico-sociale marxiana, considerata accettabile in quanto non più ispirata al *diamat*.

E proprio qui la diagnosi delnociana coglie nel segno. Toglie ogni cortina fumogena ad un processo scientemente inteso a stabilire su nuove basi l'egemonia comunista, da parte di quanti erano sicuri di poter trarre vantaggio dal *clinamen* di rassegnazione culturale in cui sembravano ormai essere gran parte degli antichi ceti (sia cattolici, di cui Felice Balbo era autorevole espressione, sia laici, di cui non meno significativamente era interprete Franco Rodano).

Fra i molti di coloro che potevano sembrare i protagonisti, gli 'eroi eponimi' di un'improbabile fuoruscita dalle nebbie di consi-

mile *'terra di mezzo'*, Del Noce individua – in una lettura critica non esente, anche qui, da confusioni oltreché, appunto, da geniali colpi di luce – non solo Balbo e Rodano, ma anche Giacomo Noventa.

Comunque, fra i tre, in modo specifico è su Rodano che Del Noce focalizza l'attenzione, peraltro sottolineandone anche il merito di avere meglio degli altri due posto il problema del recupero di una *'natura incolpevole'*, argomentandolo per un verso con referenti nostalgici ai *valori della 'società signorile'* e per un altro verso palesando la propria fede in una nuova *Rivoluzione marxiana* (non più propriamente marxista, non violenta, ma morale, formativa). L'analisi su questa accezione di rivoluzione (contestualmente intesa al superamento sia della borghese *'società opulenta'* che del cattolico integralismo conservatore) è condotta da Del Noce con una critica serrata, particolarmente riguardo al convincimento dei suoi fautori di un *possibile e auspicabile comunismo 'cattolicamente inverato'*.

Tuttavia, non è neppure questo il solo punto, cui questa nostra ricerca ha riservato il maggiore spazio. C'è un altro tratto saliente della filosofia delnociana, un suo ulteriore merito, forse più significativo e vero punto qualificante della sua filosofia. Tale punto ci è sembrato fosse la riflessione sui *fondamenti morali* della società occidentale, che Del Noce individua chiaramente nella religione cattolica, nella fedeltà ai valori canonici, rispetto ai quali osservava che gli stessi cattolici ora si stavano allontanando.

Da qui la denuncia dell'attrattiva anche su questi esercitata dalle chimere del *benessere economico universale* (onnivalente, incondizionabile, surrettiziamente presentato come fruibile senza rinunce morali, nell'ambito di una futura *'società opulenta'*, alla cui regia tutti sarebbero, formalmente, convocati, mentre in realtà i suoi veri artefici erano una ristretta *élite*, che in effetti sarebbe stata la sola a fruire di questo benessere).

Un'oligarchia preliminarmente interessata a sancire, *in itinere*, in corso d'opera, evitando di dirlo apertamente, l'obsolescenza dei *valori etici*, a fronte di quelli che essa presenterebbe come i più veri, reali, oggettivi e pertanto davvero appaganti, i *valori economici*.

Lungo questo registro interpretativo, pur fra troppe *'irruzioni argomentative'* (che appunto colgono il segno ma che spesso non vanno al di là di geniali colpi di luce, non sviluppati esaurientemente) anche Del Noce reagisce alle fuorvianti incertezze degli *'occulti maestri del Novecento'*. Anche il caso Kojève, da lui pur fuggevolmente affrontato, testimonia questa troppo rapida rapsodia fatta di lampi intuitivi e irruzioni argomentative.

Ma non va disconosciuto che talvolta Del Noce indaga sino in fondo l'importanza di questioni che tormentano davvero l'anima

dei contemporanei. Fra queste, il troppo a lungo eluso, ma esperibile incontro fra il cattolicesimo e la teologia negativa ebraica⁶³. Incontro per cui si potrebbe 'trascorrere' dall'ecclesiastico, chiuso, primato vetero-neotestamentario al riconoscimento del nesso fra una teologia cristiana 'extra-ecclesiale' e la tradizione teologica ebraica. Un incontro in cui Del Noce dimostra di credere, riferendosi, più che ad Adorno, all'ultimo Horkheimer, significativamente, cioè, ad uno dei massimi esponenti della neo-illuminista *Scuola di Francoforte*.

Nelle ultime posizioni di questo *Francofortese*, Del Noce vede un rimedio agli ulteriori erramenti del mondo spirituale ed intellettuale contemporaneo. Quel mondo che – parafrasando in negativo l'accezione positiva illuminista – peraltro Del Noce non desiste dal definire nei termini di una nuova e più moderna personificazione contemporanea dell' infausta, secondo lui, *'Repubblica delle lettere'*.

Sotto un'ulteriore conclusiva angolazione analitica, un altro grande merito di Del Noce vedremo come sia stato il ripensamento (in positivo, implicito, quantunque non sempre compiutamente esplicitato) dell'idea stessa di rivoluzione. Diversamente dall'idea corrente della *rivoluzione intesa come cesura radicale* con il passato, da realizzare in vista cioè dell'edificazione di un *ordine radicalmente nuovo* (tali le rivoluzioni europee del 1789, del 1917, e – malgrado le proteste di continuità con 'tradizioni nazionali' – quelle del 1921-22 e del 1933), Del Noce scorge anche una diversa tipologia di rivoluzione, invece intesa (vichianamente) al recupero di antefatti codificati nelle tradizioni.

Proprio di contro a questa *rivoluzione in positivo*, la teoria delno-ciana del *'suicidio della rivoluzione'* comunista, bolscevica, è argomentata come una *rivoluzione in negativo*, in un processo che nel secondo dopoguerra si conclude nell'ideologia progressista, argomentata come il definitivo guado fuori dalle 'reazionarie' pulsioni di un ritorno al passato. Del Noce sottolinea la sostanziale apparenza progressista di questa *rivoluzione in negativo*. È convinto che i suoi teorici e fautori, palesando una fede nel progresso assoluto, univer-

⁶³ Come vedremo, tale formula non risale esclusivamente alla teologia ebraica, ma ha un'ascendenza nel pensiero greco, poi ripresa in quello cristiano, nel senso che, a fronte della *teologia positiva* (che riguarda gli attributi essenziali di Dio), invece la *teologia negativa* si basa sul postulato della Sua inconoscibilità e indefinibilità, per cui qualsiasi nome, attributo e predicato a Lui riferito sarebbe un'arbitraria illazione. E nel pensiero cristiano la *teologia negativa* (ereditata dal neo-platonismo) testimonia la limitata potenzialità della razionalità umana.

sale, senza saperlo resuscitano la formula invecchiata, espressa dal rivoluzionario marchese di Condorcet, nello scritto boriosamente intitolato (dall'al di là, l'amico Marco Minerbi mi perdonerà) *Equisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*, compilato in attesa del suo 'suicidio' nel carcere della rivoluzionaria Convenzione, nel marzo 1794.

C'è poi un'altra fattispecie di questa *rivoluzione in negativo*, quella che Del Noce indica in certa sociologia, in particolare intesa a surrogare irreversibilmente la filosofia e l'etica. E del resto questa nuova *facies* neo-totalitaria democratica l'aveva già evidenziata Norberto Bobbio. Ma data la rilevanza del tema, abbiamo anche considerato più da vicino come una troppo auto-referente sociologia nord-americana (è pur vero prevalentemente nell'immediato secondo dopoguerra), in quegli anni di attese di una ricostruzione, abbia effettivamente creduto di sottoscrivere la teoria per cui interi popoli, particolarmente del mondo islamico, si sarebbero decisi ad abbandonare le loro tradizioni religiose, al cospetto dello sfolgorante bagliore dei beni disposti in buon ordine nei moderni super-mercati.

È stata infatti questa della sociologia una nuova fede laica, una *religione personale* di chi ha ritenuto di poter dire che il crescere del commercio, la proliferazione di elettrodomestici, di mezzi di trasmissione visiva, avrebbero reso le tradizioni dei popoli del pianeta qualcosa di obsoleto. Anche in tale fattispecie di consumistica *rivoluzione in negativo* c'è una prefigurazione di quanto avrebbero poi detto, ognuno a suo modo, sia Rodano che Del Noce.

Introduzione

Sullo sfondo di avanguardie artistico-filosofiche il confuso ed ambiguo panorama politico-ideologico fra il primo ed il secondo dopo-guerra.

I. *Fra Guerra e rivoluzioni, l'urgenza di un ordine nuovo produce sia la predominante violenza di contrapposizioni inconciliabili che qualche ipotesi di mediazione ideologica fra gli estremi nazionalitari.*

Più che un sostanziale antefatto, il ruolo delle avanguardie artistico-filosofiche ci appare come una sorta di accompagnamento alle tragiche vicende della politica e della guerra nella prima metà del Novecento. Indubbio è che alle avanguardie diedero un contributo determinante filosofi come Nietzsche, Sorel, Stirner (per citare solo i più in vista nei *media* 'filosofici'), i quali non avevano certo lesinato nell'elaborare il più ampio sfondo di un nihilistico irrazionalismo alle nuove generazioni. Un frutto spontaneo sarebbe poi stata quella proliferazione di 'fabbricazioni di finzioni' che nemmeno un Ladislao Mittner è riuscito a ridurre a un unico sistema concettuale (che non fosse quello di una 'scolastica marxista').

Finzioni da parte di ceti e attori di primo piano, che si sentivano, più di quanto realmente fossero, dei giganti, mentre si sarebbero drammaticamente ritrovati a ruzzolare fatalmente giù per le scale della storia (per citare una frase di Bernardo Tanucci, spesso ricordata da Mario D'Addio) che ben altri hanno edificato nell'arco millenario della storia dell'Occidente.

Per molti, se non proprio tutti, di loro si trattò di fantasie, in un incubo della ragione che li fece incamminare lungo il sentiero dell'*invenzione* di tradizioni. Invenzione, da intendere cioè non come un latino *invenire* (trovare, ritrovare, magari con una *ri-voluzione*, riavvolgendo il filo del rotolato in basso gomito della storia), ma come un *vulgare* inventare di sana pianta, surrettiziamente impiegando materiali di spoglio per costruire il loro edificio ideale-ideologico. In ogni caso, invenzioni dagli esiti catastrofici, sullo sfondo culturale del diletteristico fantasticare sia di 'apprendisti stregoni', sia di avanguardie artistiche e letterarie, sia cioè di drammaturghi, di poeti, di filosofi, ma anche di capi di partito che diventavano con la violenza delle rivoluzioni dei potentissimi capi di governo.

Per un verso o per altro, tutti trascinati da quel vento che spira dal passato frainteso, al quale magistralmente allude Benjamin nella sua *IX tesi di filosofia della storia* (in *Angelus novus*).

Attorno a queste invenzioni si svolge il clima di idee che, se non sempre di supporto ai totalitarismi, comunque ebbero una loro incidenza nella temperie di irrazionalità delle mobilitazioni di massa nella prima parte del Novecento. Sull'esito esiziale che queste *invenzioni della tradizione* in ogni caso ebbero sui valori religiosi ed etico politici tradizionali – si collocano le coordinate dell'intendimento da cui muove questa nostra ricerca.

Il proposito è infatti quello di ripercorrere una parte almeno della sequenza di derive ideologiche che – fra la prima Guerra mondiale ed il secondo dopo-guerra – hanno visto ancora una volta determinate al suicidio le nazioni europee. Un 'auto-distruzione' che inizia dal momento in cui l'*inutile strage* era ancora in atto, mentre si cominciava ad osteggiare, in Occidente, la *Rivoluzione sovietica*, nata dell'ottobre 1917, non ultimo dal fallimento della Rivoluzione democratico-parlamentare concepita da Kerenskij.

Contro i *Soviet* si volsero infatti le velleità repressive di un'Europa che, per quanto stremata dalla guerra, era agitata da nuove pulsioni ideali ed ideologiche, da una febbrile tensione sia di genere rivoluzionario (in senso socialista o in senso nazionalitario), sia di genere palesemente imperialista, tardo colonialista (nel caso di Inghilterra, Francia e, in subordine, dell'Italia). Una sequenza, dunque, di fallimenti di ambizioni di dominio, che si stava delineando persino nella Germania sconfitta, ex-imperiale (ora di fatto, se non di diritto, *Repubblica di Weimar*). Intanto, ci fu il fallimento del tentativo del *Partito comunista tedesco* (il *Kommunistische Partei Deutschlands* [KPD]) di prendere il potere, a fronte peraltro del duplice fallimento del *Partito social-democratico* (il *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* [SPD]). Una socialdemocrazia incapace sia di mantenere quel precario potere di cui pur legittimamente disponeva, e sia di far fronte a quella che Berthold Brecht descriverà nel 1941 nella finzione teatrale come la *Resistibile ascesa di Ui*¹.

¹ *La resistibile ascesa di Arturo Ui* (titolo originale: *Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui*) è un dramma del 1941 del drammaturgo tedesco Bertholt Brecht. Racconta la storia dell'ascesa di Arturo Ui, un immaginario gangster della Chicago degli anni Trenta, e dei suoi tentativi di controllare il *racket* dei cavolfiori eliminando senza pietà i suoi concorrenti. Scritto da Brecht a Helsinki, in attesa del visto per gli Stati Uniti. Si tratta di un'allegoria satirica dell'ascesa al potere di Adolf Hitler. Cfr.: https://it.wikipedia.org/wiki/La_resistibile_ascesa_di_Arturo_Ui.

In realtà, malgrado che i suoi avversari vi vedessero al più una reazionaria *Rivoluzione conservatrice*, o comunque una reazione al servizio della 'grande finanza' e della 'grande industria', la *Rivoluzione nazional-socialista* (sia pure secondo la nozione maistriana di una 'rivoluzione in senso contrario')² era destinata a cambiare le sorti del mondo, nella prospettiva di un dominio assoluto di nazioni ridotte alle dimensioni di un universo di subalternità, se non dichiaratamente di un totalitarismo 'concentrazionista'.

Davvero fu una rivoluzione, e non reazione? Non fosse altro che per il fatto di avere a suo primo avversario interno la *Tradizione imperiale germanica*? Come altri storici non marxisti³, anche per Del Noce questa fu una *Rivoluzione*, quanto meno nel senso che faceva leva sul riscatto delle frustrate tradizioni nazionali, non imperiali, cioè non multi-etniche, e tanto meno multi-nazionali. Dunque una rivoluzione come radicale *re-volutio* verso il passato.

Quanto comunque sfugge a questa interpretazione è che questa rivoluzione adottava sostanzialmente lo stesso tema hegelomarxiano del confronto fra *Signori* (anche se qui addirittura un 'popolo di signori', l'*Herrenvolk*) e *Servi* (qui tutta la subalterna umanità)⁴.

² Augusto DEL NOCE, *Nazismo, replica tedesca a Stalin*, in: ID., *Cristianità e laicità. Scritti su 'Il Sabato' (e vari, anche inediti)*. A cura di F. Mercadante e P. Armellini. Milano, Giuffrè, 1998, p. 313.

³ "Nell'URSS la rivoluzioni [...] divennero comunque un'istituzione permanente del regime staliniano dopo il 1934. [...] Nella Germania nazista si avvertì chiaramente una tendenza analogica benché il regime non avesse tempo per realizzarla nella stessa misura. Fatto caratteristico, anche la 'rivoluzione permanente' nazista cominciò con la liquidazione della frazione del partito che aveva osato parlare apertamente della 'prossima fase della rivoluzione'" (Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*. Introduzione di Alberto Martinelli. Con un saggio di Simona Forti, Torino, Einaudi, 2004, p. 536-537).

⁴ Qui sfugge, sia a Del Noce che al gesuita Fessard, che proprio Kojève aveva enfatizzato la categoria antagonistica duale, dell'antitesi insanabile fra *Signore* e *Servo*, individuandovi la struttura ideologica portante del nesso fra Hegel e Marx (Alexandre KOJÈVE, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947). Va ricordato che il gesuita Gaston Fessard fu uno dei primi a porre il problema di una lettura cristiana di Hegel (nell'ambito della rinascenza hegeliana, iniziata a Parigi nel 1929, con Jean Wahl e poi con le letture para-esistenzialistiche di Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean-Paul Sartre) e ad elaborare la necessità di una resistenza spirituale al nazismo [https://it.wikipedia.org/wiki/Gaston_Fessard]. Nel primo *Congresso internazionale di filosofia* del dopoguerra (tenutosi a Roma nel 1946), il Gesuita svolse una comunicazione sulla *Comune origine di comunismo e di nazionalsocialismo*, poi ampliata in *De l'actualité historique*, [Paris, Desclée de Brouwer], 1960 (DEL NOCE, *Nazismo, replica tedesca a Stalin*, cit. p. 311). Il Gesuita sottolineava che "Comunismo e Nazionalsocialismo si oppongono diametralmente, così in quel che concerne il punto di partenza

Ritorno, dunque, riavvolgimento del ciclo della storia. Ma verso che cosa? Era anzitutto una *re-volutio*⁵ verso l'ancestralità di matrice deterministica biologico-naturalistica⁶.

Prima facies risulta comunque un ambiguo progetto di recuperare quello che si dava a vedere di credere che fosse stato lo spirito dei mitici antichi Germani, di cui si riproposero (o appunto inventarono) gli elementi considerati originari, le immagini e simboli, i 'pellegrinaggi nostalgici' di cortei delle milizie del partito nei luoghi di memoria di un'ancestralità sommariamente intravista.

Ma non solo questo, in quanto, oltre a surrettiziamente suscitare nella coscienza del popolo tedesco la magia di mirabolanti promesse di una rinascita dello spirito nazionale, i propagandisti del Partito riuscirono ad elaborare l'ossimoro ideologico, per cui – accanto alle immagini tardo-romantiche di brume forestali⁷ – si evocava (a tran-

della storia e la sua fine: per il primo è il lavoro e la creazione della società senza classi e senza Stato; la lotta a morte e il dominio del popolo dei signori, per il secondo" (G. FESSARD [S. J.], *De l'actualité historique*, cit., To. I, p. 141). Il luogo suddetto è citato espressamente da: DEL NOCE, *Nazismo, replica tedesca a Stalin*, cit., p. 314.

⁵ La natura rivoluzionaria del mito nazional-socialista si caratterizza – secondo Del Noce – nel confronto con la concezione rivoluzionaria marxista. *"Alla dimensione del futuro propria del marxismo si oppone il richiamo nazista alla dimensione del passato; alla laicizzata escatologia marxista che pone la società perfetta alla fine dei tempi corrisponde il mito nazista che la pone prima della storia"* (Ib., l. c.).

⁶ *"La rivoluzione nazista, sia pure nella forma di rivoluzione contro la rivoluzione, aveva il fine di realizzare un 'uomo nuovo' che avrebbe dovuto corrispondere al tipo arcaico mai finora realizzato nella sua purezza, l'ariano [...]. Anche qui, allo storicismo marxista si oppone il più completo naturalismo; e forse questa è la formula più adeguata, capace di far intendere nel suo significato pieno"* [ID., *Filo rosso da Mosca a Berlino*, in: *Il Sabato*, X (1987), n. 15 (11 aprile), ora in: *Ib.*, p. 336]. Dal canto suo, analoga la conclusione della Arendt. *"Qui, invece del concetto bolscevico della rivoluzione permanente, troviamo quello della 'selezione [razziale] che non può mai aver tregua' e richiede quindi un continuo inasprimento nei criteri con cui viene eseguita l'estirpazione"* (ARENDR, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 537). Fra gli apici, la Arendt cita le parole di Himmler (Heinrich HIMMLER, *Die Schutzstaffel*, in: *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung der nationalsozialistischen Staates*, n. 7b).

⁷ La prima notizia storicamente documentata relativamente al sito, in ogni caso, risale al 1093, quando il territorio circostante fu acquistato dal monastero Abdinghof di Paderborn. Tracce di attività umane estensive, tra cui la realizzazione di numerose immagini cristiane, prendono il via proprio da questa data. Gli ultimi abitanti pagani della regione furono i Sassoni, sconfitti e convertiti da Carlo Magno. Nei pressi di *Externsteine* la leggenda collocava *l'albero della vita* germanico, *l'Irminsul*, che univa le profondità ctonie della dimenticanza con i vertici del cielo, in un'*axis mundi*. Negli anni Venti del secolo scorso, lo storico tedesco Wilhelm Teudt suggerì che *Irminsul* si trovasse proprio ad *Externsteine*. Nel 1933, Teudt aderì al Partito nazista [NSDAP=*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partito Nazional-socialista Tedesco dei Lavoratori)] e propose di rendere *Externsteine* il *bosco sacro* per la commemorazione degli antenati. Il gerarca

quillizzare la casta militare) la figura del Re Sergente, l'*Alt Fritz* (il 'vecchio Fritz' come era militarmente chiamato), quel Federico II di Prussia che anche latomisti come Voltaire e D'Alembert annoveravano nella loro *côterie*. E tanto più esaltato dal suo popolo, dai suoi soldati nelle guerre per l'indipendenza della Prussia dagli Imperi asburgico e russo. E ancora alla svolta fra XVIII-XIX lo spirito federiciano sarà il vessillo delle truppe guidate da Scharnost e dagli altri più o meno antichi *Junkern* prussiani, nel corso delle Guerre di liberazione nazionale contro la Francia imperiale.

Nondimeno, la storiografia riconosce in questa ideologia nazional-socialista il tipico esempio di una *Tradizione inventata* (giusta la tesi di Hobsbawm), soprattutto estranea al sostanziale significato arcaico di mitici luoghi come quell'*Externsteine* dove l'*albero della vita* del paganesimo germanico, l'Irmisul, sarebbe stato reciso dal 'cristianizzato-romanizzato' Carlo Magno⁸.

Tuttavia, il multiforme aspetto della novecentesca *invenzione di una Tradizione* conferma che come, oltre a questa tedesca, vi fu anche l'invenzione di una *Tradizione russa*. Con l'intermezzo di quel *National Bolshevism* che si venne sviluppando fra la Russia sovietica e la Germania di Weimar, nell'*interludio* delle due Guerre mondiali. Una suggestione di possibile mediazione fra collettivismo comunista e piccola proprietà contadina (la tradizionale *Obscina*⁹, prospettata dallo stesso Lenin proprio all'inizio della Rivoluzione). Solo venti anni dopo questo frammento di ancestralità, Stalin (post-1941) reinventerà una *Tradizione nazionale*¹⁰, non senza l'apparato ideolo-

nazista Heinrich Himmler appoggiò tale idea e costituì una fondazione *Externsteine*. Grande interesse nella località fu in seguito riscoperto da parte della *Ahmenerbe*, la *Società di ricerca ed insegnamento dell'eredità ancestrale* fondata dallo stesso Himmler (<https://it.wikipedia.org/wiki/Externsteine>).

⁸ Le cronache testimoniano che Carlo Magno distrusse l'Irmisul sassone nel 772 ma, dato il carattere fortemente *pagano* che impregna il luogo, proibì che vi si costruissero chiese e che vi si praticasse qualsiasi forma di culto (*Ib.*, l. c.). A sua volta anche Carlo Magno si inventò un modo di appartenenza ad una *Tradizione romana*, assunta a riferimento del suo impero romano-germanico. Nel frattempo decise di tagliare (per previdente cautela di neofita della nuova religione) anche migliaia di teste dei Sassoni che rifiutavano di abbandonare la fede dei padri.

⁹ L'*obščina* designava la comunità agraria russa, costituita dall'associazione di varie famiglie contadine e caratterizzata dall'autogestione economica, sulla base della proprietà comune della terra. L'o. presentava forme di autogoverno. Ufficialmente abolita dalla riforma agraria del 1906, fu definitivamente eliminata con la staliniana collettivizzazione dell'agricoltura, nel 1928.

¹⁰ "È per questo tema del primato russo nella causa rivoluzionaria che Stalin si connette a Lenin; e si può dire contro di lui tutto quel che si vuole, ma non che non abbia stabilito la giun-

gico-iconografico di eroi nazionali, come Alexandr Nevskij¹¹ (che esattamente settecento anni prima, nella primavera del 1241, aveva respinto un'invasione tedesca, da parte da parte dei Cavalieri del monastico-militare *Ordine Teutonico* dell'Antica Prussia).

Significativo dell'impatto che certi miti hanno sulle vicende contemporanee è non solo il fatto che la rivendicazione hitleriana dei territori del cosiddetto 'territorio polacco' verso Danzica coincidessero con lo Stato militare-monastico dell'antica Prussia (che si estendeva dalla costa sud-orientale del Baltico alla Terra dei laghi della Masuria), fondato nel 1230 dall'Ordine Teutonico, ma che al mito di questo stesso ordine (enfaticizzato in Germania dalla propaganda nazional-socialista) si riferissero (nei termini 'inquietanti' che più avanti vedremo) alcuni dei principali intellettuali (di estrazione surrealista) del parigino *Collège de Sociologie*.

Ma intanto va ricordato anche quel fenomeno ideologico dalle ampie ripercussioni affermatosi a partire dal 1926 sotto il nome di *National Bolshevism*, movimento inventato sulla base di una teoria di Ernst Niekisch¹², tale da configurarsi contiguo, per certe tematiche, alla coeva *Rivoluzione conservatrice* rivendicata nel primo dopoguerra tedesco. Il termine *Konservative Revolution* viene utilizzato per la prima volta il 10 gennaio 1927 dallo scrittore austriaco, di origine ebraica, Hugo von Hofmannstahl durante una conferenza a Monaco di Baviera il cui tema era *La letteratura come spazio spirituale della nazione*. Nella ricostruzione dei momenti e degli orientamenti di questo movimento da parte di Armin Mohler (con il saggio *Die*

tura fra tradizione russa e marxismo [...]" (DEL NOCE, *Rivoluzione o provvidenza*, in: ID., *Cristianità e laicità. Scritti su 'Il Sabato' (e vari, anche inediti)*, cit., p. 151)

¹¹ Riproponendo un nazional-bolscevismo (messo da parte nell'anteguerra) rivestito dei panni del mitico Aleksandr Jaroslavič Nevskij, Principe della Repubblica di Novgorod, incaricato di difendere le terre del nord-ovest russo dagli svedesi e dai tedeschi del Baltico. Il 15 luglio 1240 attaccò e sconfisse l'esercito svedese appena sbarcato alla confluenza dei fiumi Neva e Ižora. Come risultato della battaglia Aleksandr Jaroslavič ricevette il soprannome, appunto, di Nevskij, relativo, cioè, alla Neva. Nella primavera del 1241 riuscì a fermare l'invasione tedesca raccogliendo in breve tempo un esercito e ricacciò gli invasori indietro (https://it.wikipedia.org/wiki/Aleksandr_Nevskij).

¹² Nell'ottobre del 1917 Niekisch si iscrive al *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), che lascia quando viene proclamata la Repubblica (novembre 1918). L'anno seguente è però presidente del *Comitato Centrale* della Dieta regionale della *Repubblica sovietica dei Consigli degli operai e dei soldati* di Monaco di Baviera. Nel maggio 1919 è arrestato, senza aver commesso alcun crimine. Nel 1926, inizia ad organizzare il partito nazional-bolscevico, fondando il periodico *Der Widerstand* (la Resistenza), che uscirà sino al 1934, soppresso dal nazional-socialismo ormai consolidato al potere (cfr.: https://it.wikipedia.org/wiki/Ernst_Niekisch).

konserwative Revolution in Deutschland 1918-1932, del 1950), la data di inizio è indicata nel 1918, ad opera di intellettuali, non di sinistra, oppositori della Repubblica di Weimar¹³.

Resta il fatto che mentre il *Nazional-socialismo* prefigurava un risveglio dello spirito nazionale tedesco, invece il *Nazional-bolscevismo* teorizzava strette connessioni storiche e culturali con l'Oriente slavo-russo, con il quale unirsi in una comune lotta contro l'Occidente 'capitalista-liberista'¹⁴ ed il 'cattolicesimo romano'¹⁵.

Convinto del primato della politica, Niekisch identificava nel liberalismo il responsabile della riduzione di ogni valore al valore economico. Pertanto, indicava nella borghesia tedesca il nemico interno, l'alleata di quegli Stati occidentali che avevano l'obiettivo di distruggere la Germania. Avverso dunque all'economia internazionale, si proponeva di rivitalizzare l'agricoltura, di sottrarre i contadini alla corruzione imperante negli Stati occidentali. Correlata alla sua fede *nazional-comunista* era comunque la radicale condanna della proprietà privata (in cui vedeva la filiazione del diritto romano) che considerava non un diritto individuale, ma finalizzata al servizio del popolo e dello Stato¹⁶.

Partendo da questi convincimenti (specifici comunque del medesimo concetto di Stato totalitario) se per un verso Niekisch si poneva a distanza dai criteri nazional-socialisti, tuttavia aderiva alla linea geo-politica di Karl Haushofer, peraltro interpretandola nella prospettiva di creare un grande Stato, da Vladivostock a Vlissingen (cioè dall'estremo Oriente russo sino appunto a questa cittadina sull'isoletta di Walcheren, in Olanda) in cui potessero vivere assieme Slavi e Tedeschi¹⁷.

¹³ Secondo alcuni studiosi questo movimento fu l'*humus* culturale da cui si sviluppò il nascente nazismo. Tuttavia, dopo il 1933 (elezione di Adolf Hitler a Cancelliere del Reich) solo alcuni esponenti della *Konservative Revolution* aderirono al nazismo (Carl Schmitt), mentre molti altri presero infatti le distanze da esso, ritirandosi a vita privata (Ernst von Salomon, Gottfried Benn) o divenendone oppositori (Thomas Mann). In Italia, Julius Evola, teorico del *razzismo spirituale*, fu fortemente influenzato dalla *Konservative Revolution* (cfr.: https://it.wikipedia.org/wiki/Rivoluzione_conservatrice).

¹⁴ Anche qui, si veda: https://it.wikipedia.org/wiki/Ernst_Niekisch.

¹⁵ Critico del cattolicesimo, Niekisch collegava l'inizio della decadenza del popolo tedesco all'opera di Carlo Magno, che dopo aver distrutto il ceto nobile aveva avvilito l'animo eroico della Germania nella sottomissione ai dettami della Chiesa di Roma. In questo senso vedeva nel protestantesimo tedesco un primo tentativo di risveglio della vera coscienza nazionale teutonica (*Ib.*, l. c.).

¹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁷ A cementare questo immenso blocco germano-slavo, Niekisch credeva che sarebbe servito lo *spirito prussiano*, a suo dire l'unico collettivismo che l'orgoglio umano po-

Il suo *Nazional-bolscevismo* però non incontrava consensi fra la maggioranza degli intellettuali marxisti, e del resto sin dal 1923 questo movimento venne condannato da Stalin. Ma è significativo il fatto che Karl Radek (membro del *Comitato esecutivo del Comintern*)¹⁸ si dimostrasse pubblicamente favorevole all'idea di un'alleanza naturale fra Slavi e Tedeschi¹⁹. Per la sorta di trasversalità delle sue idee, Niekisch inizialmente incontrò persino il consenso di personalità che poi avrebbero intrapreso tutt'altra strada (ossia Ernst Jünger, i fratelli Otto e Gregor Strasser, Ernst Roehm e persino Joseph Goebbels). Nondimeno, nel 1930, Niekisch si avvicina per breve tempo al KPD. Da sempre decisamente critico della politica hitleriana, è arrestato una prima volta nel 1933. Rilasciato, inizia una serie di viaggi in Europa e nel 1935 incontra Mussolini. Rientrato in Germania, nel 1937, è imprigionato con l'accusa di aver dato vita ad attività cospirative contro il Regime²⁰.

Alle posizioni nazional-bolsceviche di Niekisch si avvicinarono anche altre personalità, nella convinzione di una possibile convergenza fra 'destra' e 'sinistra', ossia fra il nazionalismo di varia ispirazione e socialismo. Fra queste personalità in certo modo a lui affini, certamente vi fu Schulze-Boysen²¹, il quale a partire dal 1935

tesse sopportare, quello militare. Un convincimento che d'altra parte si basava sulla convinzione che la Rivoluzione del 1917 fosse stata una *Rivoluzione nazionale* più che socialista internazionale.

¹⁸ Radek, Karl Bergardovič (pseud. di Karl Sobelsohn), politico e scrittore russo (n. Leopoli 1885-m. forse 1939). Partecipò alla Rivoluzione russa del 1905 e fu uno stretto collaboratore di Lenin. Dopo la Rivoluzione di ottobre aderì al Partito comunista, divenendo (1920) membro del *Comitato esecutivo del Comintern*, ma ne fu espulso (1927) per aver aderito all'opposizione di sinistra ispirata da L. Trockij; fu riammesso solo dopo aver ritrattato (1929). Arrestato durante la grande epurazione a metà degli anni Trenta, morì probabilmente in prigione o in un campo di concentramento (<http://www.trecani.it/enciclopedia/karl-berngardovic-radek> (Dizionario-di-Storia)).

¹⁹ Nel 1923, in un discorso tenuto a Mosca, Radek auspicò un'alleanza con i nazional-bolscevichi tedeschi, riconoscendo che una parte dei nazionalisti erano di sentimenti socialisti e combattevano contro l'occupazione francese.

²⁰ Condannato all'ergastolo nel gennaio 1939, Niekisch è inviato in un campo di concentramento, da dove venne liberato (quasi cieco e semiparalitico), dall'Armata Rossa nell'1945. Si affilia al KPD, seguendone le sorti quando questo partito si fonde con la SPD, dando vita, nel 1946 (nella Repubblica Democratica Tedesca [DDR]) alla *Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands* [SED]. Nella DDR ricoprì importanti incarichi alla università di Berlino Est. Nel 1949, è nominato direttore dell'Istituto di Ricerca sull'imperialismo. Nonostante i molteplici doveri, Niekisch continuò nella sua ricerca della via tedesca al socialismo, una ricerca che risultò poco gradita ai sovietici, i quali volevano nella DDR solo un docile satellite (https://it.wikipedia.org/wiki/Ernst_Niekisch).

²¹ Heinz Harro Max Wilhelm Georg Schulze-Boysen (Kiel, 1909 - Berlino, 1942), nel

aveva organizzato un gruppo di antinazisti di destra e di sinistra, costituendo un nucleo di resistenza, che però nel luglio del 1942 venne scoperto determinando la condanna a morte di lui e della moglie²².

Un'altra figura di spicco che si avvicinò alle posizioni di Niekisch fu certamente l'aristocratico Ernst von Reventlow, che dopo un'iniziale adesione al nazional-socialismo²³, fece poi parte dell'ambiente antinazista dell'*Abwehr* [il contro-spionaggio], svolgendo un ruolo importante nei contatti con il governo inglese per una pacifica resa della Germania²⁴.

1928, fece parte sia dell'*Orden Jungdeutscher* [Ordine della Giovane Germania], un'organizzazione nazionalista, sia della *Studentenverbindung* [Corporazione studentesca] *Albingia*. Frequentava, senza laurearsi, i corsi di giurisprudenza all'Università di Friburgo in Brisgovia e a Berlino. Viaggia per lunghi periodi in Europa. Nel 1930 aderisce al *Reichsvereinigung Volksnationale* [Unione Imperiale Nazionale-popolare]. Nel 1931 inizia la collaborazione con *Der Gegner*, una rivista della sinistra liberale, comunque mantenendo i rapporti con i circoli nazionalisti. Nel 1932 organizza il congresso *Treffen revolutionären der Jugend Europas* [Meeting della Gioventù rivoluzionaria d'Europa], nel corso del quale auspica l'abolizione del sistema capitalistico. Nell'aprile 1933 gli uffici di *Der Gegner* vennero distrutti da una squadra delle SA, e Schulze-Boysen venne malmenato e imprigionato. Ma nel maggio seguente inizia i corsi di formazione per pilota militare (https://it.wikipedia.org/wiki/Harro_Schulze-Boysen).

²² Nel luglio del 1942, il dipartimento di decrittazione dell'*Oberkommando des Heeres* [Comando supremo dell'esercito] riuscì a decodificare un messaggio dei sovietici in cui si accennava al gruppo, per cui Schulze-Boysen (con sua moglie, Libertas Haas Heye) furono arrestati il 30 agosto, condannati a morte il 19 dicembre dalla corte marziale. La sentenza fu eseguita tre giorni dopo nel carcere *Plötzensee* di Berlino (*Ib.*, l. c.).

²³ Ernst Christian Einarud Ludwig Detlev zu Reventlow (Husum, 1869), appartenente a una famiglia aristocratica di origine danese, venne educato all'Accademia Militare di Marina di Kiel, conseguendo il grado di guardiamarina della *Kaiserliche Marine*. Nella prima guerra mondiale prestò servizio nell'Atlantico, meritandosi il grado di capitano di vascello e cavaliere dell'Ordine di Alberto l'Orso. Durante la Repubblica di Weimar militò nei *Freikorps*. Amico del figlio di Hindenburg, e come lui decisamente anticomunista, entrambi inizialmente videro nel nazismo un ritorno alle antiche origini prussiane e un pilastro dell'anticomunismo. Iscrittosi al NSDAP, Reventlow se ne distaccò dopo il bagno di sangue della 'Notte dei Lunghi coltelli', l'omicidio dei generali monarchici (von Schleicher e von Bredow), il trattamento riservato al generale von Fritsch, e le leggi razziali. Venne espulso clamorosamente dal partito (https://it.wikipedia.org/wiki/Ernst_zu_Reventlow).

²⁴ Nel settembre 1943 venne scoperto dalla Gestapo, processato e internato a Dachau, poi impiccato pubblicamente come monito a tutto il ceto dell'aristocrazia militare.

II. *Il contributo delle avanguardie artistico-filosofiche novecentesche nella radicale negazione dei valori etico-religiosi tradizionali. Sincretismo di suggestioni rivoluzionarie, esoterico-occultiste, libertine-materialiste, nella 'profezia' di un ordine nuovo dopo il completo abbattimento dell'antico.*

Non si capirebbe l'oggetto della nostra ricerca sulla riproposizione di 'antichi' valori culturali, etico-politici e religiosi (proposta sotto varie angolazioni sia dalla teoria 'ermeneutica' di un Betti o di un Gadamer, sia dalla filosofia morale di Del Noce, sia da filosofi-politologici come la Arendt o Voegelin) senza tentare di comprendere lo sfondo ideologico dominante in Europa dalla svolta epocale iniziata fra Otto-novecento e protratta sino al secondo dopo-guerra.

Siamo di fronte, infatti, al *climax* che è stato da più parti definito come il 'crepuscolo della ragione'. Un tramonto della razionalità filosofica e politica, argomentato in maniera singolare da una storiografia ideologicamente orientata sia a fornire il supporto, anche postumo, al marxismo sovietico (nelle sue varie metamorfosi fra le due guerre), sia – per converso – fermamente decisa a focalizzare lo scatenamento della devastatrice tempesta di irrazionalismo novecentesco tutta sulle spalle di questo e degli altri due totalitarismi.

E questo nel pieno silenzio su altre due forme di 'mobilitazione totale' delle coscienze, quale si venne sviluppando sin dal primo dopo-guerra, sia dalla cosiddetta *Rivoluzione sessuale*, sia 'da ultimo' dal *globalismo economico* in cui il liberalismo si venne corrompendo (o venne surrettiziamente sostituito da un assoluto, sciolto ogni vincolo che non fosse economico, liberismo finanziario-capitalistico).

Un recente *pamphlet* capovolge la tesi, in certo modo rovesciando sui movimenti d'avanguardia 'artistico-letteraria' la responsabilità della tanto unilateralmente propagandata *eclissi della ragione*²⁵. Tesi in netta 'contro-tendenza', dunque, rispetto al quadro per decenni dominante nel secondo dopoguerra italiano, appunto all'insegna di quella parte della storiografia ideologica impersonata dalla specifica fattispecie del marxismo italiano. Un 'quadro di maniera' in cui il 'culto della violenza' era addebitato (scavalcando il giacobinismo

²⁵ Jean CLAIR, *Du surréalisme considéré dans ses rapports au totalitarisme et aux tables tournantes. Contribution à une histoire de l'insensé*. [Paris], Département de la Librairie Athème Favard, 2003.

settecentesco e l'otto-novecentesco socialismo marx-engelsiano) ad un *conservatorismo reazionario* che sarebbe impersonato dal 'sorelismo', camuffato dietro lo schermo del mito attivistico del '*sindacalismo rivoluzionario*'. Mito che in questa interpretazione storiografica ideologica sarebbe poi sfociato nel futurismo e quindi nel fascismo.

In verità, nelle *Réflexions sur la violence* (del 1908), Sorel riconosceva un carattere sostanzialmente morale alla "violenza proletaria", ossia un "tutt'altro significato storico di quello che gli attribuiscono i dotti superficiali e i politicanti"²⁶. In polemica con il razionalismo scientifico ed il determinismo storico, Sorel era convinto che, proprio nella crisi attuale, "nella rovina totale delle istituzioni e dei costumi, rimane qualcosa di possente, di nuovo e d'intatto", ed è ciò che "costituisce l'anima del proletariato rivoluzionario"²⁷.

Nel *Manifesto futurista* (apparso il 20 febbraio 1909 su *Le Figaro*), Marinetti palesava dichiarazioni indubbiamente più perentorie. "Noi vogliamo cantare l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerità", [...] il coraggio, l'audacia, la ribellione, saranno elementi essenziali della nostra poesia", e opponiamo – contro la letteratura che sinora ha esaltato "l'immobilità pensosa, l'estasi ed il sonno" – l'esaltazione del "movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno"²⁸.

Velocità, tecnologie d'avanguardia, esaltazione di notturni cantieri illuminati dalle scariche elettriche, di ferrovie, di ponti giganteschi sospesi nel cielo, di navi, di masse di operai (desiderose di piaceri e di ribellione)²⁹. Esortazione a distruggere ogni traccia del

²⁶ Georges SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, in: ID., *Scritti politici* [...]. A cura di Roberto Vivarelli. Torino Utet, 1963, p. 365.

²⁷ Un'anima che non sarà travolta "nella generale decadenza dei valori morali, se i lavoratori avranno abbastanza energia per sbarrare il cammino ai borghesi corruttori, rispondendo alle loro lusinghe con la più eloquente brutalità" (Ib., l. c.).

²⁸ Citazione da: https://it.wikipedia.org/wiki/Manifesto_del_futurismo. Seguivano altre dichiarazioni, secondo Marinetti inoppugnabili, fra cui l'esaltazione della velocità, dello sviluppo tecnologico, dell'automobile ("Un'automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un'automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bella della Vittoria di Samotracia") [Ib., l. c.]. Assertione in certo modo subito contraddetta dalla dichiarazione che la sola bellezza è "nella lotta" [Ib., l. c.]. Seguivano poi altre affermazioni perentoriamente indiscutibili: la poesia "deve essere concepita come un violento assalto contro le forze ignote, per ridurle a prostrarsi davanti all'uomo"; [...] la tradizione, il passato è ormai morto ("Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creato l'eterna velocità onnipresente"); [...] si deve "glorificare la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna" [Ib., l. c.].

²⁹ "[...] Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie, e combat-

passato, di biblioteche e musei, disprezzo per ogni tradizione, esaltazione della guerra, subalternità della donna³⁰. Invito a liberare l'Italia dall'opprimente, mortifera cappa di piombo di accademie, professori e letterati³¹.

Non dissimile la carica violenta, iconoclasta ed eversiva di certune delle avanguardie di quel primo Novecento. In particolare quella del movimento *Dada*, febbrilmente pervaso da un analogo impeto di reazione, da un medesimo sentimento dell'irreversibile decadenza del mondo borghese. Decadenza che però – diversamente dal sindacalismo rivoluzionario e dal futurismo – i *Dada* interpretavano, fatta salva la rivoluzione bolscevica (cui aderivano), come la risultante dal nazionalismo, dall'imperialismo, dal militarismo.

Ma c'è ancora da chiedersi: che cosa fu veramente il *Dada*? Storicamente si trattava di un movimento estetico-letterario³², che quattro artisti, incontratisi nella neutrale Svizzera (centro di tutti i profughi d'Europa, nel corso della prima Guerra mondiale) tennero a batte-

tere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica e utilitaria. 11. Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa: canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne" (Ib., l. c.).

³⁰ "[...] Canteremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri, incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici di serpi che fumano; le officine appese alle nuvole per i contorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti che scavalcano i fiumi, balenanti al sole con un luccichio di coltelli; i piroscafi avventurosi che fiutano l'orizzonte, e le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbrigliati di tubi, e il volo scivolante degli aeroplani, la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta" (Ib., l. c.).

³¹ "[...] È dall'Italia che noi lanciamo per il mondo questo nostro manifesto di violenza travolgente e incendiaria col quale fondiamo oggi il FUTURISMO perché vogliamo liberare questo paese dalla sua fetida cancrena di professori, d'archeologi, di ciceroni e d'antiquari. Già per troppo tempo l'Italia è stata un mercato di rigattieri. Noi vogliamo liberarla dagli innumerevoli musei che la coprono tutta di cimiteri. Filippo Tommaso Marinetti" (Ib., l. c.).

³² Il Dadaismo o Dada nacque a Zurigo, nella Svizzera neutrale della prima guerra mondiale, fra il 1916 e il 1920. Nacque come protesta contro il barbarismo della prima Guerra mondiale. In seguito, il movimento divenne più improntato su una sorta di nichilismo artistico, soprattutto nelle arti visive, nella letteratura (poesia, manifesti artistici), nel teatro e nella grafica. Pertanto, il dadaismo ha stravolto le convenzioni dell'epoca, non solo dell'estetica cinematografica ed artistica, ma anche le ideologie politiche. Ha determinato il rifiuto della ragione e della logica, ha enfatizzato la stravaganza, la derisione e l'umorismo. Gli artisti *dada* utilizzavano tutti i materiali e le forme disponibili. Le attività dada includevano manifestazioni pubbliche, dimostrazioni, pubblicazioni di periodici d'arte e letteratura. Condannavano anche la rigidità e il manierismo in vari campi dell'arte come la letteratura, la pittura, la scultura. Il Dadaismo è stato un movimento internazionale, ed è relativamente difficile classificare gli artisti in base al loro paese di provenienza, in quanto si spostavano costantemente (<https://it.wikipedia.org/wiki/Dadaismo>).

simo, creando (il primo febbraio 1916) il *Cabaret Voltaire*. Momento genetico per cui costoro si definirono dei *'Dada primigeni'*³³.

Del resto, *Dada* è una parola senza senso, trovata a caso, che voleva proprio significare *"la mancanza di un senso nell'arte"*, anche se ciò *"non significa nonsense"*³⁴. I *Dada* si abbandonavano infatti all'improvvisazione³⁵, per difendersi da quella che consideravano la *"pericolosa spavalderia della ragione fossilizzata dei borghesi"*³⁶, cui opponevano *"un assurdo"*, ma *"pieno di senso, un assurdo assai più sensato della ragione, l'assurdo di una vita che vive in piena spontaneità e in piena sicurezza se stessa"*³⁷.

Se questi *primigeni Dada* svizzeri si convertirono ad una sorta di onirico *'misticismo quanto mai radicale'*, invece il gruppo che sorse poco dopo a Berlino, nel 1918, era decisamente animato da un programma di forte attivismo rivoluzionario (ovviamente, pur predicando la pace e criticando il militarismo)³⁸. Ci furono poi anche altre tipologie di questa avanguardia: un *Dada letterario* (ad opera di Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Hans Arp). E, non ultimo, il *Dada* che generò movimenti d'avanguardia ben più notevoli, ossia la pittura di Max Ernst, di Alberto Savinio, e soprattutto il surrealismo francese³⁹. Quest'ultimo fu infatti la successiva ed ultima delle avanguardie, quella che subito intese andare ben oltre ogni analogia critica con i *Dada* riguardo al mondo borghese.

Nel *Manifesto surrealista* (del 1924), André Breton dichiarava, senza esitazioni, che, *"in effetti, le allucinazioni, le illusioni, eccetera,*

³³ Erano il tedesco Hugo Ball (filosofo, romanziere, cabarettista, poeta, giornalista e mistico), l'alsaziano Hans Arp (disegnatore, scultore e poeta), il rumeno Tristan Tzara (il solo vero letterato dei quattro, aveva ricevuto un'educazione francese) e il medico e poeta tedesco Richard Huelsenbeck (Stanislao MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*. [Tomo:] III. 2. *Dal realismo alla sperimentazione*. 1820-1970: dal fine secolo alla sperimentazione. 1890-1970. Torino, Einaudi, 1971, p. 1294 [par. 423]).

³⁴ *Ibidem*, p. 1295.

³⁵ Anche *"nei collages e nei vari esperimenti di composizione plastica fatte con oggetti concreti e specialmente con frammenti di oggetti concreti, dominava il senso dell'onnipotenza del caso, che ricomponeva gli stessi elementi in composizioni sempre nuove, in una serie di composizioni considerata come infinita"* (*Ib.*, p. 1296)

³⁶ Il borghese doveva essere quindi *"non solo sbalordito, ma irritato, provocato, dileggiato nel corso di spettacoli spesso seguiti da colluttazioni degli attori con gli spettatori e la polizia ed anche da colluttazioni fra attore ed attore"* (*Ib.*, p. 1295).

³⁷ *Ibidem*, l. c.

³⁸ *Ibidem*, l. c. Criticando del resto con non meno sarcasmo i crapuloni arricchitisi durante la guerra, peraltro oggetto della satira pittorica di personaggi come Georges Gross o Otto Dix (*Ib.*, 1298n).

³⁹ *Ibidem*, l. c.

sono una fonte non trascurabile di godimenti”, laddove “l’atteggiamento realista, che si ispira al positivismo, da san Tommaso ad Anatole France, mi sembra davvero avverso a qualsiasi slancio intellettuale e morale”⁴⁰. E precisava poi di averne orrore⁴¹, come del resto per “il regno della logica”, che egli identificava con il “razionalismo assoluto”⁴². A quest’ultimo peraltro Breton contrapponeva la psicanalisi, grazie alla quale “l’immaginazione è forse sul punto di riconquistare i propri diritti” (grazie a Freud, che molto opportunamente “ha concentrato la propria critica sul sogno”)⁴³.

In ultima analisi, la posizione di Breton sembrerebbe esaurirsi tutta nel convincimento di un’imminente, “futura soluzione di quei due stati, in apparenza così contraddittori, che sono il sonno e la realtà, in una specie di realtà assoluta, di surrealtà, se così si può dire”⁴⁴. Si trattava dunque di “risalire alle fonti dell’immaginazione poetica e, cosa più difficile, di attenersi ad esse”⁴⁵. Un risalire che significava comunque un contraddittorio referente a qualcosa di pur tradizionale⁴⁶.

Rifacendo anni dopo la storia del movimento, Breton ricorderà come, in omaggio ad Apollinaire, da poco morto, “Soupault ed io designammo col nome di SURREALISMO il nuovo modo di espressione pura che avevamo a disposizione”, proprio in risposta all’impulso, soprattutto, “di un altissimo grado di assurdità immediata”, il cui carattere specifico – “a un esame più approfondito” – consiste “nel cedere il posto a quanto ci può essere di più ammissibile, di legittimo al mondo”⁴⁷.

Surrealismo, quindi, come “automatismo psichico puro, col quale ci si propone di esprimere, sia verbalmente, sia per iscritto, sia in qualsiasi altro modo, il funzionamento reale del pensiero, in assenza di qualsiasi

⁴⁰ André BRETON, *Manifesto del surrealismo* (1924), in: ID., *Manifesti del Surrealismo*. Introduzione di Guido Neri. Torino, Einaudi, 1987, p. 13.

⁴¹ *Ibidem*, l. c.

⁴² *Ibidem*, p. 16.

⁴³ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶ Riguardo all’accertamento della validità dell’eredità culturale in Occidente, “sul terreno poetico, e sul terreno figurativo sui quali in particolare ci poniamo”, si deve sempre pensare: sia che “questa eredità culturale deve essere continuamente sottoposta a inventario”, sia che “bisogna identificarvi, a fini di rapida eliminazione, ciò che ne costituisce il peso morto”, sia che “la sola parte accettabile” dev’essere utilizzata non solo come “fattore di progresso umano”, ma anche “come un’arma che, al declino della società borghese, si volge inevitabilmente contro quella società” (ID., *Discorso al congresso degli scrittori* [giugno 1935], in: *Ib.*, p. 170).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

controllo esercitato dalla ragione, al di fuori di ogni preoccupazione estetica o morale”⁴⁸.

Surrealismo come composizione “scritta”, ovvero di “primo e ultimo getto”, pertanto capace di introdurre ai “segreti dell’arte magica surrealista”⁴⁹.

Il surrealismo, Breton dice ai contemporanei (certo non per confortarli), vi “introdurrà nella morte, che è una società segreta”⁵⁰.

Anche il surrealismo è, “se si vuole, un paradiso molto artificiale”, che per molti versi si “presenta come un vizio nuovo, che non sembra destinato a essere appannaggio di pochi: come l’*hascisch*”, droga che ha infatti “di che soddisfare ogni sensibilità”, per cui un tale vizio “non può non trovar posto in questo studio”⁵¹.

Riguardo alla politica, nel giugno del 1935 Breton prende la distanza dal nazionalismo (“noi non amiamo la nostra patria”), ma poi – nel formulare l’adesione incondizionata al “materialismo dialettico come teoria genere della conoscenza” – contraddittoriamente non respinge l’idea che, nell’inevitabile guerra, “i lavoratori francesi partirebbero più allegramente perché preceduti non più soltanto dalla bandiera tricolore, ma dalla ‘bandiera tricolore e dalla bandiera rossa’”⁵².

Come si vede, per quanto ambiguamente c’è qui qualcosa di nuovo rispetto ai *Dada*, ossia una parvenza di rivendicazione di ‘una tradizione’⁵³.

Un accenno che comunque conferma una distanza dall’ordinovismo ossessivo sia dei *Dada* che dei *Futuristi*. Resta comunque un referente determinato dal rifiuto dell’ipocrita moralismo (formalmente ‘ordinovista’) del comunismo staliniano. La rottura di Breton con il ‘*diamat*’ [materialismo dialettico vigente nel comunismo sovietico] è ormai prossima e imminente. Infatti, nell’agosto dello

⁴⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36. La morte “inguanterà la vostra mano e imprimerà in essa l’M profonda con cui comincia la parola Memoria. Non dimenticate di prendere disposizioni testamentarie: io chiedo, per parte mia, d’essere condotto in cimitero in un camion da trasloco. I miei amici distruggano fino all’ultima parola l’edizione del *Discours sur le peu de Réalité*” (Ib., l. c.).

⁵¹ *Ibidem*, p. 39. Le immagini surrealiste funzionano “come quelle dell’oppio che non è più l’uomo evocare, ma che ‘gli si offrono spontaneamente, dispoticamente’ [in quanto] egli non può congedarle; perché la volontà è senza forza e non controlla più le facoltà’ [...]” (Ib., pp. 39-40).

⁵² ID., *Discorso al Congresso degli scrittori* [giugno 1935], in: Ib., pp. 168-169.

⁵³ “L’eredità culturale, sotto la sua forma accettabile, è innanzi tutto la somma di certe opere dal ‘contenuto latente’ eccezionalmente ricco” (ID., *Posizione politica dell’arte di oggi*, cit., p. 170).

stesso 1935, i Surrealisti danno la “loro adesione collettiva al Congrès international pour la défense de la culture”, ma dichiarano⁵⁴ che la cultura attuale interessa loro solo nel suo divenire, e che “questo stesso divenire esige prima di tutto la trasformazione della società attraverso la Rivoluzione proletaria”⁵⁵.

Un netto *distinguo* dalle posizioni assunte dalla politica repressiva sovietica. Sottolineano infatti che la Rivoluzione che essi vorrebbero non è certamente quella che sta avvenendo nella “Rivoluzione russa agonizzante”⁵⁶. Concludono poi con la dichiarazione che – nei confronti del “regime attuale della Russia sovietica” e del “capo onnipotente sotto il quale quel regime sta volgendo alla negazione di ciò che dovrebbe essere e di ciò che è stato” – essi non possono “che significare formalmente” la loro “sfiducia”⁵⁷.

Che cos’era avvenuto, ‘dietro le quinte’, nel determinare la svolta dei Surrealisti, dalla loro iniziale adesione (del resto sino a quel momento condivisa da gran parte degli intellettuali di sinistra)⁵⁸ al comunismo sovietico, all’aperta ostilità per Stalin e l’URSS?

Nei giorni precedenti di quell’agosto del 1935 in cui si tenne il suddetto Congrès (organizzato nel *Palais de la Mutualité*), si erano ritrovati i maggiori intellettuali di sinistra del momento (eccetto Romain Rolland, tali si definivano Louis Aragon, Berthold Brecht,

⁵⁴ Il documento reca in calce le firme di: André Breton, Salvador Dalí, Oscar Domínguez, Paul Eluard, Marx Ernst, Marcel Fourrier, Maurice Heine, Maurice Henry, Georges Hugnet, Sylvain Itkine, Marcel Jean, Dora Maar, René Magritte, Léo Malet, Marie-Louise Mayoux, Jean Mayoux, E. L. T. Mesens, Paul Nougé, Méret Oppenheim, Henri Parisot, Benjamin Péret, Man Ray, Maurice Singer, André Souris, Yves Tanguy, Robert Valançay (PLURES, *Al tempo che i surrealisti avevano ragione* [agosto 1935], in: *Ib.*, p. 184).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 184.

⁵⁷ *Ibidem*, l. c.

⁵⁸ Nella conferenza tenuta a Praga (il primo aprile 1935), Breton citava (ID., *Posizione politica dell’arte di oggi*, cit., p. 160), condividendolo, quanto aveva dichiarato Pierre Olivier Lapie (giurista, avvocato, nel 1934 membro dell’*Ordre nouveau* di Robert Aron – deputato della Camera fra il 1936 ed il 31 maggio 1942, quindi anche lui ‘vichyssois’ prima che *résistant*) in un articolo del gennaio precedente. “Se il surrealismo è andato a Mosca è perché sperava di trovare nella Rivoluzione sociale l’appoggio indispensabile all’espansione della sua poesia, e cioè la possibilità, nelle disponibilità aperte all’uomo liberato dalla condizione di proletario, di vivere un’attività personale [...]. Questa trasposizione dell’atto surrealista sul piano politico ha avuto, sulla gioventù contemporanea, il risultato di farle conoscere l’Urss e di farle pensare che in teoria il regime sovietico era un regime in cui si può vivere, forse il solo. In questo, il surrealismo ha preso per primo la via che altri – Gide e Malraux – hanno poi seguita” (P. O. LAPIE, *L’insurrection surréaliste* (in: *Cahiers du Sud*, gennaio 1935).

Heinrich Mann, Breton e Ehrenburg). Ed è appunto in quell'occasione che si consuma la rottura finale fra il surrealismo e gli intellettuali comunisti (sia sovietici che francesi). Un dissidio ben più profondo dell'occasionale scontro di Breton con Ehrenburg, che comunque fu molto violento (tanto che quest'ultimo venne schiaffeggiato da Breton, a motivo di un *pamphlet* in cui sosteneva che i surrealisti erano solo dei degenerati, incapaci di qualsiasi azione rivoluzionaria, e – malgrado la loro professione di fede marxista – per lo più dediti solo a dissipare eredità e denari altrui)⁵⁹.

Ma quel che colpisce più degli schiaffi a Ehrenburg è che, pochi mesi prima di questo documento, a riprova dello 'stato agonico' dell'URSS, i Surrealisti citavano alcune lettere comparse sulla *Pravda*, in cui si esaltava come comportamento da imitare il rispetto per la patria, i genitori, gli anziani, la famiglia⁶⁰.

Il commento dei Surrealisti era stato che "*simili elucubrazioni*" (che, dicevano, "*potrebbero trovar posto appena appena in un foglio parrocchiale*") testimoniavano "*il processo di rapida regressione che vuole che dopo la patria sia la famiglia a uscire indenne (che cosa ne pensa André Gide?) dalla Rivoluzione russa agonizzante*"⁶¹. Concludevano, poi, del resto altrettanto polemicamente, dichiarando che a questo punto "*non resta più che restaurare laggiù la religione – perché no? – la proprietà privata, perché sia finita con le più belle conquiste del socialismo*"⁶².

Anche per sfuggire a questo dominio comunista in Francia, nel 1938 Breton accetta l'incarico governativo di una missione in Messico, dove fra l'altro tenne conferenze alla libera università della Capitale, ed entrò in contatto con Trotsky ed il suo ambiente di

⁵⁹ Nell corso del *Congrès international pour la défense de la culture*, nel giugno 1935, Breton incontrò appunto Ehrenburg rimproverandogli l'attacco rivolto a lui personalmente ed ai surrealisti in generale in un pamphlet (*Visti da uno scrittore dell'URSS*) nel quale li si indicava come viziosi, imbelli, parassitari seguaci a parole del comunismo sovietico. Lo stesso Breton cita le parole dello scritto di Ehrenburg. "*I surrealisti sono dispostissimi ad accettare e Hegel e Marx e la Rivoluzione, ma quello che rifiutano è lavorare. Hanno le loro occupazioni. Studiamo, per esempio, la pederastia e i sogni... Sono intenti a mangiarsi chi un'eredità, chi la dote della moglie... Hanno cominciato con le parole oscene. I meno furbi confessano che il loro programma è quello di andare a donne. [...] Propongono tutt'altro programma: l'onanismo, la pederastia, il feticismo, l'esibizionismo, magari la sodomia. Ma a Parigi è molto difficile che anche questo stupisca qualcuno*" (BRETON, *Al tempo che i surrealisti avevano ragione* [agosto 1935], cit., p. 174n). La cosa per il momento finì lì, con lo schiaffo dato al giornalista e scrittore sovietico.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 182-183

⁶¹ *Ibidem*, pp. 183-184.

⁶² *Ibidem*, l. c.

fedelissimi (Diego Rivera e la pittrice Frida Kahlo). Con l'esule russo, Breton redasse persino un Manifesto (*Pour un art révolutionnaire indépendant*, poi pubblicato a nome di Rivera e dello stesso Breton)⁶³. Quando rientra in patria, nella Francia occupata dai Tedeschi, nel 1942, Breton si rende conto della *metamorfosi nazionalitaria* cui i comunisti francesi aderiscono in ottemperanza alla svolta avvenuta (rispetto all'internazionalismo precedente) nell'URSS, dopo l'aggressione dell'ex-alleato nazional-socialista con la cosiddetta 'operazione Barbarossa' [*Unternehmen Barbarossa*], del 22 giugno 1941.

Nei *Prolegomeni a un Terzo Manifesto del Surrealismo, o no* (testo di una conferenza da lui tenuta a Yale, nel 1942) se rinnova la sua critica alla società borghese, tuttavia Breton amplia il concetto, sino a coinvolgere anche il surrealismo⁶⁴, enumerando le contraddizioni in cui anche questo suo movimento si agitava invano, e prospettando come soluzione possibile il ritorno ad un stirneriano *unico* (e, ovviamente, alle sue facoltà immaginative). Un *unico* comunque sovrastato da una sorta di ellenica *moira*⁶⁵, 'divinità' appunto indifferente ad ogni scelta e destino umano⁶⁶.

Al di là delle parole del diretto interessato, va qui considerato, sotto una più ampia angolazione, quanto sul surrealismo è ora chiaramente leggibile in un altro *pamphlet* (intitolato *La fabbrica delle*

⁶³ Cfr.: https://en.wikipedia.org/wiki/André_Breton.

⁶⁴ BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)* [testo delle conversazioni con André Parinaud, trasmesse dalla *Radiodiffusion française*, nel marzo-giugno 1952]. Milano, Savelli, 1981, p. 160.

⁶⁵ "Μοῖρα f. [dal gr. Μοῖρα 'sorte, destino', der. di μοῖρα 'avere in parte, in sorte']. Nella mitologia greca, forza misteriosa che tiene a freno il potere arbitrario degli dei: è l'espressione della fissità delle leggi fisiche che governano il cosmo e la vita degli uomini, e dell'immutabilità delle leggi morali che mantengono l'equilibrio sociale; è concepita come unica dea o come triade divina (nelle tre Parche: Cloto, la 'filatrice' della vita, Lachesi, la 'fissatrice della sorte' toccata all'uomo, e Atropo, la 'irremovibile' fatalità della morte). Più genericamente, viene intesa come *fato, destino*" (<http://www.treccani.it/vocabolario/moira/>).

⁶⁶ "Possiamo permetterci di credere che esistano al di sopra" dell'uomo, "nella scala animale, degli esseri il cui comportamento gli è tanto estraneo quanto può essere il suo all'effimero e alla balena. Niente vieta necessariamente che questi esseri sfuggano in modo perfetto al suo sistema sensorio di riferimenti, grazie a un mascheramento che possiamo immaginare di un tipo qualsiasi [...]. Considerando le perturbazioni del tipo ciclone, in cui l'uomo si trova ridotto a vittima o testimone impotente, o quelle del tipo guerra [...] non dovrebbe essere impossibile [...] tratteggiare fino a renderle verosimili la struttura e la complessione di tali esseri ipotetici [...] i GRANDI TRASPARENTI [...] che si manifestano oscuramente nella paura e nel sentimento del caso" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 225).

fictions)⁶⁷, del tedesco Carl Einstein⁶⁸, citato dal poc'anzi ricordato *pamphlet* di Jean Clair (in carica come *Conservateur général du Patrimoine*, e direttore del parigino *Musée Picasso*). Analisi che entrambe ci introducono al quesito del *surrealismo* in rapporto al totalitarismo e agli ambienti esoterici, occultisti e soprattutto medianici otto-novecenteschi⁶⁹. Accostamento tematico a tutta prima vago, se non del tutto incomprensibile, se non fossero certi atteggiamenti tra l'istriornico e l'ispirato specifici degli allora 'conduttori di popoli', a confermare una certa atmosfera torbida addensatasi sin dell'inizio secolo, e prodotta non solo da settarismi ed organismi segreti, ma anche dal cinema, dalle altre arti figurative, dalla letteratura.

Sotto questo profilo, sia Einstein che Clair considerano significativi della temperie surrealista la produzione sia di lavori teatrali che di cinema, anche se non sono poi molti i film surrealisti veri e propri. Particolarmente esemplari in questo senso sono comunque *Un chien andalou* di Luis Buñuel e Salvador Dalí (1929) e, *L'âge d'or* di Buñuel (1930)⁷⁰. L'uno e l'altro dedicati al tema dell'*amour fou*. La prima scena di *Un chien andalou* è una delle più terrificanti dell'intera storia del cinema, rappresentando il taglio dell'occhio di una donna con un rasoio⁷¹. Ancora più provocatorio è *L'âge d'or*, volutamente sarcastico verso un mondo di crimini, violenze e ferocia primitiva⁷².

⁶⁷ *Fiction* (termine inglese, letteralmente in italiano *finzione*, dal latino *fingere, formare, creare*) si intende la narrazione di eventi immaginari, diversamente dalla narrazione di eventi reali. Una larga parte dell'attrattiva della *fiction* è l'abilità di evocare l'intero spettro delle emozioni umane: per distrarre la mente, dare la speranza in momenti di sconforto, far ridere, o lasciare esperienze empatiche senza attaccamento. Le *fictions* – nelle forme narrative di romanzi, racconti, novelle, favole, fiabe, film, *fictions* televisive o sceneggiati, fumetti, cartoni animati, videogiochi – possono essere in parte basate su fatti reali, ma contengono sempre elementi immaginari (<https://it.wikipedia.org/wiki/Fiction>).

⁶⁸ Lo storico dell'arte Carl Einstein nel 1936 partecipò alla Guerra di Spagna, e nel 1940 si suicidò, come Benjamin e per gli stessi timori di essere ricercato dalla Gestapo. Il suo libro è intitolato: *Die Fabrikation der Fiktionen* (Hamburg, 1973).

⁶⁹ Jean CLAIR, *Du surréalisme considéré dans ses rapports au totalitarisme et aux tables tournantes. Contribution à une histoire de l'insensé*, cit., p. 145.

⁷⁰ "Nel cinema, anche se Los Olvidados di Luis Buñuel segnasse una rottura formale con l'onirismo di *Un chien andalou* e di *L'âge d'or*, un simile film, paragonato ai precedenti, manifesta pur sempre l'identità dello spirito di Buñuel" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 161).

⁷¹ Emblema della rivoluzione visiva surrealista, violentemente realistica nell'idea di squarciare l'occhio dello spettatore per fargli vedere, tutto quello che non ha mai visto e che forse non ha mai voluto vedere (https://it.wikipedia.org/wiki/Cinema_surrealista).

⁷² Protagonista una coppia di amanti, travolta fino alla sofferenza più dolorosa. In

Da questo punto di vista, al surrealismo spetterebbe quindi il 'merito' di aver aperto una finestra sui sogni, gli incubi, le cose proibite, i grandi amori e altri fantasmi, che hanno poi fatto parte di alcuni temi cinematografici contemporanei⁷³. Non meno rivelatori sono i pochi lavori teatrali⁷⁴, specialmente la produzione di Antonin Artaud⁷⁵, i cui testi apparvero su *La Révolution surréaliste* (organo del movimento)⁷⁶. Nel 1932-33 Artaud aveva elaborato un manifesto intitolato *Théâtre de la Cruauté* [*Teatro della Crudeltà*]⁷⁷, anticipazione del suo saggio del 1935, intitolato *Le Théâtre et son double*. Parte della

una scena conclusiva, Gesù Cristo e il duca de Blangis (il protagonista de *Le centoventi giornate di Sodoma* del Marchese de Sade) sono la stessa persona (*Ib.*, l. c.). Fra i diversi momenti dell'avanguardia surrealista c'è il film, di Marcel Duchamp, *Anémic Cinéma* (1925), uno spettacolo ipnotico di dischi rotanti. Ad un puro lirismo è invece ispirato il film, di Man Ray, *L'étoile de mer* (1928). Nei due film *La Coquille et le clergyman* (di Germaine Dulac, su soggetto di Antonin Artaud), del 1929, è ripreso il tema dell'*amour fou*, descrivendo in maniera allucinatoria il rapporto tra due individui, una giovane e un sacerdote vergine ossessionato dal sesso. Ma al surrealismo sono riconducibili anche opere di Jean Cocteau, come *Le Sang d'un poète* (1930), dove un giovane artista attraversa uno specchio per entrare in un mondo ignoto, figura che ritorna anche nel film *Orfeo* del 1950. Lo specchio è il tipico simbolo surrealista della "morte al lavoro", rivelatore del tempo che passa, del nostro cammino verso la morte (*Ib.*, l. c.).

⁷³ In particolare il cinema *horror* e fantascientifico, di registi come David Lynch, David Cronenberg, Abel Ferrara, Dario Argento, Gabriele Salvatores e dello stesso Alfred Hitchcock (che riprese dal cinema surrealista soprattutto per immagini oniriche o di incubo) (*Ib.*, l. c.).

⁷⁴ "Nel teatro, due opere recenti di timbro assai elevato come *Le Roi Pêcheur* di Julien Gracq e *Monsieur Bob* le di Georges Schehadé devono essere considerate [...] come integralmente surrealiste" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 162).

⁷⁵ Antonin Marie Joseph Artaud era di famiglia borghese. I suoi ricordi d'infanzia rievocano un clima di affetto e calore, turbato però dal manifestarsi di una grave malattia. All'età di quattro anni, infatti, Antonin fu colpito da una grave forma di meningite, alla quale furono attribuiti tutti i problemi neurologici di cui in seguito soffrì, in particolare crisi di nevralgia, balbuzie ed episodi di depressione grave. Artaud subì quindi una lunga serie di ricoveri in sanatorio, subendo trattamenti che provocarono la sua dipendenza dagli oppiacei (https://it.wikipedia.org/wiki/Antonin_Artaud).

⁷⁶ Alla fine del 1926, nel corso di una riunione del gruppo, venne proposta l'adesione al *Parti communiste français*, idea che si scontrava con l'idea di una 'rivoluzione culturale e spirituale, totale, non politica', che Artaud aveva espresso in una dichiarazione adottata dagli altri surrealisti il 27 gennaio 1925. Egli si oppose all'adesione, schierandosi contro tutti gli 'idoli di abbruttimento' e fu escluso dal movimento surrealista che, tra l'altro, non aveva espresso l'entusiasmo aspettato per il 'teatro rivoluzionario' da lui proposto (https://it.wikipedia.org/wiki/Teatro_della_crudeltà).

⁷⁷ Espressione coniata da A. Artaud per identificare un nuovo modo di fare teatro (opposto sia a quello di K.S. Stanislavskij, sia al teatro epico di B. Brecht), ossia uno 'spettacolo totale' in cui fossero impiegati tutti i mezzi d'azione atti a scuotere e sconvolgere lo spettatore, ottenendone la partecipazione incondizionata (<http://www.treccani.it/enciclopedia/teatro-della-crudeltà>).

critica sostiene che per *crudeltà* Artaud non intendesse il sadismo, o provocare dolore, ma stimolare una reazione alla tirannia del teatro tradizionale, al quale si riproponeva di opporre un '*teatro integrale*', nel senso però di 'rituale e magico'⁷⁸.

Sostanzialmente diversa è l'interpretazione che ne dà Jean Clair, secondo il quale il *Théâtre de la Crouauté* ha singolari affinità sia con il teatro popolare che nell'URSS aveva sperimentato Meyerhold⁷⁹, sia con lo sviluppo del *Thing*⁸⁰ Theater nella Germania nazional-socialista. Tratti comuni che si baserebbero su tre aspetti principali: l'abolizione di ogni differenza fra attori e spettatori; il cerimoniale,

⁷⁸ Umberto ARTIOLI-Francesco BARTOLI, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 123. Secondo Artaud, il teatro non sarebbe una semplice rappresentazione, ma "la vita stessa in ciò che ha di irrepresentabile" (Jacques DERRIDA, *Prefazione*, a: A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi, 1968, p. IX.). Nel manifesto apparso nel 1932, sulla *Nouvelle Revue Française*, Artaud dice espressamente che "non si può continuare a prostituire l'idea di teatro, poiché il suo valore risiede esclusivamente in un rapporto magico e atroce con la realtà e con il pericolo" (A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 204). Spezzando la soggezione del teatro al testo, si dovrebbe creare "una metafisica della parola, del gesto e dell'espressione, al fine di strapparla alle pastoie psicologiche e sentimentali" (Ib., p. 205.). Rifiutando la priorità del teatro di parola, contrapponendogli il teatro della crudeltà, Artaud cercava di sovvertire lo spettacolo inteso come risultato estetico o comunicativo, sostituendo agli attori interpreti di personaggi dei reali mediatori di energia (F. RUFFINI, *I teatri di Artaud. Crudeltà, corpomente*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 116). Citazioni riprese da: https://it.wikipedia.org/wiki/Teatro_della_crudeltà.

⁷⁹ Il regista russo Vsevolod Ėmil'evič Mejerchol'd nel 1917 lascia i teatri imperiali e lavora nella sezione teatrale del Commissariato per l'Istruzione. Nel 1920 fonda a Mosca un nuovo teatro, con cui rivisita in chiave rivoluzionaria molti classici del teatro russo ed europeo. Negli anni trenta è accusato di trotskismo e di tendenze contrarie al realismo socialista. Il 17 dicembre 1937 la Pravda pubblica contro di lui e il suo teatro un violento attacco. Il 20 giugno 1939 viene arrestato, 'confessa', e il 2 febbraio 1940 è fucilato. Sua moglie, Zinaida Rajch, attrice negli spettacoli del Teatro Mejerchol'd, fu assassinata.

⁸⁰ Equivalente all'*Agorà* ellenica, il *Thing* era l'assemblea giudiziaria formata dagli uomini liberi degli antichi Germani (Jean CLAIR, *Du surréalisme ...*, cit., p. 145n). Il *Thing Theater*, era dunque un teatro all'aperto, multidisciplinare, creato nel corso del 1930 in Germania. Le prestazioni dovevano essere corali, per coinvolgere il pubblico come una realizzazione della *Volksgemeinschaft* [la comunità dell'intero popolo]. Antecedenti di questo genere di spettacoli corali si erano avuti nella Repubblica di Weimar, nell'ambito dell'Unione per la promozione di Teatro all'aperto. Tuttavia fu nel Regime nazista, sotto gli auspici del Ministero della Propaganda, nel 1933, che si decise la fondazione della Lega per le rappresentazione popolari all'aperto [*Reichsbund der Deutschen Freilicht und Volksschauspiele*]. Il primo luogo ad essere ufficialmente designato *Thingplatz* è stato quello della rappresentazione avvenuta il primo maggio 1934 ad Halle. Fra i quattrocento teatri *Thing* programmati ne vennero costruiti solo quaranta fra il 1933-39 (<https://en.wikipedia.org/wiki/Thingspiele>).

riferito ai grandi miti eroici, tragici, religiosi (comunque ‘crudeli’, forse nel senso anzidetto); la sollecitazione di tutti i sensi, attraverso tutti i possibili mezzi fisici (suoni, luci, persino odori, in modo da creare uno ‘spettacolo totale’, in cui l’individuo si fondesse con la massa)⁸¹.

Da parte sua, con *Le Théâtre et son double*, Artaud voleva dire che “tutto ciò che è azione è una crudeltà”: un’azione estrema “spinta sino in fondo” è ciò che può davvero rinnovare il teatro⁸². Al pari di Breton (che non esitava a fare appello ad un ‘abbassamento del livello intellettuale’) anche Artaud considerava la passività dello spettatore, da conquistare non intellettualmente, ma attraverso la sua fisicità⁸³. Dal momento che la folla pensa anzitutto con i suoi sensi, è assurdo rivolgersi al suo intelletto, per cui il *Teatro della crudeltà* si ripropone di “far ricorso agli spettacoli di massa, di ricercare nell’agitazione di masse importanti” il consenso, ma anche di ricorrere ad “un po’ di questa poesia che c’è nelle feste e nelle folle, oggidì troppo rare, in cui il popolo scende nella strada [...]”⁸⁴.

Si devono pertanto organizzare spettacoli in cui vi siano “il brusco cambiamento delle luci, l’azione fisica della luce che risveglia il caldo e il freddo [...], travolgenti bombardamenti di ritmi e di suoni [...], illuminazione interiori attraverso onde [sonore] e stendardi su aste, come una scarica di frecce sul fuoco”⁸⁵. Grazie a questi espedienti – nello stato di degenerazione in cui oggi siamo – è “attraverso la pelle che si farà rientrare la metafisica negli spiriti”⁸⁶.

Come se la parola *degenerazione* non bastasse – rileva Clair⁸⁷ – secondo Artaud, nel manifesto del *Teatro della crudeltà*, del maggio del 1933, ormai si trattava semplicemente di sapere se a Parigi si potessero trovare abbastanza mezzi di realizzazione di questi spettacoli. Mezzi finanziari o ‘altro’. Altrimenti si trattava di sapere “se ci vorrà un po’ di sangue vero, subito, per manifestare questa crudeltà”⁸⁸.

E di nostro vorremmo aggiungere che di sangue vero ne sarebbe scorso a fiumi, a partire da un vero e proprio culto del san-

⁸¹ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁸² ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 132.

⁸³ CLAIR, *Du surréalisme ...*, cit., p. 147.

⁸⁴ ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 132-133.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 144-153.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁸⁷ CLAIR, *Du surréalisme ...*, cit., p. 148.

⁸⁸ ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 136.

gue, forse nell'intenzionale volgarizzazione neo-pagana del sangue di Cristo⁸⁹.

In questo *revival* tra l'estetismo delle avanguardie e suggestioni neo-pagane c'è appunto, nel singolare medesimo intorno di tempo, la creazione di quel *Thing Theater* che ebbe a protagonista Richard Euringen, personaggio⁹⁰ che – in uno suo lavoro (intitolato *Deutsche Passion. Hörwerk in sechs Sätzen*)⁹¹ – in sostanza proponeva (in parallelo con quando avveniva nel *Giovedì santo*, cattolico, in particolare nella celebrazione della *Passione a Oberammergau*)⁹² una sorta di 'Redenzione' nazional-socialista, intesa alla 'Salvezza' del popolo tedesco.

Dunque una sorta di 'teologia politica', elaborata sulla scena al fine di ottenere la massima partecipazione dei presenti. E in effetti lo spettacolo (*Thingspiel*) si apriva, dopo alcuni versi iniziali di spiegazione dell'evento – come appunto aveva 'anticipato' Artaud –, ossia con il suono acuto delle fanfare, seguito da detonazioni, quindi da un silenzio carico di tensione, interrotto poi da rumori provenienti dalle 'tombe degli eroi'. Seguivano mormori, parole inarticolate, effetti musicali, illuminazioni a forti tinte, poi forti rumori. E mentre degli altoparlanti diffondevano in ogni direzioni gli echi di questa rappresentazione, la massa dei presenti intonava inni politici⁹³.

⁸⁹ Giulio MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori: una nuova lettura di Mt 26-27. Premio Bellarmino 2009*. Roma, G&B Press (Analecta Gregoriana 306), 2010.

⁹⁰ Richard Euringen scrittore, pilota nella prima Guerra mondiale, poi comandante di una scuola aeronautica. Fra i primi ad aderire al NSDAP, Euringen venne notato da Goebbels per il lavoro teatrale intitolato *Deutsche Passion. Hörwerk in sechs Sätzen* (del 1933), poi presentato nell'autunno dello stesso anno al Festival teatrale di Heidelberg. Euringen aveva voluto creare una rappresentazione basata su legame fra pubblico e spettatori, nel complesso mettendo in azione un coro di più di diecimila persone. Inizialmente apprezzato, il *Things Theater* successivamente non incontrò più il sostegno di Goebbels (che con un decreto del 1937 ne stabilì la cessazione), né del *Führer*, che nel *Parteitag* del 1938 bandì questo genere di spettacoli, considerandoli una forma di misticismo, in contrasto con la teoria razziale (*The Arts in Nazi Germany. Continuity, Conformity, Change*. A cura di Jonathan Huener e Francis R. Nicosia. New York-Oxford, Berghahn Book, 2009, pp. 122-123).

⁹¹ R. EURINGEN, *Deutsche Passion. Hörwerk in sechs Sätzen* (Oldenburg, Gerhard Stalling, 1933).

⁹² Rappresentazioni della *Passione* s'iniziarono a Oberammergau (in Baviera) nel 1634, durante la guerra dei Trent'anni, in ringraziamento per la liberazione dalla peste. Da allora si ripeterono, normalmente, ogni dieci anni. Si svolgevano dapprima a fianco della chiesa, poi in un piazzale all'aperto. Attori sono gli abitanti del villaggio, che in una sequenza di scene e quadri plastici recitavano gli episodi della Passione. Fra l'uno e l'altro episodio, i canti del coro ne spiegano e commentano il significato religioso (<http://www.treccani.it/enciclopedia/oberammergau> Enciclopedia-Italiana).

⁹³ CLAIR, *Du surréalisme ...*, cit., p. 148. Lo stesso cita la fonte di questa ricostruzione

Come si vede, un tale trattamento estetico della mobilitazione politica non era nato con l'ascesa dei regimi totalitari, ma proveniva non soltanto da Artaud, ma ancor prima dai 'movimenti simbolisti e occultisti' del secolo precedente, con i quali si pretese di "instaurare una nuova trascendenza del socius, laddove la religione antica aveva fallito"⁹⁴. E mentre queste correnti di avanguardia artistica si erano 'accontentate' di immaginazioni, invece il fascino del Nazional-socialismo consisteva nella messa in opera di tali illusioni estetiche⁹⁵. Va anche considerato che – quasi come in una risultante (o meglio nella zona di frontiera, a mezza strada avanguardie *Dada* e *Surrealismo*) – avvenne, poco tempo dopo, la creazione del *Collège de sociologie*⁹⁶, nel quale si incontrarono alcuni dei surrealisti più in vista con esponenti delle più stravaganti teorie che definiremmo mistico-occultiste, vitalistico-nihiliste.

Vedremo come una pregnante descrizione critica del momento genetico del *Collège* è fornita da Georges Sadoul⁹⁷, che del resto nel 1936 aveva invece recensito (sulla rivista *Commune. Revue littéraire pour la défense de la culture*, diretta da Romain Roland e Aragon) elogiativamente la creazione di *Inquisitions*⁹⁸. Ma mentre *Inquisitions* non continuerà dopo questo primo numero, invece un'altra rivista, *Acéphale*⁹⁹, ancora per un anno resta in vita, e nel n. 3-4 del luglio

in: Hildegard BRENNER, *La politique artistique du national-socialisme*. Paris, Maspero, 1980, pp. 156ss.

⁹⁴ CLAIR, *Du surréalisme ...*, cit., pp. 151-152.

⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁹⁶ Nel 1937, da Bataille, assieme a Georges Ambrosino, Roger Caillois, Pierre Klossowski e Michel Leiris.

⁹⁷ Personaggio a sua volta singolare, che a suo tempo aveva partecipato alla rivista *Surréalisme au service de la Révolution* (nel cui ambito aveva conosciuto, oltre ovviamente ad André Breton, animatore della rivista, sia Caillois che Monnerot e Bataille). E come Breton, anche lui, Sadoul e Louis Aragon si erano poi distaccati dalle posizioni della rivista per aderire apertamente (nel 1932) al *Parti communiste français* [PCF].

⁹⁸ Rivista che recava come sottotitolo la dicitura di *Organo del gruppo di studi per la fenomenologia umana*, e si dimostrava aperta alla collaborazione di giovani, nel quadro della simpatia di tutti membri del gruppo fondatore per il *Front populaire*. Fra i condirettori di *Inquisitions*, figuravano, assieme ad Aragon e Tzara, anche Monnerot e Caillois, al quale sembra che in realtà si dovesse l'iniziativa di creare questa rivista.

⁹⁹ Creata nel giugno 1936 presso l'editore Guy Lévis Mano (molto vicino al surrealismo), e diretta da Georges Bataille, Georges Ambrosino e Pierre Klossowski, con la collaborazione di Roger Caillois, Jules Monnerot, Jean Rollin e Jean Wahl (commento di Denis Hollier alla *Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie* [apparsa su *Acéphale*, luglio 1937], ora in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939). Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, Georges Duthuit, René M. Guastalla, Pierre Klossowski, Alexandre*

1937 annuncia la fondazione del *Collège* (che però non riuscirà ad avere un suo organo di stampa)¹⁰⁰.

Contemporaneamente alla creazione di *Acéphale*, si era parlato già di una sua anima occulta, di una società segreta di cui fondatore ed animatore sarebbe stato Bataille, mentre Caillois e Leiris avrebbero rifiutato di farne parte (a differenza di altri futuri membri del gruppo di *Collège*)¹⁰¹. Per inciso, questo rifiuto di Caillois¹⁰² andrebbe raffrontato al complessivo significato della sua produzione¹⁰³, forse troppo sbrigativamente valutata in maniera negativa da Carlo Ginzburg¹⁰⁴. Riguardo comunque alla *Nota* comparsa su *Acéphale* nel luglio 1937, a firma dei principali futuri collaboratori del *Collège*, al punto 3, risulta evidente la temperie culturale tutt'altro che razionalmente scientifica (come invece essi pretendevano di rappresentare con la loro sociologia)¹⁰⁵.

Kojève, Michel Leiris, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Jean Wahl, etc.... Présentés par Denis Hollier. Paris, Gallimard, 1995, pp. 17ss. Del testo esiste una traduzione italiana: *Il Collegio di sociologia (1937-39)*. A cura di Marina Galletti. Torino, Boringhieri, 1991.

¹⁰⁰ *Il Collegio di sociologia (1937-39)*, cit., p. 26.

¹⁰¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁰² Roger Caillois (Reims, 1913-Le Kremlin-Bicêtre, 1978), ammesso all'École normale supérieure nel 1933, per qualche tempo vicino ai surrealisti, già nel 1934 se ne discosta. Docente di grammatica, in veste di uditore all'École pratique des hautes études, assiste alle conferenze di Georges Dumézil (legandosi poi con lui in strettissimi rapporti di collaborazione e d'amicizia), facendo anche la conoscenza di Alexandre Kojève, Marcel Mauss (https://it.wikipedia.org/wiki/Roger_Caillois).

¹⁰³ Sviluppa intanto una sua sociologia 'antropologica', intesa soprattutto all'esplorazione del 'sacro'. Nel 1937, con Georges Bataille, Michel Leiris e Pierre Klossowski, fonda il *Collège de sociologie*. A quel tempo è legato ad attività dell'estrema sinistra antifascista. Pubblica poi due saggi intitolati *Il mito e l'uomo* (1938) e *L'uomo e il sacro* (1939). Il suo incontro con la letterata argentina Victoria Ocampo lo induce (nel luglio 1939), a lasciare la Francia per l'Argentina, dove rimane per tutta la durata della guerra. Da lì comunque sostenne attivamente la lotta contro il nazismo fondando (nel 1941) la rivista *Les Lettres françaises*. Dal 1945 al 1946 succede a Raymond Aron nella redazione di *La France Libre*.

¹⁰⁴ Commentando negativamente la sua opera, Carlo Ginzburg (in *Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil*, poi in *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986) sottolinea come i temi trattati da Caillois e Bataille al *Collège de sociologie* presentassero, e presentino, un atteggiamento estremamente ambiguo nei confronti delle ideologie fascista e nazista. Qui Ginzburg riporta anche le valutazioni critiche sia di Alexandre Kojève che di Walter Benjamin (*ib.*, p. 7).

¹⁰⁵ 'Spiegano' – infatti, molto fumosamente – che "l'oggetto preciso dell'attività prospettata può assumere il nome di sociologia sacra, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro" (*ib.*, l. c.). Per cui questa 'sociologia sacra' si propone "così di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze

Nel poc' anzi ricordato articolo di Sadoul (apparso sul numero del settembre-ottobre del 1938, di *Commune. Revue littéraire pour la défense de la culture*), intitolato *Sociologie sacrée*, si poteva comunque leggere una sintesi molto critica dei tre articoli-manifesto della fondazione del *Collège*¹⁰⁶. Si criticavano particolarmente le concezioni di Caillois (definendole in sostanza individualistico-élitare, occultistiche, cavalleresco-feudali), tali da ravvicinarsi in maniera singolare “alle concezioni di fondo degli avventurieri fascisti, di questi Führer la cui ambizione, attraverso organizzazioni segrete e paramilitari, è stata quella di stabilire il dominio di una confraternita sulla massa del popolo, a profitto di un gran capitale di cui l'esistenza non pare nemmeno essere sospettata dai professori del Collège de Sociologie”¹⁰⁷ –

Non meno marcato l'accento critico della segnalazione di René Bertelé (su *Europe*, la prestigiosa rivista fondata nel 1923 da Romain Rolland). Nel corso della sua attività prebellica, la rivista aveva ospitato i contributi di numerose personalità. Negli anni Venti, Louis-Ferdinand Céline, Jean Giono, Panaït Istrati, Jules Supervielle, Rabindranath Tagore, René Daumal. Negli anni Trenta, il surrealista Philippe Soupault, il dadaista Tristan Tzara o Paul Nizan. Negli anni Quaranta, Claude Roy, Gaston Baissette, Émile Danoën. La Rivista accoglie anche molti autori esiliati o emigrati per l'avvento del nazional-socialismo, fra cui particolarmente i tedeschi, Walter Benjamin, Thomas Mann e Joseph Roth¹⁰⁸.

Poi però, a seguito della firma del Patto russo-tedesco, *Europe* si auto-sospende, e solo dopo l'attacco tedesco alla Russia, nel 1941, i suoi collaboratori intraprendono la lotta 'anti-fascista', tuttavia ora guidata dai comunisti. Alla fine della guerra, infatti è Louis Aragon che la riorganizza sotto un rigido controllo ideologico, che fra l'altro

ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni” (ib., l. c.).

¹⁰⁶ “Riuniti sotto un titolo e una prefazione comune: Per un Collegio di Sociologia” (G. SA-DOUL, *Sociologie sacrée*, in: *Commune. Revue littéraire pour la défense de la culture*, 1938, n. 60, pp. 1515-1525, riportato in: *Il collegio di sociologia...*, cit., p. 478 [per il testo francese, cui ci riferiamo nelle citazioni che qui in nota seguono, cfr.: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*... cit., p. 855]. Gli articoli erano firmati rispettivamente da Georges Bataille (*L'apprendista stregone*), da Michel Leiris (*Il sacro nella vita quotidiana*) e da Roger Caillois (*Il vento invernale*). Erano stati pubblicati nel luglio dello stesso anno sulla *Nouvelle Revue Française* (che – del resto – come si sa, rappresenta una delle più importanti testate fra i periodici francesi del Novecento, ed il nucleo attorno a cui si muove, ancor oggi, l'editore Gallimard).

¹⁰⁷ SADOUL, *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*... cit., p. 860.

¹⁰⁸ Cfr.: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Europe>.

colpisce, fra i collaboratori di un tempo, Paul Nizan (figura di spicco delle 'oscillazioni' fra sinistra e destra nel corso della guerra)¹⁰⁹.

Nel suo articolo, dell'ottobre 1938 (intitolato *À travers les revues: science de l'homme et sociologie sacrée*), René Bertelé chiariva ampiamente le ragioni che lo inducevano a qualificare come 'equivoche' le posizioni di alcuni dei membri del *Collège*. Anche lui rivolgeva la sua critica ai tre scritti apparsi nel luglio 1938 sulla *Nouvelle Revue Française* [NRF], con cui Bataille, Caillois e Leiris avevano presentato i temi specifici che avrebbero trattato sia sulla stampa che nelle loro riunioni. Bertelé definiva sia il saggio di Georges Bataille come improntato ad un "nietzscismo esasperato e confuso, sostanzialmente anarchizzante", sia quello Michel Leiris (con un qualche malcelato sarcasmo) qualificandolo come un "massimo di rigore oggettivo che si possa adottare nella descrizione dei fenomeni affettivi della prima infanzia". Era soprattutto su quello di Caillois (*Le mythe et l'homme*) che richiamava l'attenzione, perché riteneva che in questo meglio che negli altri si doveva "cercare lo spirito dell'intero gruppo"¹¹⁰.

Nel novembre dello stesso 1938, anche Henri Mazel (sull'autorevole *Mercur de France*) appuntava l'attenzione su *Le mythe et l'homme*, osservando come in questo scritto non vi fosse niente di

¹⁰⁹ Paul Nizan, che nel 1924 era stato amico di Louis Aragon, aderendo al PCF, ma era subito dopo (nel 1925) passato alla destra estrema, collaborando al *Fasceau* di Valois (un partito politico fascista francese di breve durata, in sostanza il primo sindacato fascista francese). Ma nel 1934-35 Nizan è in Russia, dove partecipa al Primo Congresso degli scrittori sovietici, ed a cui invita anche gli amici André Malraux e lo stesso Louis Aragon. Successivamente, fra il 1935-37, Nizan scrive vari contributi per riviste e giornali di stretta osservanza comunista (principalmente su *l'Humanité*). La sua disgrazia comincia nel 1939, quando si oppone alla firma del patto Molotov-Ribbentrop, che egli considera ingiustificabile, per cui rompe con il *Parti communiste français* [PCF]. Da qui un violento attacco, la vera e propria *damnatio memoriae* nei suoi confronti (da parte dei vertici di questo partito) perpetuata sino al dopo-guerra. Nel marzo del 1940, Maurice Thorez (segretario generale del *Parti communiste français* [PCF]) firma sull'organo della terza internazionale, il quotidiano *Die Welt* (che ora esce a Berlino, e in tedesco, nell'ambito dell'alleanza del Patto Molotov-Ribbentrop) scrive un articolo dal titolo *I traditori alla gogna*, includendovi anche Nizan. Attacchi contro di lui (che intanto era caduto sul fronte di Dunkerque, nel 1940) continueranno anche dopo la guerra. In particolare sarà proprio il suo amico di un tempo, Louis Aragon, a promuovere attivamente l'emarginazione di Nizan dal *Pantheon* degli scrittori socialisti, e nel suo libro *I Comunisti* del 1949, lo descrive come traditore. Molto tardivamente, negli anni '60, Jean-Paul Sartre, sostiene una forma di riabilitazione di Nizan ma viene aspramente criticato dagli ambienti della sinistra parigina (https://it.wikipedia.org/wiki/Paul_Nizan).

¹¹⁰ René BERTELÉ, *À travers les revues: science de l'homme et sociologie sacrée* [in: *Europe*, n. 190 (15 ottobre 1938), pp. 275-276], ora in: *ib.*, p. 851.

quello che si chiama la scienza sociale, malgrado la pretesa di Caillois di aver fondato un *Collège de Sociologie*¹¹¹.

Sulla rivista *La Flèche*, di Bergery (personaggio su cui più avanti torneremo, notando comunque anche l'oscillazione di lui e del suo periodico), l'anno seguente, 1939, Pierre Prévost¹¹² produce un'ampia e convincente analisi della confusa situazione francese ed europea, cui il *Collège* non porta certo un contributo riequilibrativo. Prévost osservava infatti che nel *Collège* è come se deliberatamente si ignorassero gli elementi costitutivi delle forme propriamente politiche ed economiche della società (intese a salvaguardare la perennità). Al contrario, intenzionalmente, ci si volgeva allo "studio delle forme a-sociali, ossia quelle che hanno per scopo implicito la distruzione della società in quanto corpo costituito"¹¹³.

Forme a-sociali che poi sono quelle specifiche sia del "mondo militare", sia del "mondo del tragico", sia dell'universo "religioso in senso generale"¹¹⁴. Nell'un caso e nell'altro – secondo Prévost – domina il "conflitto", con la differenza che l'elemento militare conquista dall'esterno l'insieme del corpo sociale (rischiando sempre di sconvolgere le forme istituzionali, di distruggere gli esseri e le cose), mentre il conflitto tragico agisce nell'interiorità individuale, cercando di liberarla dalle strutture sociali¹¹⁵.

Rispetto a questa conflittualità, il marxismo non crede che il cambiamento derivi dall'iniziativa umana, ma dal processo storico, e pertanto ci appare propriamente "come non rivoluzionario"¹¹⁶. Non rivoluzionario, come il 'frontismo'¹¹⁷ (la cui finalità si era rivelata semplicemente quella della liberazione dell'uomo dalla tiran-

¹¹¹ Henri MAZEL, [nella rubrica *Revue de la quinzaine. Sciences sociales: Memento*], in: *Mercur de France*, n. 970 (novembre 1938), p. 189 (ora in: *Ib.*, p. 860).

¹¹² Amico di Denis de Rougemont, di Maurice Blanchot e di Georges Bataille, nel suo ultimo periodo di vita fu molto influenzato dal pensiero di René Guénon. Inoltre fu un dignitario della *Grande Loge de France*. I suoi saggi trattano principalmente le opere di Bataille e di Guénon (https://it.wikipedia.org/wiki/Pierre_Prévost).

¹¹³ Pierre PRÉVOST, *Le Collège de Sociologie*, in: *La Flèche*, 26 maggio 1939 (ora in: *Ib.*, p. 861).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 862.

¹¹⁵ *Ibidem*, l. c. Sembrerebbe dunque che il 'tragico' abbia l'effetto di rinsaldare in forme nuove la società, "suscitando la formazione di comunità che sono la contropartita indispensabile allo sforzo rivoluzionario di 'personalizzazione'" (*Ib.*, l. c.).

¹¹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹¹⁷ Il termine frontismo assume qui rilevanza se riferito a quanto restava nel maggio del 1939 delle posizioni socialiste-anarchiche dopo il definitivo fallimento del *Front populaire* di Léon Blum, sconfitto nell'autunno del 1938, e sostituito da Édouard Daladier.

nia sociale, secondo la “formula: l’economia al servizio dell’uomo”¹¹⁸. Dunque rivoluzionario nella redistribuzione della ricchezza, ma non rivoluzionario nel senso di recupero di valori anteriori su cui si è costruita la politica?

Comunque sia, sul *nazional-socialismo* è meno nebulosa la critica di Prévost, che su questo condivide l’atteggiamento del *Collège*, molti dei cui membri allo studio di questa ideologia si erano subito dedicati¹¹⁹, non condividevano affatto le suggestioni ‘teutonico-cavalleresche’, e tanto meno il razzismo. Secondo costoro si trattava di un’ideologia che (scartando il ‘tragico’ e dando invece il primato al ‘militare’, e “in questo si avvicina al mondo musulmano”) costruiva “un mostruoso insieme in cui tutto, forme sociali e religiose, è al servizio dell’apparato guerriero, il cui ultimo scopo è la distruzione del corpo sociale”¹²⁰.

Se si considera che questo articolo di Prévost è datato 26 maggio 1939, in anticipo di due mesi sulla firma del *Patto Molotov-Ribbentrop* (il 23 agosto), ci si rende conto di come l’alleanza fra *comunismo* e *nazional-socialismo* non fosse nemmeno immaginata da lui (come del resto dalla *Grande Loge* di cui era membro) e dagli entusiasti di ‘occultismo’ del *Collège*, alle cui riunioni egli partecipava attivamente.

Proprio Prévost ricorda come sin dal dicembre 1938 Bataille avesse presentato a Caillois il calendario per il secondo semestre del secondo anno di conferenze, proponendo una sua conferenza d’inizio anno, intitolata *Hitler et l’Ordre teutonique* (che poi Bataille effettivamente tenne il 24 gennaio 1939)¹²¹. La fascinazione di Bataille e di Caillois per i ‘cavalieri teutonici’ doveva molto – osserva Prévost – alle voci che gli ‘hitleriani’ avessero formato “in modo più o meno clandestino una parte dei loro quadri ispirandosi ai loro [i cavalieri teutonici] metodi (negligendone, beninteso, ogni formazione propriamente religiosa)”¹²².

Proprio Bataille aveva mostrato a Prévost delle fotografie di quelle manifestazioni. “Ma noi eravamo scettici” – continua Prévost – tanto più che tutti “noi provavamo disgusto per tutto ciò che poteva venire

¹¹⁸ *Ibidem*, l. c.

¹¹⁹ *Ibidem*, l. c.

¹²⁰ *Ibidem*, l. c.

¹²¹ Comunque del testo di Bataille (*Hitler et l’Ordre teutonique*) non vi è altra traccia nell’edizione di *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* né in quelle, come vedremo, dei ricordi di quell’evento soprattutto da parte di Prévost.

¹²² PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Parigi, Jean-Michel Place, 1987, pp. 26 [citato in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939) ...*, cit., pp. 497-498].

dall'hitlerismo"¹²³. A scandalizzarli in quel Regime "era, tra l'altro, l'accaparramento della croce uncinata che evoca l'idea di sacralizzazione"¹²⁴. Questo simbolo solare, Bataille lo avrebbe "adottato volentieri, per il suo significato eracliteo che gli riconosceva", nondimeno il "movimento hitleriano nella sua totalità era giudicato da lui e da noi tutti come un mostruoso tentativo schiavista, mirante a una ricomposizione 'monocefala' della società"¹²⁵.

Indubbiamente anche Bataille era affascinato da quanto accadeva in Germania, ma sembrava voler opporre alla reviviscenza nazional-socialista di un *Ordine teutonico* la restaurazione dell'*Ordre du Temple*, la 'comunità tradizionale' per eccellenza della Francia, creata da San Bernardo. Sempre secondo i ricordi di Prévost, Bataille si rimproverava che la fascinazione per i "*Cavalieri teutonici*" gli avesse dapprima provocato la colpevole dimenticanza [l'"oubli"] dell'*Ordre du Temple*¹²⁶.

C'era inoltre da considerare – sottolinea da parte sua Hollier (in una faticosa ricostruzione della temperie culturale del *Collège*) – anche l'influsso che fra i suoi membri (in particolare Bataille e il gruppo di *Acéphale*) aveva da tempo esercitato l'occultista René Guénon, rivalutando invece, in senso lato, il vero 'pensiero tradizionale', sorta di 'contro-esempio' per deplorare la distruzione di ogni potere spirituale da parte del razionalismo moderno e della democrazia¹²⁷. E ora da parte del Nazional-socialismo.

Secondo Hollier le 'suggestioni' di un '*ordre nouveau*' provenienti dalla Germania suscitarono comunque una benefica reazione nel *Collège*, proprio nel senso della decisione di contrapporre a questo *Ordine teutonico* il nazionale *Ordre du Temple*, in un clima di reviviscenza della cavalleria francese (secondo il ciclo bretone, celtico più che franco-germanico). Reviviscenza in auge già nella Francia di Napoleone III (anche allora in funzione anti-tedesca), del resto corroborata dagli studi dello storico della letteratura francese Léon Gautier¹²⁸, la cui opera *La Chevalerie* [1884] aveva suscitato in effetti

¹²³ ID., *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, cit., pp. 26-27.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 27. Questa parte del testo di Prévost è omessa dal luogo precedente citato [*Le Collège de Sociologie (1937-1939)...*, cit., p. 498], mentre è riportato da: <http://le-citazioni.it/autori/pierre-prevost>.

¹²⁵ *Ibidem*, l. c.

¹²⁶ *Ibidem*, l. c.

¹²⁷ HOLLIER, Nota introduttiva, alla conferenza: *Hitler et l'Ordre teutonique...*, cit., pp. 498-499.

¹²⁸ Émile Théodore Léon Gautier (1832-1897), formatosi all'*École nationale des Chartes*

gli entusiasmi di Bataille, che anni addietro, preparando il suo diploma all'*École nationale des Chartes* aveva curata l'edizione di un poema medievale intitolato *L'ordre de chevalerie*¹²⁹. Lo stesso Caillois (nel *Préambule pour l'Esprit des sectes*)¹³⁰ sentiva il bisogno di introdurre la sua rievocazione del *Collège* passando in rassegna una serie di lavori che avevano preceduto la sua fondazione, improntati appunto da un'evidente nostalgia per 'un ordine'.

Si trattava quindi di definire quale. E in contrapposizione, o a favore, di quello 'Teutonico'? Da parte sua, qui Caillois ricordava anzitutto il libro di Jules Romains la *Recherche d'une Église* (in cui un personaggio era ossessionato da "questi ordini monastici e militari, il Tempio e i Cavalieri Teutonici, Giannizzeri e Assassini, i Gesuiti e infine i Frammassoni"), ma ricordava anche *Les chevaleries* e *Solstice de juin* (entrambe opere di Montherlant) e infine *La gerbe des forces* (di Alphonse de Châteaubriant)¹³¹.

Lo scrittore e drammaturgo Henry de Montherlant¹³² (volontario nella prima Guerra mondiale, poi ufficiale della *Légion d'honneur* e *Croix de guerre 1914-1918*) aveva pubblicato nel 1935 *Service inutile* (recensito elogiativamente, su *Inquisitions*, da Caillois per i

[fondata nel 1821 per garantire la formazione scientifica dei dirigenti delle biblioteche e archivi statali], divenne archivista (nel 1859) degli *Archives impériales*, quindi professore di paleografia (nel 1874). Membro elettivo dell'*Académie des inscriptions et belles-lettres* (nel 1887), infine diventò capo della sezione storica degli *Archives nationales*. Editore di testi critici dell'antica letteratura francese, come: *Chanson de Roland*, *Les Épopées françaises* (fra il 1866-97, in cinque volumi, comprensivi di una *Bibliographie des chansons de geste*) (https://en.wikipedia.org/wiki/Léon_Gautier).

¹²⁹ [Denis HOLLIER, Nota introduttiva, alla conferenza: *Hitler et l'Ordre teutonique*, par Georges Bataille, mardi 24 janvier 1939], in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*..., cit., p. 495.

¹³⁰ Roger CAILLOIS, *L'esprit des sectes* [conferenza tenuta al *Colegio de Mexico*, pubblicata in *Journades*, n. 21, 1945, riedita in: ID., *Instincts et société, essais de sociologie contemporaine*, Paris, 1964, pp. 66-67; ID., *Approches de l'imaginaire*, Paris, 1974, pp. 92-93; ID., *L'esprit des sectes*, in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*..., cit., pp. 873-874.

¹³¹ HOLLIER, Nota introduttiva, alla conferenza: *Hitler et l'Ordre teutonique*..., cit., p. 496.

¹³² Nato a Parigi, nel 1896 (lì deceduto nel 1972), di antica famiglia aristocratica, manifestò nei suoi primi scritti sia la diretta influenza di Nietzsche (nel senso di una concezione eroica dell'esistenza, in: *La relève du matin*, 1920; *Le songe*, 1922; *Les olympiques*, 2 voll., 1924; *Les bestiaires*, 1926), sia anche il culto della rinuncia come dominio di sé (*Aux fontaines du désir*, 1927; *La petite infante de Castille*, 1929) [<http://www.treccani.it/enciclopedia/henry-millon-de-montherlant/>]. Conseguì i suoi primi successi con la tetralogia *Les célibataires* (1934) e *Les jeunes filles* (1936-1939). In quest'opera, Montherlant si scaglia contro l'esaltazione dei 'valori femminili' (a cui imputa la decadenza del mondo contemporaneo) e alza la sua protesta contro un'epoca in cui i grandi valori individuali vanno spegnendosi e la democrazia diffonde conformismo (https://it.wikipedia.org/wiki/Henry_de_Montherlant)

principi etici fondamentali li formulati) e nel 1938 *L'Equinoxe de septembre* (schierandosi contro la pace di Monaco e il pacifismo francese, per questo attirandosi ora le critiche di Caillois, sulla *Nouvelle Revue Française*)¹³³. Nel 1940, chiarato inabile al servizio militare, Montherlant si fa inviare al fronte come corrispondente di guerra. Il suo culto esagerato per l'eroismo si manifesta nel 1941, pubblicando sulla *Nouvelle Revue Française* (allora diretta da Pierre Drieu La Rochelle) *Le solstice de Juin*, in cui esprimeva la sua ammirazione per l'esercito tedesco e dichiarava che la Francia era stata giustamente sconfitta e conquistata¹³⁴. Diventa un collaborazionista con l'adesione al governo del Maresciallo Pétain (adesione 'morale' e 'spirituale', comunque non dettata da opportunismo)¹³⁵. Pertanto, alla fine della guerra finisce sulla lista di proscrizione. Riabilitato, è eletto all'*Académie française* (nel 1960)¹³⁶. Seguace del Bushidō e dello Zen (discipline che in qualche modo ispirarono la sua morte suicida), volle che le sue ceneri fossero sparse nei pressi del Tempio della Fortuna virile, a Roma, fra i Rostris e il Tevere¹³⁷.

Molto più critico il commento di Caillois ad Alphonse de Châteaubriant¹³⁸, per il fatto che l'autore di *La Gerbe des forces* (del maggio 1937) non aveva esitato a pronunciarsi a favore dell'ideologia hitleriana, vedendo addirittura una specifica compatibilità tra il Cristianesimo e il Nazismo¹³⁹. Nel dopoguerra, ma nel 1974, cercando di

¹³³ HOLLIER, [Nota, a:] R. CAILLOIS, *Le vent d'hiver*, in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*..., cit., pp. 346-347n.

¹³⁴ Anche qui, cfr.: https://it.wikipedia.org/wiki/Henry_de_Montherlant.

¹³⁵ *Ibidem*, l. c.

¹³⁶ *Ibidem*, l. c.

¹³⁷ *Ibidem*, l. c.

¹³⁸ Alphonse Van Bredenbeck de Châteaubriant (Rennes, 1877-Kitzbühel, 1951), nato in una famiglia aristocratica, entra nell'*École Spéciale Militaire de Saint-Cyr*. Non segue però la carriera militare preferendo la letteratura. Con *Monsieur des Lourdines*, vince il Prix Goncourt, nel 1911; e, con *La Brière*, riceve, nel 1923, il *Grand Prix du Roman* dell'*Académie Française*. Arruolato nel corpo medico allo scoppio della prima Guerra mondiale, cessate delle ostilità, lo scrittore è convinto della necessità di una riconciliazione franco-tedesca per evitare un'altra guerra. Autonomista per la sua regione (la Bretagna), poi Châteaubriant si avvicina, 'inconsapevolmente', alla dottrina nazional-socialista (https://it.wikipedia.org/wiki/Alphonse_de_Chateaubriant).

¹³⁹ A Berchtesgaden, il 13 agosto del 1938, incontra Adolf Hitler, nel quale crede di vedere un nuovo 'messia'. Diventa quindi un attivo collaborazionista, dirigendo la rivista *La Gerbe*, che intendeva essere un 'settimanale politico e letterario' (ne era caporedattore Marc Augier). Il primo numero fu pubblicato l'11 luglio 1940 (con le firme di Jean Giono, Paul Morand, Jean Cocteau, Marcel Aymé, Sacha Guitry). In conformità con le idee di Jacques Doriot e Marcel Déat, la rivista sosteneva l'idea di un'Europa

attenuare questo orientamento filo-hitleriano del suo collega di un tempo, Caillois sosterrà che Châteaubriant fosse stato “*ad arte incitato a vistare il III Reich*”, e lì poi coinvolto nel tentativo, “*allora spinto attivamente*”, di ricostituire gli “*antichi ordini cavallereschi*” (sull’esempio di “*qualche fortezza sperduta nel cuore della Foresta nera e della Curlandia*”)¹⁴⁰. In questo tentativo, il Regime si “*sforzava di preparare al ruolo supremo di dirigenti della nazione e del mondo promesso alla sua conquista, una élite di giovani capi puri e implacabili*”¹⁴¹. Caillois riporta comunque che Alphonse de Châteaubriant (nel capitolo di *La Gerbe des forces* intitolato *Les Ordenburgs* [i Castelli del nuovo Ordine Teutonico]) considerava quei castelli come luogo del perfezionamento di una prima organizzazione, definibile dunque come “*l’École des Führers*”¹⁴².

Un tentativo che in Germania – sottolineava in questa occasione Caillois – “*a quanto pare, non ebbe vero seguito*”¹⁴³. E tuttavia questa “*impresa infiammò più di una fantasia*” allora, e anche in Francia, in particolare “*fra noi che avevamo fondato il Collegio di sociologia, dedicato esclusivamente allo studio dei gruppi chiusi: società primitive, comunità iniziatiche, confraternite sacerdotali, sette eretiche o orgiastiche, ordini monastici o militari, organizzazioni terroristiche, associazioni politiche segrete dell’Estremo oriente o dei periodi più torbidi del mondo europeo*”¹⁴⁴.

Aspetti sui quali non è stata dunque solo richiamata l’attenzione recentemente¹⁴⁵, ma già nei primi momenti della fine della guerra, e persino da parte dagli stessi protagonisti, ora auto-critici, su quella loro imponderata assimilazione fra l’antico *Ordre du Temple* e l’invenzione nazional-socialista di un nuovo *Ordenburg* (sul ‘modello’ dell’*Ordine Teutonico*, ma senza di questo alcuna implicazione religiosa-nobiliare).

arianizzata che doveva sbarazzarsi del bolscevismo. Nel 1944, quando le truppe alleate avanzavano verso Parigi, Châteaubriant si rifugia in Germania. Lì si trovava quando comparve l’ultimo numero de *La Gerbe* il 17 agosto. Intanto, il *Comité National des Écrivains* includeva il suo nome nella lista degli autori indesiderabili (*Ib.*, l. c.).

¹⁴⁰ Qui Hollier riporta le stesse parole di Caillois (R. CAILLOIS, *Approches de l’imaginaire* [1974], p. 92).

¹⁴¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁴² A. DE CHATEAUBRIANT, *La gerbe des forces* [1937], p. 273. Citato da: R. CAILLOIS, *Approches ...*, cit., p. 496.

¹⁴³ R. CAILLOIS, *Approches [...]*, p. 92. Citato in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)...*, cit., p. 874.

¹⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁵ Anne Louise MILNE, *The Extrem in-Between. Jean Paulhan’s place in the Twentieth century*. Oxford, Legenda, 2006.

Lo stesso Caillois, appunto *post res perditas*, nel 1974, imputerà sia a Montherland che a Châteaubriant di avere creato ambigue simpatie per gli *Ordenburg* nazional-socialisti, da entrambi assimilati agli antichi *Ordres* francesi (che invece erano sostanzialmente istituzioni religiose, cavalleresche e monacali). Ambiguità il cui effetto sarebbe poi stato quello di avallare e diffondere quelle simpatie per il *Nazional-socialismo* che avrebbero poi compromesso la volontà di resistergli militarmente nel 1940¹⁴⁶.

Ma in questa sua retrospettiva auto-assolutoria proprio Caillois fornisce un quadro tutt'altro che rassicurante sulla qualità delle convinzioni sue e degli altri membri del *Collège*, nel senso che già la loro originaria pretesa di perseguire un '*oggettivo e scientifico studio del sacro*', riguardava una '*sacralità*' tutta laica, intesa alla ricerca di una *vittima sacrificale* per consacrare un '*nuovo ordine*'. Vittima che proprio Caillois dichiarava candidamente di non aver trovato allora né lui, né i suoi collaboratori, perché le cose – 'forse' – andarono più lontano [e in altri '*apprendisti stregoni*'?] di quanto loro potessero allora sapere¹⁴⁷.

Alcuni "*di noi*" – ammette 'candidamente' Caillois –, animati da fervore, "*non si rassegnavano volentieri a interpretare soltanto. Erano impazienti di agire per conto proprio. Le nostre ricerche li avevano persuasi che non esiste ostacolo che la volontà [Wille zur Macht?] e la fede non possano superare, purché il patto iniziale di alleanza si riveli davvero indissolubile*"¹⁴⁸. Nell'esaltazione del momento, "*solo un sacrificio umano sembrava capace di legare le energie con la profondità necessaria a portare a termine un compito immenso anche se privo di un oggetto ben definito. [...] La solenne condanna a morte di uno dei loro sembrava ai nuovi congiurati*" irrinunciabile¹⁴⁹.

Qui va rilevata quanto meno l'ambiguità del *transfert argomentativo* sull'identità di '*chi fossero*' questi nuovi congiurati, di '*chi dovesse essere uno dei loro*' da sacrificare. Si passa peraltro dalla confessione personale all'attribuzione di questi atteggiamenti alla collettività dei membri del *Collège* (le cui convinzioni erano invece tutt'altro che omogenee).

¹⁴⁶ R. CAILLOIS, *Approches [...]*, p. 874.

¹⁴⁷ "[...] *Eravamo affascinati dalla decisione di uomini che di tanto in tanto, nel corso della storia, sembrano voler imporre leggi rigide alla società senza disciplina che non ha saputo soddisfare il loro desiderio di rigore. Seguivamo con simpatia i passi di chi, allontanandosi con disgusto dalla società andava a vivere altrove sotto istituzioni più severe*" (Ib., l. c.).

¹⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁴⁹ *Ibidem*, l. c.

Questa morte – continua comunque Caillois – sembrava “sufficiente a consacrarne la causa e assicurarne per sempre la fedeltà”, rendendo invincibili i “loro sforzi”, essa “doveva consegnare nelle loro mani l’intero universo”¹⁵⁰. Ma chi potrebbe crederlo? “Fu più facile trovare una vittima volontaria che un sacrificatore disponibile”¹⁵¹.

E qui ci sorge un dubbio. Forse Caillois alludeva (e nel caso altrettanto cinicamente) al suicidio di uno dei componenti del *Collège*, René M. Guastalla, fra l’altro di origine ebraica? Resta che, altrettanto ambiguamente, Caillois si limita a concludere (lasciandoci più interrogativi che risposte sulle vere motivazioni ‘estetizzanti’ di tutti questi ‘settari’) che, “alla fine tutto rimase in sospeso. O perlomeno lo immagino, poiché ero uno dei più reticenti e le cose andarono forse più lontano di quanto abbia potuto sapere”¹⁵².

Una conferma, ma molte altre ve ne sarebbero, di questo clima di irrazionalità sconfinante nella ‘fumosità elusiva’, è riscontrabile nelle spiegazioni con cui Jules Monnerot, nel febbraio 1946, aveva inteso di giustificare ‘a caldo’ i sommoventi interiori, le tragiche peregrinazioni ideologiche dei membri del *Collège*. Fumosità elusiva, anche la sua, quando tenta di spiegare come l’appagamento all’angoscia di alcuni di loro venisse ricercato nell’ “azione militante”, nell’efficacia (“ad ogni costo”) dell’azione, nel quadro di trascinanti correnti ‘sociologiche’¹⁵³.

Di una tale irrazionalità sconfinante nelle ‘fumosità elusiva’ dava un’altra interpretazione (anch’essa in sostanza però ‘auto-assolutoria’) Bataille nel giugno 1946, dunque pochi mesi dopo tali dichiarazioni di Monnerot (del resto recensendone un’opera allora da poco apparsa)¹⁵⁴. Qui Bataille indicava il merito di alcuni surrealisti (che poi avrebbero animato il *Collège*, fra cui Caillois, Leiris, Monnerot),

¹⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

¹⁵¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁵² *Ibidem*, l. c.

¹⁵³ “Non è difficile capire come l’idea stessa di sociologia possa colpire l’attenzione di tali uomini in un simile frangente. Nel senso più lato, la sociologia è lo studio (con tutti i mezzi, anche quelli più aleatori) dei movimenti di attrazione e repulsione che sembrano reggere le particelle umane. È la determinazione sistematica di quella particolarità che l’uomo presenta per il fatto di non poter rimanere isolato. Gli individui sono considerati allora solo come conduttori di corrente, e le correnti come l’oggetto vero e proprio della ricerca [...]” (J. MONNEROT, *Sur Georges Bataille*, in: *Confluences*, 1945, n. 9, ora in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*..., cit., p. 876).

¹⁵⁴ Georges BATAILLE, *Le sens moral de la sociologie*, in: *Critique*, 1946, n. 1 [recensione a: J. MONNEROT, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*], ora in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*..., cit., p. 877.

i quali intesero andare oltre l'individualismo dominante in quel periodo. Si appassionarono alla sociologia di Durkheim (e soprattutto del suo allievo, Marcel Mauss), mentre la generazione che aveva raggiunto la maturità fra le due guerre aveva vissuto l'eredità di un'umanistica attenzione solo per l'individuo¹⁵⁵.

E qui Bataille ricorda di non aver mai sentito in quegli anni difendere da tutti gli altri i diritti della società contro quelli dell'individuo. Precisa inoltre che comunque la preoccupazione di Caillois, Leiris, Monnerot non era tanto di creare come individui un'esperienza nuova (*"che avrebbe prolungato il surrealismo"*), ma di promuovere una nuova *"ricerca scientifica"*, a fronte cioè di un'epoca di *"effervescenza letteraria per la quale dimostravano una certa avversione"*¹⁵⁶. Insistendo sul merito del libro di Monnerot, a suo dire consistente in una attenzione per *"la società creatrice dei più rari valori"*, tuttavia Bataille ammette che tante cure per una *'sociologia sacra'* da parte del *Collège "non arrivarono in effetti ad una qualche attività"*, per cui, se oggi è ancora possibile parlarne è *"piuttosto allo scopo di determinare un sentimento di mancanza, una nostalgia"*, come sentimenti legati *"allo stato attuale della società"*¹⁵⁷.

Tuttavia, è proprio Caillois che fornisce la testimonianza migliore dell'ambiguità della loro iniziativa, permeata da un surrealismo iniziale, indelebile¹⁵⁸, quale critica radicale al presente, ad una contemporaneità incapace di scegliere i termini di un *ritorno all'ordine* che non fosse più quello borghese. E, comunque, aggiunge che gran parte di loro esitava a individuare nell'URSS o nel Terzo Reich questo ordine migliore. Incertezze, ambiguità subitaneamente cancellate dall'ibridazione ideologico-militare del *pactum sceleris* [il *Patto Molotov-Ribbentrop*, stipulato a Mosca, per iniziativa dei Russi, il 23 agosto 1939]. Da qui il collaborazionismo degli intellettuali (sia di sinistra che di destra), ovvio, naturale verso l'unità di intenti di queste due Potenze allora alleate. E, dopo, gli imbarazzanti cambiamenti di fronte quando avvenne il violento divorzio fra queste due Potenze, che non lasciò ancora una volta altro che il vuoto spazio di quello che Bataille definisce un *'sentimento di qualcosa che manca'*¹⁵⁹, una nostalgia per qualcosa di vuoto e senza nome.

¹⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 878.

¹⁵⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁸ *Ibidem*, l. c.

¹⁵⁹ *Ibidem*, l. c.

A queste ambiguità fra quelle che sembravano (ed in parte erano) ambivalenze ideologiche (che poi sfoceranno nell'accettazione ideologica del suddetto *Patto*, e delle successive conseguenze), Caillois – appunto *a posteriori* – meglio degli altri pronuncerà (fra il 1963-67) un vero e proprio *autodafé* (con una sorta di *sermo generalis*, una cerimonia informale di pubblica confessione, *coram populo*). Infatti, nella prefazione alla terza edizione di *L'homme et le sacré*, nel 1963, Caillois ammette di aver immaginato di poter trasformare “un ardente sapere in una leva onnipotente nel proprio ambito”, ossia “restituire alla società un sacro attivo, indiscusso, imperioso, divorante” (attraverso il gusto di “interpretare freddamente, correttamente, scientificamente quello che noi allora chiamavamo, certo ingenuamente, gli impulsi profondi dell'esistenza collettiva”)¹⁶⁰. Un “sacro attivo” – ‘attivista’ come allora si decise di dire “fra noi, per significare che sognavamo qualcosa di più della semplice azione, [...] non so quale contagio vertiginoso, un'effervescenza epidemica”¹⁶¹.

Va da sé che per attivismo intendevano un senso molto speciale, che di recente cominciarono a sentire come un'interiore reazione “chimica”, come un “carattere subitaneo, che brucia¹⁶² irresistibile, di certe reazioni”¹⁶³. Tutto ciò era come sperare il miracolo, e infatti, “queste sviscerate [creuses] ambizioni restarono lettera morta”, ma anche “senza la guerra avrebbero bruciato a lungo”¹⁶⁴.

Irrazionalità, incertezze e dubbi, illusioni che comunque, sul momento, svanirono nell'evidenza dell'ordine imposto dal *Pactum sceleris* (con la ferrea razionalità delle armi) a quel sentimento ambiguo (fra un teorico ‘attivismo ardente’, l'oggettivo abbandono fatalistico all'inazione, o il passivo allineamento alla svolta ideologica delle due Potenze), a quel nihilismo-irrazionalistico che coinvolse non solo il *Collège* ma anche l'ideologia comunista francese, i cui intellettuali e propagandisti si disposero a ‘digerire’ l'alleanza della ‘madre patria’ sovietica con la Germania nazional-socialista. Del resto, come ricordava Ciano nelle sue memorie, le pubblicazioni del *Comintern* ormai si stampavano a Berlino¹⁶⁵.

¹⁶⁰ R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1963, citato in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)...*, cit., p. 882.

¹⁶¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁶² “Fusant” (*ib.*, l. c.), ossia ‘che brucia senza esplodere’, non subito almeno.

¹⁶³ *Ibidem*, l. c.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 882-883.

¹⁶⁵ Costanzo CIANO, *L'Europa verso la catastrofe. La storia d'Europa. Dal 1936 al 1942 in 184 colloqui di Mussolini, Hitler, Franco, Chamberlain, Sumner Welles, Busto Abas, Stojadino-*

La post-bellica revisione critica riguarderà anche alcuni intellettuali che non avevano militato nel *Collège*, i quali videro l'effetto dell'irrazionalismo che alcuni dei suoi membri avrebbero mantenuto attraverso il 'passaggio' (di "Caillois e dei suoi amici") – chi più, chi meno – proprio attraverso il *surrealismo*, un movimento di un'avanguardia cui alcuni di loro avevano appartenuto, e di cui "subirono la profonda influenza"¹⁶⁶, animando la loro convinzione di potervi trovare la via verso uno "studio oggettivo e scientifico di ogni comportamento sociale espresso sotto la veste del sacro"¹⁶⁷.

Meno reticente la critica che recentemente Jean-Michel Heimonet rivolge invece ai principali protagonisti del *Collège*, cominciando con rettificarne nella sua fondazione, il ruolo di 'primogenitura', che spetterebbe non ai tre Caillois, Bataille e Leiris, ma anzitutto a Monnerot¹⁶⁸, il quale infatti rivendica di aver avuto lui l'iniziativa di questa creazione (allo scopo di osservare i grandi movimenti nazionali, "comunismo e fascismo")¹⁶⁹.

vic, Göring, Zog, François-Poncet, ecc. verbalizzati da Galeazzo Ciano. 40 documenti diplomatici inediti. Milano-Verona, Mondadori, 1948; altra ed: Roma, Castelvechi, 2014, p. 526.

¹⁶⁶ A. R. de RENÉVILLE, *La poésie et le sacré* [recensione a: J. MONNEROT, *La Poésie moderne et le sacré*, in: *La Nef*, 1945, n. 7]. Citato in: *Il collegio di sociologia...*, cit., p. 875.

¹⁶⁷ *Ibidem*, l. c.

¹⁶⁸ Figlio del giornalista Jules Monnerot (uno dei fondatori del Partito Comunista della Martinica), il suo coinvolgimento in politica inizia fra gli intellettuali di estrema sinistra e nel movimento surrealista. Laureatosi alla Sorbona con una tesi sul concetto di storia e filosofia di Marx (prima del *Manifesto*), dedica i suoi primi lavori alla poesia surrealista, della quale si propone di analizzare il carattere religioso e irrazionale. Durante la Seconda guerra mondiale è volontario in fanteria e dopo la sconfitta e l'occupazione della Francia fa parte della Resistenza. In polemica con la sociologia di Émile Durkheim, si propone di studiare i fatti sociali come 'cose' e non sulla base di razionalistiche teorie scientifiche. Si considera erede della tradizione sociologica italiana, in particolare di Vilfredo Pareto e Gaetano Mosca (https://it.wikipedia.org/wiki/Jules_Monnerot). Fra le sue opere: *Les Faits sociaux ne sont pas choses* (Paris, Gallimard, 1946); *Sociologie du communisme* (Paris, Gallimard, 1949); *Sociologie de la révolution*, Paris, Fayard, 1969. Critico della tesi che il marxismo sia una teoria scientifica, lo definisce invece una religione laica. Prima di Breton, accusa i comunisti francesi di aver occupato ogni istituzione culturale nella Francia postbellica.

¹⁶⁹ Jean-Michel HEIMONET, *Négativité et communication. La part maudite du Collège de sociologie. L'hégélianisme et ses monstres. Habermas et Bataille*. Paris, Editions Jean-Michel Place, 1990, p. 15. Riguardo ai fenomeni di massa, Monnerot si riferiva alla nuova sociologia tedesca (introdotta in Francia da Raymond Aron), nella quale si preconizzava, sulla base di Husserl, di superare ogni astrattezza scientifica con il ricorso all'esperienza diretta dei fatti sociali (*Ib.*, pp. 15-16). Monnerot se ne sarebbe poi andato dalla direzione del gruppo perché vi vedeva il prevalere di un attivismo letterario (una mera 'prassi testuale'), anziché quell'attivismo pragmatico che egli riteneva necessario a identificare i fatti sociali (*Ib.*, p. 17)

Del resto, agli inizi degli anni Trenta, Monnerot aveva collaborato alla rivista *Surréalisme au Service de la Révolution*¹⁷⁰. La storiografia ci dice che era stato volontario di guerra nel 1940, partecipando poi alla Resistenza. Nel 1945, aveva pubblicato *La poésie moderne et le sacré* e nel 1946 *Les Faits sociaux ne sont pas choses*, opere nella quali esprimeva un giudizio positivo sul concetto tedesco di comunità, il *Bund*, che non era affatto un'invenzione nazional-socialista, ma l'associazione creata dagli operai ebrei polacchi alla fine del secolo precedente, che poi aderirono alla Rivoluzione russa, e in seguito inglobata nel Partito comunista russo¹⁷¹.

D'altra parte, lo stesso Heimonet riconosce che particolarmente in *Les Faits sociaux ne sont pas choses*, Monnerot si era limitato a dire che il *Bund* (come il concetto di *Comunità*) esprimeva la chiusura verso gli estranei, motivata dall'appartenenza come impegno personale (e non necessariamente sulla base di 'hitleriani' legami di sangue)¹⁷². Non si capisce, dunque, del tutto come e perché Mon-

¹⁷⁰ Fondata nel giugno del 1930, in sostituzione di *La Révolution surréaliste*. Quest'ultima era stata creata nel 1924 da Breton, Caillois e Bataille, con i quali Monnerot aveva aderito al comunismo, prima di fondare, a sua volta – con Aragon, Caillois, e poi Tzara – la rivista *Inquisitions* (nel 1936). Successivamente, Monnerot pubblica (nel luglio del 1937) sul terzo numero di *Acéphale*, l'articolo intitolato *Dionysos philosophe* (in cui rivendica la necessità di uscire dal mito ed agire in pieno sole, pubblicamente, nella società). È l'ufficializzazione del suo distacco dall'attiva partecipazione al *Collège*, confermato poi dalla pubblicazione (su *Volontés*, nel febbraio 1939) di *Enquête sur les directeurs de conscience*, che – rivendicando il ruolo storico innovativo dovuto all'impulso di forze irrazionali – sanciva la rottura definitiva con il comunismo, di cui ora Monnerot denuncia la concezione storico-determinista recepita dal marxismo (Jean-Michel HEIMONET, *Négativité et communication...*, cit., p. 21).

¹⁷¹ L'Unione generale dei lavoratori della Lituania, Polonia e Russia (yiddish: *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*), generalmente conosciuto con il nome *Bund* (Yiddish: *בונד*, dal tedesco *Bund*: federazione, unione). Questo organismo era sorto come un movimento socialista ebraico, creato alla fine del XIX secolo nell'Impero Russo. Con la guerra civile russa e l'aumento dei *pogrom* antisemiti da parte dei nazionalisti e dell'Armata Bianca, questo *Bund* fu costretto a riconoscere il nuovo governo sovietico, per cui i suoi militanti poi militarono in gran numero nell'Armata Rossa. Nel 1921, il *Bund* si sciolse e i suoi membri entrarono nel Partito Comunista. Nel 1923 cessò di esistere l'ultimo gruppo bundista nella Russia Sovietica. Molti ex-bundisti morirono durante le purghe staliniane degli anni 1930. Durante la seconda guerra mondiale membri del disciolto *Bund* continuato a operare in maniera clandestina in Polonia. Nel 1942, il bundista Marek Edelman è stato cofondatore del *Żydowska Organizacja Bojowa* (che guidò la rivolta del ghetto di Varsavia) e fece parte del movimento di resistenza polacca. Il *Bund* polacco continuò la sua attività fino al 1948. Oggi l'eredità bundista è rappresentata attraverso *International Jewish Labor Bund* (https://it.wikipedia.org/wiki/Unione_Generale_dei_Lavoratori_Ebrei).

¹⁷² HEIMONET, *Négativité et communication...*, cit., pp. 46-47.

nerot (resistente e gollista, non collaborazionista)¹⁷³ vada catalogato nella *'part maudite'* del *Collège*.

Vero è che sulla connessione fra *Bund* e società segrete (tale era anche *Acéphale*) si pronunziarono in due conferenze al *Collège*, sia Bataille che Hans Mayer, insistendo sul parallelo fra le 'società degli uomini' [*Männerbund*] organizzate in Germania dopo la prima Guerra mondiale e lo stesso tipo di organismo delle società primitive (incentrato sulla comunità di stirpe)¹⁷⁴.

Molto più animato da simpatie 'nazional-socialiste' – sempre secondo Heimonet – sarebbe invece Caillois, a partire, anche lui, dall'ammirazione per il tipo di comunità del *Bund*. Nel *Vent d'hiver* (testo preliminare all'apertura del *Collège*) Caillois parla effettivamente di un tipo di comunità come il *Bund*. Ma discutibile risulta l'asserzione di Heimonet che questo tipo di comunità auspicata da Caillois fosse "chiaramente imparentata" con il *Bund* nazional-socialista. Non basta infatti dire che Caillois auspicava di creare in Francia un'associazione "militante e chiusa", con i caratteri specifici sia di un ordine monastico ("per la condizione spirituale"), sia di una "formazione militare per la disciplina", sia "di una società segreta per il modo di esistenza e di vita"¹⁷⁵. Il *Bund* nazional-socialista non aveva infatti alcun carattere monacale o religioso. Né basta ad assimilargli la comunità immaginata da Caillois il fatto che egli le attribuiva la funzione ('primordiale') di sanzionare nella struttura sociale non solo le attrazioni e repulsioni individuali, ma meglio ancora una distinzione del genere di quella che Nietzsche stabiliva fra i *Signori* e gli *Schiavi*¹⁷⁶.

Comunque anche Heimonet alla fine conclude che, nelle *Approches de l'imaginaire*, Caillois aveva precisato in ben altri termini que-

¹⁷³ Dal 1948 al 1953, Monnerot è membro del consiglio nazionale del *Rassemblement du peuple français* (fondato dal generale Charles De Gaulle). Assieme a Raymond Aron e Jacques Soustelle, è animatore della rivista *Liberté de l'Esprit*. Dal 1951 insegna al *Collège interarmées de défense* (sulle strategie politiche del marxismo rivoluzionario del Novecento), raccogliendo poi le sue lezioni nel libro *Sociologie du communisme* [Paris, Gallimard, 1949]. Il Cancelliere Konrad Adenauer lo nomina consulente per l'inchiesta che sfocia nella messa fuori legge del KPD. Nel 1959, Monnerot rompe pubblicamente con il partito di De Gaulle e si avvicina ai gruppi nazionalisti e monarchici, collaborando con *La Nation française* di Pierre Boutang, costola dell'*Action française*. Nel contempo scrive studi sociologici sul comunismo e sul fascismo, definendoli 'religioni secolari' (https://it.wikipedia.org/wiki/Jules_Monnerot). *Ibidem*, l. c.

¹⁷⁴ Marina GALLETTI, *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da 'Masses' a 'Difensori del male'*. Prefazione di Jacqueline Risset, Torino, Edizioni Kaplan, 2008, p. 103.

¹⁷⁵ HEIMONET, *Négativité et communication...*, cit., p. 51.

¹⁷⁶ *Ibidem*, l. c.

sta *endiadi*¹⁷⁷ *Signori-Servi*, sottolineandone il significato gerarchico, fondato sull'opposizione fra due classi, distinte tanto da sembrare due specie animali dissimili, i *Produttori* ('per destino creatori') e i *Consumatori* (di per sé creativamente improduttivi, occupati solo nelle attività subalterne, per alimentarsi, dunque parassiti di altri)¹⁷⁸. Tema che come si vede poteva servire sia alle teorie comuniste che a quelle nazional-socialiste. Infatti, quello che Heimonet manca di rilevare è che queste categorie facevano parte del 'patrimonio' ideologico non solo 'fascista-nazista', ma ancor prima dell'ideologia hegel-marxiana, quale risulta nei tratti del tema conduttore delle lezioni hegeliane di Kojève (frequentatore certo di non secondo livello del *Collège*, e – allora, nell'*avant-guerre* – ancora convinto staliniano).

Per inciso, qui andrebbe vista una prova ulteriore dell'ambiguità di temi fra destra e sinistra [tesi Sternhell], specifici delle ideologie dominanti fra le due Guerre mondiali. Ma anche la riprova di una persistente confusione storiografica nel definirne le specificità rispetto a più di uno tratto comune. Sotto questo profilo, la faticosa ricostruzione del percorso concettuale di Bataille compiuta da Heimonet fornisce la prova di come oscillazioni, confusione d'idee e di progetti dell'ideologia politica novecentesca restino ancora in gran parte irrisolte.

Analogamente può osservarsi riguardo alla tesi di Heimonet riguardo al significato di un deciso spostamento di Bataille dalla sua collaborazione a *La Critique sociale* (organo del *Cercle communiste démocratique*, di tendenza anarco-trotskyista, organizzato da Boris Souvarine)¹⁷⁹ a *Contre-Attaque*, che proprio Bataille organizza nel 1935, con André Breton, dopo aver lasciato il *Cercle*¹⁸⁰. In questo passaggio Heimonet vede uno spostamento ideologico verso il fascismo, come risulterebbe dalla stessa dichiarazione di Bataille, il quale – a nome dei collaboratori di *Contre-Attaque* – dichiarava di volersi servire delle "armi create dal fascismo, che ha saputo utilizzare l'aspirazione fondamentale degli uomini all'esaltazione affettiva ed al fanatismo"¹⁸¹.

¹⁷⁷ Endiadi: figura retorica per cui un concetto viene espresso con due termini coordinati al posto di due termini in rapporto di subordinazione (<http://www.treccani.it/enciclopedia/endiadi>).

¹⁷⁸ HEIMONET, *Négativité et communication...*, cit., p. 51.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 68-69.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 75. Qui riporta le esatte parole di Bataille (G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-88 [Vol. 12], nel primo volume, p. 382).

L'intento di collocare Bataille nel clima di oscillazioni ideologiche della sinistra francese, con l'esito 'mostruoso' di collaborare, suo malgrado, all'affermazione del fascismo, è ora smentito da una ponderosa ricerca di Marina Galletti¹⁸², la quale documenta come invece proprio *Contre-Attaque* prenda corpo (nell'estate del 1935) da una primitiva idea di Roger Caillois, concretizzandosi però dopo la sua uscita dal gruppo, che ora coinvolgeva attorno a Bataille sia André Breton e i surrealisti, sia comunisti, socialisti, membri del gruppo bolscevico-leninista, anarchici, souvariniani e appartenenti al gruppo *Octobre*¹⁸³.

Ad inaugurare il nuovo gruppo (il 7 ottobre 1935) venne pubblicato un manifesto dal cui titolo¹⁸⁴ e dai nomi dei collaboratori¹⁸⁵ si evince il carattere decisamente di sinistra anti-fascista dell'iniziativa 'en-Contre' – vera e propria *summa* di "un'agguerrita strategia che, in rotta con il PCF, e anche con il programma difensivo del Fronte popolare", mirava a porre rimedio all'insufficienza teorica del marxismo ed a contrapporre al fascismo "une vaste composition de forces, disciplinée, fanatique, capable d'exercer le jour venu une autorité impitoyable"¹⁸⁶. Un ruolo decisivo a favore di questa convergenza di intenti di Bataille e di Breton giocarono due fattori: da un lato la dissoluzione del *Cercle communiste démocratique*; dall'altro, "la situazione critica nella quale il surrealismo si era venuto a trovare dopo la rottura con il partito comunista"¹⁸⁷.

Rottura sancita in agosto (nell'eco della tragedia del suicidio di René Crevel) dal volantino *Du temps que les surréalistes avaient rai-*

¹⁸² Marina GALLETTI, *La comunità impossibile di Georges Bataille...*, cit. Si veda specialmente il secondo capitolo (intitolato: *Bataille e Breton di fronte al fascismo: Contre-Attaque*), che sviluppa sia un precedente saggio (significativamente intitolato: *Riparazione a Bataille. Introduzione* [in G. BATAILLE, *Contre-attaques. Gli anni della militanza anti-fascista. 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*. A cura di Marina Galletti, Edizioni Associate, Roma, 1995]), sia l'articolo *Il sacro nell'ideologia del fascismo. Commento di Marina Galletti a un inedito di Bataille*, in: *Alternative*, 4, aprile 1996.

¹⁸³ Marina GALLETTI, *La comunità impossibile di Georges Bataille...*, cit., p. 57.

¹⁸⁴ *Contre-Attaque. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires* (*Ib.*, l. c.).

¹⁸⁵ Di questo manifesto esistono due tirature, la prima con 13 firme, fra cui figurano alcuni dei futuri collaboratori e frequentatori del *Collège de Sociologie*: Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Blin, André Breton, Paul Éluard, Maurice Heine, Pierre Klossowski, Benjamin Péret.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 58. Le parole virgolettate sono di: G. BATAILLE, *Contre-Attaque: Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, in: *Oeuvres complètes*, cit., t. I, p. 380.

¹⁸⁷ M. GALLETTI, *La comunità impossibile di Georges Bataille...*, cit., p. 58.

son, nel quale si rivelava la situazione i cui, nel giugno precedente, nel corso del primo *Congresso internazionale degli scrittori in difesa della cultura*, era stato solo a stento concesso a Éluard di leggere il discorso di Breton, nonché i commenti che lo stesso discorso aveva suscitato sul settimanale *'Monde'*, "infeudato a Mosca"¹⁸⁸. Ma, soprattutto, questo volantino attaccava il patto di mutua assistenza firmato nel maggio 1935 da Laval e da Stalin, "e ciò che esso implicava": sia "l'abbandono da parte del partito comunista della parola d'ordine 'transformation de la guerre impérialiste en guerre civile'", sia la messa in "isolamento della Germania e il riarmo della Francia in funzione antitedesca, di cui la ratifica della convenzione anglo-tedesca rappresentava l'immediato contraccollo"¹⁸⁹.

E sarà proprio il 'capo-scuola' del surrealismo, Breton, a ricordare le aspettative deluse negli anni successivi, sia fra il 1939-41 (nei due anni e mezzo del perdurante *Patto Molotov-Ribbentrop*), sia quando – nel luglio 1941 – l'aggregata URSS diventerà – da alleata del *Male assoluto* – la principale alleata del *Bene assoluto*. Pagine illuminanti, queste di Breton, sull'atteggiamento ambiguo, compromissorio, che caratterizza i riflessi francesi dell'alleanza fra il 'comunismo nazionale staliniano' e il *Nazional-socialismo*, con la risultante di tante compromissioni di molti uomini di quella sinistra¹⁹⁰ – e persino di alcuni degli stessi surrealisti¹⁹¹ – con l'*État Français* [la *'Francia di*

¹⁸⁸ *Ibidem*, l. c. In proposito Marina Galletti cita: Alberto CASTOLDI, *Intellettuali e Fronte popolare in Francia*, De Donato, Bari, 1978, pp. 72-96; *Pour la défense de la culture. Les textes du Congrès international des écrivains (Paris, juin 1935)* [a cura di Sandra Teroni e Wolfgang Klein]. Dijon, Éditions Universitaires, 2005. E, sulla rottura dei surrealisti col PCF: David CAUTE, *Le Communisme et les intellectuels français. 1914-1966*, Gallimard, Paris, 1967).

¹⁸⁹ M. GALLETTI, *La comunità impossibile di Georges Bataille...*, cit., p. 58.

¹⁹⁰ "Mai ci si sarebbe ragionevolmente potuto aspettare [...], anche sapendo quanto corta sia la memoria degli uomini, che i vecchi partiti politici, tutti falliti più o meno gravemente – sia per l'accettazione del patto russo-tedesco, sia per aver subito il governo di Vichy quando non si trattasse addirittura di collaborazione con l'occupante – fossero chiamati, una volta finita la guerra, a ricostituirsi tali e quali, portando al potere gli stessi uomini che si erano dimostrati così poco all'altezza degli eventi" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 158).

¹⁹¹ "[...] La situazione di certi surrealisti dinanzi al regime di Vichy era eccezionalmente critica e, in ogni caso, non aveva niente di paragonabile con quella di altri intellettuali, né, a maggior ragione, con quella di vecchi surrealisti che avevano continuato a collaborare con riviste e giornali almeno tollerati dal regime di allora e che persino potevano parlare regolarmente alla radio" (*Ib.*, p. 153). Su quest'ultimo punto ci sarebbe il caso sia di Simone de Beauvoir, che aveva una rubrica fissa nelle trasmissioni radio di Vichy (Ingrid GALSTER, *Beauvoir dans tous ses états*. Paris, Éditions Tallandier, 2007 – Paris, CNRS éditions, 2016), sia dello stesso Sartre, su cui pesano sospetti di una qualche forma di collaborazionismo, sia

Vichy', il Regime che aveva sostituito traumaticamente la *Troisième République*, governata dal *Front populaire*]¹⁹².

Un caso emblematico fra le tante 'oscillazioni ideologiche' è la vicenda del poeta surrealista Paul Éluard (che peraltro la storiografia celebra ancora come un sincero comunista, e resistente)¹⁹³. La sua immagine di integerrimo anti-fascista è in effetti frantumata dai ricordi dello stesso Breton¹⁹⁴. Ma da un altro genere di incertezze e subite ambiguità risultarono i tragici suicidi, preceduti appunto da quello di René Crevel (deluso dall'atteggiamento di chiusura del capo della delegazione sovietica, Ehrenburg, al congresso del 1934, verso il surrealismo, in particolare contro Breton)¹⁹⁵.

pure sapientemente dissimulato (ID., *Sartre, Vichy et les intellectuels*. Paris, L'Harmattan, 2001).

¹⁹² "La firma del patto russo-tedesco e le reazioni cui dà luogo, accentuano ancora l'aspetto inestricabile di una situazione che, per la prima volta trasferisce nella realtà l'atmosfera delle finzioni di Kafka. [...] Non ho bisogno di dire che alla fine del 1940 la situazione delle idee è estremamente oscura. Le nauseabonde concezioni che reclamano la sostituzione della Terza Repubblica con uno 'Stato francese', sotto la copertura di un'autorità sedicente patriarcale, sono evidentemente del tipo cui lo spirito surrealista non può adattarsi. Certi cortigiani del nuovo regime [...] arrivano, sulla stampa, al punto di indicare nel surrealismo uno dei responsabili della sconfitta militare" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., pp. 151-152).

¹⁹³ Si cita il suo contributo alla resistenza, con edizioni di libri di versi, contributi ai giornali alla macchia e alle trasmissioni radiofoniche clandestine. È del 1942 la sua famosa poesia *Liberté*. Nel febbraio del 1944 Éluard rientra a Parigi ancora occupata dai tedeschi e il 25 agosto dello stesso anno avviene la liberazione. In quello stesso anno la giovane casa editrice Seghers gli dedica una collana di libri, *Poètes d'aujourd'hui*. ([https://it.wikipedia.org/wiki/Paul Euard](https://it.wikipedia.org/wiki/Paul_Euard)).

¹⁹⁴ "Avendo appreso [quando si trovava in Messico] che poesie di Éluard erano state pubblicate nella rivista *Commune*, organo della *Maison de la culture*, mi ero affrettato a metterlo al corrente, per lettera, degli inqualificabili procedimenti di cui questa organizzazione si era servita contro di me [...]. Ma non avevo avuto risposta [...] e al mio ritorno ebbi la sorpresa di sentirlo addurre che una tale collaborazione non implicava da parte sua nessuna particolare solidarietà", perché si era persuaso che una sua poesia "poteva difendersi da sé dovunque, di modo che negli ultimi mesi egli aveva collaborato, non meno volentieri che alla *Commune*, a pubblicazioni fasciste – sono parole sue – in Germania e in Italia" (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 149). Nel 1936 a Parigi era stata fondata, nell'ambito del *Front populaire*, da Louis Aragon, l'*Association des Maisons de la culture*, come prosecuzione dell'*Association des écrivains et artistes révolutionnaires*. Nel 1937, a sua volta Albert Camus dirige la *Maison de la Culture d'Alger*. Ma il concetto apparteneva anche al linguaggio politico di André Malraux e Gaëtan Picon, militanti nella *Ligue des intellectuels contre le fascisme* ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Maison de la culture](https://fr.wikipedia.org/wiki/Maison_de_la_culture)).

¹⁹⁵ Iscritto al *Parti communiste français* [PCF] dal 1924, René Cravel si era ucciso (nella notte tra il 17 ed il 18 giugno 1935), dopo l'apertura del congresso dell'AEAR [*Association des écrivains et artistes révolutionnaires*, orientata in senso troskista contro lo stalinismo] nel corso del quale aveva tentato, invano, di far partecipare Breton, escluso da Ehrenburg, capofila della delegazione russa (BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., pp. 133, 138-139).

A questo tragico epilogo infatti faranno poi seguito, pochi anni dopo, i suicidi di quanti di fede marxistica filo-sovietica non potevano che venire profondamente colpiti dal *Patto russo-tedesco*. E non solo il più giustamente noto Walter Benjamin, ma anche Carl Einstein e un altro ebreo, ma di origine italiana René Manlis Guastalla¹⁹⁶ (che però, secondo la figlia, Germaine, sarebbe morto di dolore per l'ingiusta discriminazione). Famoso ellenista (e collaboratore, oltre che del *Collège*, de *La Flèche* di Gaston Bergery), l'erudito pubblicitista Guastalla era infatti ben distante dal comunismo francese-sovietico, come del resto testimonia la sua collaborazione con Bergery (a sua volta testimone delle incertezze e delle oscillazioni prodottesi fra la sinistra pre-bellica, sfociate nella collaborazione con l'*État national* (il suddetto 'regime di Vichy' del Maresciallo Pétain)¹⁹⁷.

Del resto, non è certamente solo questo il solo caso di una deriva di sinistra verso il *Socialismo nazionale* (quello della *Rivoluzione nazionale* concepita dallo stesso Maresciallo). Dopo la sconfitta francese, infatti, Bergery entra a far parte del *Comité d'organisation chargé de définir les bases d'un Parti national unique*. E redige nientemeno che i discorsi del Maresciallo, fra cui quello trasmesso l'11 ottobre 1940, con cui Pétain proponeva ai Francesi di aderire ad un '*ordre nouveau*', fondato sulla '*collaboration réciproque avec l'Allemagne*'¹⁹⁸.

In queste 'strane' convergenze rientra anche la svolta di cui le tante recenti edizioni francesi e italiane delle opere di Alexandre Kojève non danno alcuna spiegazione. La svolta, cioè, per cui questo

¹⁹⁶ L'ellenista Guastalla, fra l'altro curava le recensioni dei libri di argomento politico su *La flèche*, organo del *Front commun* di Gaston Bergery.

¹⁹⁷ Deputato radicale, sin dal 1928 Bergery era stato favorevole al riavvicinamento con il Partito socialista francese. Nel 1932 era entrato in contatto, tramite Georges Pioch (dreyfusardo e 'filo-semita') con la *Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme*. Il primo marzo 1933, Bergery dimissiona dal gruppo radicale, fonda sia il *Front commun contre le fascisme, contre la guerre et pour la justice sociale*, sia *La Flèche*. Si ripresenta alle elezioni, sostenuto dalla SFIO [*Section française de l'Internationale ouvrière*], ma è battuto dalla destra e dal PCF. Dopo la sconfitta della Francia, è lui che redige nel luglio 1940 una mozione per instaurare un '*ordre nouveau, autoritaire, national, social, anticommuniste et antiploutocratique*', che viene sottoscritta da molti parlamentari. Nel contempo, fa parte del gruppo di parlamentari che votano i pieni poteri al maresciallo Pétain (https://fr.wikipedia.org/wiki/Gaston_Bergery).

¹⁹⁸ Bergery redige anche l'*Appel aux travailleurs* dello stesso Pétain. Quindi Bergery è designato membro del *Conseil national*, e fra il 1942-44 è ambasciatore ad Ankara, dove è in rapporti con l'ambasciatore tedesco (allora il cattolico Franz von Papen). Dopo la liberazione di Parigi, Bergery rientra in Francia ed è arrestato. Rilasciato nel 1949, riprende la professione di avvocato. Nel 1951 partecipa alla fondazione dell'*Association pour défendre la mémoire du maréchal Pétain* (*Ib.*, l. c.).

'*maestro occulto*'¹⁹⁹ del Novecento trascorre dall'esaltazione di Stalin (in cui sino al 1939 aveva visto la personificazione attuale dell'hegeliano eroe che concludeva, perfezionandola, la storia moderna) alla collaborazione con Vichy, tanto da produrre una partecipativa e validamente argomentata analisi della costituzione progettata da Pétain per l'*État national*²⁰⁰.

Ripercorriamo, in estrema sintesi, il *curriculum* di questo 'maestro occulto del Novecento'. Nato a Mosca nel 1902, Aleksandr Vladimirovič Koževnikov (che più tardi francesizza il suo nome in: Alexandre Kojève), dopo la Rivoluzione d'Ottobre viene arrestato dalla polizia per aver preso parte al mercato nero. Abbandona la Russia nel 1920, per potere continuare gli studi universitari che a Mosca gli venivano negati²⁰¹. Successivamente si sposta in Germania, dove studia a Berlino ed Heidelberg. Si laurea con Karl Jaspers con una tesi su Solov'iev. Si trasferisce a Parigi, nel 1926. Qui frequenta un altro esule russo, Alexandre Koyré, il quale nel 1933 lo chiama a sostituirlo all'*École Pratique des Hautes Études* [EPHE]²⁰².

Fra il fra il gennaio del 1933 ed il maggio 1939, appunto all'EPHE, Kojève tiene il suo corso di *Lezioni sulla Filosofia dello spirito di Hegel*²⁰³, dove in sostanza sviluppa quella linea di pensiero che da Hegel conduce a Marx, e da questo (attraverso la 'sinistra hegeliana' e la Rivoluzione del 1917) al '*diamat*', ossia alla dialettica materialista che fornisce la base ideologica alla Russia sovietica²⁰⁴.

¹⁹⁹ La figura di questo *maestro occulto* non sarebbe stata una vera e propria novità nella recente storia occidentale. Secondo la Arendt, un "*potente mago*" appare Benjamin Disraeli, il quale – nei suoi fantasiosi 'romanzi storici' – sosteneva l'utopica teoria di un primato assoluto della stirpe ebraica nella politica mondiale. Un'allucinazione che – sottolinea la Arendt – avrebbe fornito poi la base (nuova prova dell'eterogenesi dei fini) a 'colui' che avrebbe dato un segno radicalmente negativo a questo primato. "*In questa singolare allucinazione*" – di Disraeli – "*era già anticipata la più ingegnosa delle trovate propagandistiche di Hitler [...]*" (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 107).

²⁰⁰ Alexandre KOJÈVE, *La notion de l'Autorité. Édité e présenté par François Terré*. Paris, Gallimard, 2004.

²⁰¹ In Polonia finisce in carcere con l'accusa di essere una spia bolscevica. Per queste e le successive notizie, si veda: https://it.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Kojève.

²⁰² Per inciso, va ricordata l'importanza dell'EPHE, istituzione pubblica a carattere scientifico (considerata un *grand établissement*), fondata nel 1868. Inserita nel sistema francese di insegnamento superiore, il suo fine istituzionale è quello di 'formare alla pratica della ricerca fondamentale ed applicata' (https://it.wikipedia.org/wiki/Ecole_pratique_des_hautes_études).

²⁰³ Alexandre KOJÈVE, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947.

²⁰⁴ Queste lezioni furono seguite da intellettuali quali Raymond Queneau, Georges

Lo schema logico-ideologico di fondo di Kojève era quello che, ripetendo le figure hegeliane del *Signore* e del *Servo*, designava l'attuale opposizione antagonista-duale fra il *Capitalista* e il *Proletariato*. Uno schema dialettico fra *tesi* e *antitesi*, in cui la *sintesi* avrebbe dovuto essere il comunismo. L'umanità nel suo complesso sarebbe dunque di fronte ad un antagonismo fra quelle che l'ideologia marxiana-marxista assumeva come le uniche due decisive interpretazioni della realtà. Seguendo questa argomentazione, anche per Kojève la prima interpretazione consisteva nella *tesi* del '*diamat*' hegel-marxiano (qui allusivamente ricondotto al marxismo russo-sovietico)²⁰⁵. L'altra, l'*antitesi* contro cui contendere, sarebbe stato il sistema socio-economico borghese, ossia la società capitalista. Invece la *sintesi* sarebbe data da un futuro indefinito, sulla base del marxiano '*totalmente altro*'.

Molti ma non tutti gli intellettuali che seguono le lezioni di Kojève condividono la sua individuazione di questa *sintesi* con tale *marxismo*. Altri, pochi, la individuano, partendo da posizioni surrealiste, con un 'ritorno all'ordine' che però, al di là di consonanze fra categorie e parole d'ordine, non è quello del *fascismo* e tantomeno del *nazismo*. Continuano infatti a vedere la vera *sintesi* nelle posizioni di rottura con il 'sistema', contrapponendogli se non più il nihilismo *Dada*, quanto meno suggestioni esistenzialiste (recepte più da Heidegger che da Husserl), in un sopravvissuto e generico *spirito d'avanguardia*, sulla linea però di sconfinamento nell'irrazionalismo più totale.

D'altro canto, un po' per tutta questa congerie eterogenea di intellettuali (lettori e ascoltatori, semplici esteti o letterati-filosofi,

Bataille, Raymond Aron, Roger Caillois, Michel Leiris, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan (ma vi passarono a volte anche André Breton e Hannah Arendt). Il 4 dicembre 1937 Kojève tenne una conferenza al *Collège de sociologie* dal titolo *Le concezioni hegeliane* ([https://it.wikipedia.org/wiki/Alexandre Kojève](https://it.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Kojève)).

²⁰⁵ È Caillois che ricorda come sia lui che gli altri presenti fossero rimasti sconvolti quando udirono nel corso della conferenza tenuta di Kojève (al *Collège*, il 4 dicembre 1937), la sua dichiarazione che Hegel aveva sbagliato a vedere la fine, la perfetta conclusione della storia con Napoleone, perché la storia si perfezionava adesso, concludendosi con Stalin ([HOLLIER, [Nota introduttiva], a: Alexandre KOJÈVE, *Les conceptions hégéliennes* (*Samedi 4 décembre 1937*), in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)...*, cit., p. 68.). Del resto, anni dopo, Raymon Aron si porrà il quesito se, quando Kojève fra il 1938-39 si dichiarava "*staliniste de stricte observance*", fosse sincero (R. ARON, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 96). Durante la guerra Kojève, rifugiatosi a Marsiglia, si disse che avesse collaborato nella Resistenza, assieme al suo amico Léon Poliakov (l'autore del più esaustivo studio sull'antisemitismo). Dunque, un'*oscillazione* fra Resistenza ed un commento favorevole alla costituzione dell'*État national* di Pétain?

militanti o opportunisti) forse la vera *antitesi* è rappresentata dalla decadente e corrotta società capitalistica-borghese (quella che nel secondo dopo-guerra si definirà poi come la '*società opulenta*', ormai sempre più scopertamente totalitaria nel senso della subordinazione della società politica al primato assoluto capitalistico-consumista)²⁰⁶. Tuttavia molti altri intellettuali sono più di altri convinti (e fra questi la Arendt, Del Noce, Gadamer) dell'incombenza di una *ciclica alternativa* fra *progresso radicale* ('ordinovistico'), *rimbarbarimento* (nell'evo- cazione di oscure foreste ideologiche) o *ritorno alla 'Tradizione'*.

Indubbiamente il fatidico *pactum sceleris* fra la Russia sovietica e la Germania nazional-socialista (firmato a Mosca il 23 agosto 1939) è il punto di svolta di ogni precedente posizione ideologica. A fronte del quale sia il 'lettore' Kojève, sia i suoi ascoltatori erano ormai 'in ferie', essendo le lezioni terminate nel maggio di quell'anno. Quel che potrebbe stupire è che nel testo di queste lezioni kojèviene non ci fosse stato comunque una sola parola o una semplice allusione ad un possibile convergenza fra la *tesi* marxista-sovietica e l'*antitesi* che nel frattempo aveva assunto una definitiva fisionomia nel *nazional-socialismo* tedesco. Eppure una diversa tipologia di convergenza era già stata in parte annunciata e prefigurata sin dal 1923, appunto come abbiamo visto con Niekisch e il suo *nazional-bolscevismo*²⁰⁷.

Comunque ogni ipotesi alternativa, ogni incertezza venne spaz- zata via dal *Patto*, per giunta stipulato sulla base anche di convin- zioni, di elementi ideologici e di finalità comuni, più che essere solo ed unicamente per entrambi i sottoscrittori una tattica per prendere tempo, come si è sostenuto. E qui sorgono alcune questioni, di cui gran parte della storiografia (ancora sotto la forza d'inerzia di un'or- todossia che peraltro non è più imposta, causa la scomparsa dell'a- gente) stenta persino ad ammettere.

In particolare – c'è da chiedersi – per gli intellettuali marxisti, specialmente nell'Europa occidentale (in Germania e Francia) il

²⁰⁶ "La concezione politica della borghesia [...] era sempre stata 'totalitaria', aveva cioè presup- posto un'identità di politica, economia e società, in cui le istituzioni politiche servivano soltanto come facciata degli interessi privati. La doppiezza della sua condotta, la differenziazione fra vita pubblica e privata, era stata una concessione dello stato nazionale, che aveva disperatamente tentato di tener separate le due sfere" (ARENDDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 466).

²⁰⁷ Negando sostanzialmente l'esistenza del nazional-bolscevismo e non menzio- nando affatto il Patto russo-tedesco, Lukács qui asserisce "che è un fatto storico che allora – per non parlare dei comunisti – , quando per esempio Niemöller, Wiechert, Niekisch, e altri dicevano chiaramente il loro no al nazismo [...]", invece Carl Schmitt elaborava i principî "destinati a giustificare le azioni di Hitler" (György LUKÁCS, *La distruzione della ragione*. Volume secondo. Trad. di Eraldo Arnaud. Torino Giulio Einaudi, 1959, p. 847).

Patto era frutto di un'incomprensibile tattica, o di un tradimento da parte della 'madrepatria' sovietica? Indubbiamente si convinsero che di un tradimento si trattasse non solo gli intellettuali non marxisti (come appunto gli anarchici, i socialisti, i surrealisti che si erano collegati nel *Contre-Attaque*), ma specialmente gli intellettuali marxisti di origine ebraica (il caso di Benjamin non è isolato). Molti altri comunisti, seppure non convinti della giustizia del *Patto*, per lo più decisero di piegare il capo alle decisioni del Piccolo Padre (*Batiusca*) sovietico. Del resto per tutti gli intellettuali che non vi consentirono si imponevano poche alternative all'obbedienza ai cambiamenti dell'ortodossia sovietica, ossia il silenzio, la metamorfosi in adeguazione alle nuove prospettive ideologiche (politiche e poliziesche), o comunque un'inevitabile persecutoria discriminazione.

Il fatto è che a partire dal *Patto* in poi (dal 1939 a tutto il periodo bellico) intellettuali e militanti comunisti vennero a trovarsi a dover giocare la propria tragica vicenda, in un ambiguo 'gioco luttuoso' (il benjaminiano *Traurigspiel*) per la sopravvivenza (fisica, morale, culturale e politica).

Un tragico gioco di cui i veri protagonisti saranno in definitiva le imponderabili svolte impresse agli eventi dalla diplomazia (sempre più cinica), dalle insaziabili brame di dominio degli Stati occidentali, dalla fattualità-casualità del decisionismo, dall'imprevedibile ambizione dei diversi attori-protagonisti.

Riguardo al subitaneo cambiamento di rotta (post-luglio 1941) del *Comunismo francese* (che da alleato e persino da collaboratore con i Tedeschi riesce a diventare grazie alla metamorfosi imposta a Stalin, dopo l'aggressione tedesca nel giugno di quell'anno protagonista assoluto della Francia del primo dopoguerra) anche qui è preziosa la testimonianza di Breton, il quale ricorda che, immediatamente dopo il 1945, gli "staliniani, i soli potentemente organizzati nel periodo di clandestinità, erano riusciti ad occupare quasi tutti i posti nelle case editrici, nella stampa, alla radio, nelle gallerie d'arte, ecc."²⁰⁸.

Benché da tempo conoscesse questi metodi, Breton dichiara che allora superarono in ogni circostanza ogni aspettativa. Fra questi 'staliniani' si ritrovavano "i più feroci antimilitaristi, negli atteggiamenti

²⁰⁸ A. BRETON, *Breve storia del surrealismo (1919-1945)*, cit., p. 161. Ed erano ben decisi a mantenersi, "con metodi che da lunga data erano loro propri, e che avevano avuto occasione di perfezionare sul piano sperimentale" (*Ib.*, l. c.).

menti più sciovinistici”, i quali ora brandivano “liste nere”, “avidità di sanzioni”, salvo poi passare la spugna “sottobanco, in cambio di solide garanzie, il che costituiva la tecnica cosiddetta dello ‘sdoganamento’”²⁰⁹.

Ovvio è che, sul piano culturale, era per loro fondamentale “neutralizzare, imbavagliare coloro che avrebbero potuto denunciare una simile operazione cogliendone i motivi reali”²¹⁰. Tali, in sostanza, i metodi con i quali – “con innumerevoli infiltrazioni in tutti gli organismi suscettibili di modellare l’opinione pubblica” – questo vero e proprio “apparato staliniano” riuscì “in grande misura, a soffocare” ogni voce, sforzandosi di screditare ogni oppositore, “nella sua stampa con il procedimento della periodica calunnia”²¹¹.

È il contesto politico-ideologico da cui prende le mosse la riflessione di Augusto Del Noce sul comunismo italiano post-bellico, del quale in questa ricerca indagheremo alcuni punti salienti. Tuttavia, sin da qui è utile ricordare come, anche nell’ultima parte della sua opera, Del Noce insistesse sulla problematicità sia del nesso fra il *Comunismo sovietico staliniano* ed il *Nazional-socialismo tedesco* (fra il 1939-41), sia dei risvolti sull’ideologia comunista in Francia e in Italia del passaggio (fra il 1941-45) dell’URSS dall’alleanza con il *Male assoluto* (il *Male radicale*) a quella con il *Bene assoluto* (le Potenze alleate).

Proprio allora in Italia si stabilì l’unità antifascista come riflesso di una “guerra che vide la più strana delle alleanze”, tra il “supercapitalismo e il comunismo, tra le democrazie più aperte e il più compiuto dei totalitarismi”²¹². Appunto a fronte di una simile coalizione di “potenze eterogenee”, in Italia si costituì il *Comitato di Liberazione Nazionale*, che poi assunse il carattere di un antifascismo che serviva a mettere in ombra qualsiasi critica al comunismo per la sua pregressa alleanza ideologica e politica con la Germania nazista²¹³. Qui giustamente Del Noce insiste sul fatto che una tale ‘unità antifascista’ avrebbe avuto un duplice costo per i partiti non comunisti usciti dalla Resistenza.

Da un lato si doveva accettare di passare dall’antifascismo della guerra civile ad un vero e proprio “mito antifascista” post-bellico (per cui nel secondo dopo-guerra si ravvisasse solo nel fascismo “il ‘male

²⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

²¹⁰ *Ibidem*, l. c.

²¹¹ *Ibidem*, l. c.

²¹² DEL NOCE, *Così nacque il Regime postfascista*, in: *Il Sabato*, XI (1988), n. 2 (gennaio), p. 5 [ora in: ID., *Cristianità e laicità...*, cit., pp. 276-277].

²¹³ *Ibidem*, p. 277.

radicale' del secolo XX", o meglio, "il male in cui si riassumevano tutti i mali parziali di tutti i secoli dell'età moderna")²¹⁴. Dall'altro lato, questo mito interessava ai comunisti italiani, "perché l'unità antifascista significava rifiuto dell'anticomunismo", e tanto più serviva ad evitare la possibile "identificazione fra anticomunismo e fascismo"²¹⁵. E allora solo Bordiga capì quanto "grave fosse per il comunismo la sostituzione dell'anticapitalismo con l'antifascismo, e come dal secondo non si potesse passare al primo"²¹⁶.

Tuttavia, va qui sottolineato come nasca da queste parole di Del Noce in certo modo l'impressione di una liquidazione *in toto* del ruolo avuto dalle componenti non comuniste della Resistenza. Su questo aspetto, Sergio Cotta aveva pur detto autorevolmente la sua, sia per essere stato un comandante partigiano di formazioni cattoliche²¹⁷, sia per aver chiarito il volto complesso della Resistenza stessa²¹⁸. Ma va anche considerato il ruolo che i futuri membri del 'Partito d'azione'²¹⁹ avevano avuto in quei frangenti. A quest'ultimo proposito, avremo occasione di accertare nel corso della nostra ricerca una qualche acribica prevenzione di Del Noce sul ricono-

²¹⁴ *Ibidem*, l. c.

²¹⁵ *Ibidem*, l. c.

²¹⁶ *Ibidem*, l. c.

²¹⁷ Sergio Cotta (Firenze 1920 – ivi 2007), studia a Firenze presso l'istituto dei Barnabiti *La Querce*, si iscrive alla Facoltà di Scienze Politiche 'Cesare Alfieri'. Chiamato alle armi con il grado di sottotenente, il giorno dell'annuncio dell'armistizio, l'8 settembre 1943, è in Friuli. Raggiunge il Piemonte, partecipa alla guerra di resistenza (comandante di una brigata partigiana nella *VII Divisione Autonoma Monferrato*). È tra i primi ad entrare a Torino nei giorni della liberazione. Gli viene attribuita la medaglia di bronzo al valor militare (https://it.wikipedia.org/wiki/Sergio_Cotta). Nel dopo-guerra è l'isponente di area cattolica della *Filosofia del diritto* (vicino alla filosofia dell'esperienza di G. Capograssi, all'esistenzialismo e alla fenomenologia). In questo ambito Cotta ha sviluppato una propria concezione del diritto, di cui ha scorto il fondamento nella struttura ontologica dell'uomo. Professore ordinario nelle università di Perugia (1956), Trieste (1960), Firenze (1964), Roma 'La Sapienza' (dal 1965), socio nazionale dei Lincei (dal 1995). Per lungo tempo diresse la *Rivista internazionale di filosofia del diritto* (<http://www.treccani.it/enciclopedia/sergio-cotta>).

²¹⁸ Sergio COTTA, *Quale Resistenza? Aspetti e problemi della guerra di liberazione in Italia*. Milano, Rusconi, 1977.

²¹⁹ Storicamente il Partito d'Azione (fondato da Giuseppe Mazzini nel 1853, poi sciolto nel 1867) aveva avuto tra i suoi obiettivi le elezioni a suffragio universale, la libertà di stampa e di pensiero, la responsabilizzazione dei Governi nei confronti del popolo. Da questo movimento trasse ispirazione il Partito d'Azione che nacque (il 4 giugno del 1942) nell'abitazione romana di Federico Comandini, caratterizzandosi per il suo orientamento radicale, repubblicano, socialista liberale e socialdemocratico. Ebbe quindi vita breve e si sciolse nel 1947 (https://it.wikipedia.org/wiki/Partito_d'Azione).

scimento del valore morale e politico della componente laica non comunista della Resistenza (quali che fossero state poi le ragioni del post-bellico fallimento politico del *Partito d'azione* stesso).

III. *La sequenza dei riflessi di una triplice metamorfosi del Diamat sovietico sugli intellettuali di Francia e Italia nel secondo dopo-guerra.*

Ma l'analisi di Del Noce serve a far luce anche su di una sequenza di metamorfosi interne al '*diamat*' (del materialismo dialettico sovietico) fra le due guerre e il secondo dopo-guerra. Una prima metamorfosi avvenne rispetto all'*internazionalismo* di Lenin²²⁰, quando dopo la sua morte (nel 1924) si apre lo spazio a quel processo (che Trotsky chiamerà la '*rivoluzione tradita*')²²¹ in cui verrà delineandosi il comunismo '*in un solo paese*', verso cioè un comunismo nazionale, caratterizzato dal passaggio da un "*fenomeno inizialmente messianico e profetico, ultimo erede mondanizzato del messianismo ebraico, in un altro di natura esclusivamente politica*"²²².

Nell'intermezzo fra queste metamorfosi, l'internazionalismo comunista sovietico non scomparve del tutto, ma si limitò essenzialmente ai rapporti con la Germania di Weimar, e non solo conflittuali (quali quelli a causa del sovversivismo del KPD). Allora, infatti, venne persino argomentata la suddetta ipotesi di un *nazional-bolscevismo*, pienamente disponibile all'alleanza fra Slavi e Tedeschi. Un'ideologia che sembrò persino consolidarsi con il *Patto* (non dimentichiamo, voluto da Stalin e sottoscritto da Molotov e Ribbentrop il 23 agosto 1939). Patto che sarebbe durato quasi due anni, nel corso dei quali l'URSS e la Germania conquistarono quasi tutta l'Europa centro-settentrionale. Solo dopo il tradimento tedesco, nel

²²⁰ "Le interpretazioni correnti del comunismo sovietico si riducono alle tre seguenti [...] la prima vi vedeva la più grande, e la definitiva rivoluzione della storia, quella destinata a sostituire il cristianesimo e a farlo perire", ossia quella rivoluzione per cui "lo spirito dell'utopia [...] si faceva scienza e storia" e la "filosofia moderna" vi trovava la verifica delle sue verità (DEL NOCE., *L'Impero è sacro*, in: *Il Sabato*, XII, 1989, n. 49 (9 dicembre), p. 53 [ora in: ID., *Cristianità e laicità. Scritti su 'Il Sabato' (e vari, anche inediti)*, cit., p. 245].

²²¹ "La seconda parlava invece di una rivoluzione tradita (titolo della celebre opera di Trotskij", convinzione che testimonia come "accanto alla religione nuova, che si era corrotta nel farsi Chiesa", sorgevano "sette radicali" (Ib., l. c.)

²²² *Ibidem*, l. c. In questa fase "il marxismo si realizzava inserendosi nella storia russa, in una linea che era già stata di Pietro il Grande e della grande Caterina, il cui obiettivo era l'estensione dell'impero russo verso l'Europa [...] (Ib., l. c.).

giugno del 1941, il comunismo sovietico si trasforma improvvisamente da uno dei tre nemici totalitari delle Potenze liberali in un loro prezioso alleato.

Oltre a questi tre aspetti della metamorfosi del comunismo sovietico c'è però da considerare un'ulteriore fase di trasformazione, precisamente dopo la fine della seconda guerra mondiale, nelle posizioni che pochi anni dopo, nel 1953, saranno interpretate nelle ultime pagine di *La distruzione della ragione*²²³, da Lukács. Asserzioni del resto discutibili, datate gennaio 1953, pronunciate a Budapest, città dove – 'per inciso' (a proposito del razionalismo identificato dallo stesso intellettuale con il marxismo *versus* l'irrazionalismo 'fascista') – due anni dopo i carri armati sovietici avrebbero soffocato (qui con razionali motivazioni e precisione) l'insorgenza del popolo ungherese.

Come si vede, persino quest'ultima fase della metamorfosi trova qui legittimazione da parte di un intellettuale di punta del marxismo sovietico. Tale risulta la sua contestuale asserzione (peraltro non convincendo nemmeno se stesso, come dimostra l'involutiva argomentazione di Lukács) della persistente validità e legittimità sia della lotta del marxismo contro il capitalismo (lotta che a suo dire avrebbe imposto a Stalin di affrontare altre guerre)²²⁴, sia – in particolare – della piena adesione del marxismo sovietico al movimento della pace (che coinvolgeva "seicento milioni di uomini", dunque configurandosi quale "prima grande sollevazione delle masse contro la follia dell'irrazionalità imperialistica")²²⁵.

Qualcosa di analogo si era svolto in Francia riguardo all'hegelismo di Kojève, il quale – come si è accennato – nel secondo dopoguerra vive una sua ulteriore metamorfosi (la seconda, dopo la prima che aveva segnato il suo passaggio – fra il 1940-44 – dall'ideo-

²²³ L'opera venne scritta a Mosca, durante la seconda Guerra mondiale, e pubblicata in piena 'guerra fredda' nel 1954 in Germania, a Berlino est, con il titolo *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin-Ost, Aufbau Verlag, 1954.

²²⁴ "Stalin ha chiaramente determinato i limiti che possono essere raggiunti dal movimento della pace. [...] Noi marxisti sappiamo che anche in campo filosofico la grande e decisiva battaglia fra la ragione e l'antiragione, fra la dialettica materialistica e l'irrazionalismo, [...] può essere condotta alla definitiva conclusione vittoriosa solo con la vittoria del proletariato sulla borghesia, con la caduta del capitalismo, con l'edificazione del socialismo" (ID., *La distruzione della ragione*, cit., pp. 860-861).

²²⁵ "È evidente che tutto questo [la vittoria del proletariato sulla borghesia, con la caduta del capitalismo, con l'edificazione del socialismo] deve restare del tutto al di fuori degli scopi del movimento della pace [...]" (Ib., p. 861).

logia hegel-marxiana all'attenta 'analisi' dell'esperienza di Vichy). Una metamorfosi personale, che comunque si svolse in direzioni diverse. Dapprima, si risolse nella teorizzazione (dopo il 1945) di un 'impero', anche da lui ben distinto dall'idea di imperialismo²²⁶. Un *Impero latino* (che Kojève sottolinea fondato sul riconoscimento dei *valori cattolici*, i soli suscettibili di abbracciare contestualmente le tradizioni nazionali di Francia, Spagna e Italia). Un tale *Impero latino* sarebbe stato il naturale antagonista degli Imperi russo e americano (che in quel secondo dopo-guerra si stavano affermando come potenze planetarie egemoni).

Successivamente (ma evidentemente di poco) da questa teorizzazione di un *Impero latino* Kojève passa in un'altra dimensione ideologica ed esistenziale, quando cioè – sempre *'in occultis'* – sembra che proprio lui ponesse addirittura le basi stesse della Comunità europea.

Vedremo come precisi riflessi di queste formulazioni kojèviene si ebbero nelle posizioni filosofiche e ideologiche dell'Italia del secondo dopo-guerra, nel senso della critica alla riduzione della politica all'economia, però correlativamente alla riproposizione di valori comunistici marxisti, non senza la forte suggestione di un loro 'inveramento' cristiano. Sul versante italiano, gli effetti di tutte queste trasformazioni ideologiche del comunismo sovietico si ripercossero nell'ambiente di intellettuali cattolici, quali l'aristocratico Felice Balbo e il borghese Franco Rodano, che teorizzarono il possibile, ed a loro dire, auspicabile incontro fra Comunismo e Cattolicesimo (il cosiddetto 'compromesso storico').

Vedremo, poi dopo, dedicandole più della metà della nostra ricerca, quale fu la risposta che Augusto Del Noce seppe dare, più che a Kojève (quasi citato di sfuggita), a Balbo e Rodano. In un quadro conclusivo, intendiamo dimostrare come il grande merito del Filosofo tosco-piemontese sia valutabile su più fronti di un alto

²²⁶ "Imperialismo non è fondazione di un impero", perché l'espansione coloniale "non è conquista. [...] A differenza delle autentiche strutture imperiali, in cui le istituzioni della madrepatria erano variamente integrate nell'impero, una caratteristica dell'imperialismo era che esse restavano separate dall'amministrazione coloniale [...]" (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 181-183). Qui si avvertono precisi echi, peraltro non dichiarati, della concezione burkeana di *Commonwealth*, dove la Arendt sottolinea i fraintesi della "fantastica confusione della moderna terminologia storica", per cui gli storici ("facendo confronti con gli antichi imperi, scambiando espansione e conquista, trascurando la differenza fra *Commonwealth* ed impero [...]") ignorano "la differenza fra emigrazione di coloni e esportazione di capitale [...]" (*Ib.*, p. 183).

messaggio morale. Anzitutto, gli va riconosciuto il merito della sua quasi 'profezia' del suicidio della *Rivoluzione marxista* nel capitalismo. Ma soprattutto c'è la sua riscoperta, con attenta analisi ermeneutica, del valore della tradizione, in ciò allineandosi – e non solo criticamente – con la Arendt²²⁷, Gadamer, Hobsbawm, e l'ultimo Horkheimer, tutti uniti culturalmente nella distinzione fra tradizione, tradizionalismi e invenzioni di una tradizione.

Di fatto, al di là di frettolosi accostamenti o dissensi, un filo rosso unisce tutti questi personaggi appunto nell'individuazione della *sequenza di derive ideologiche novecentesche*, culminanti nel '*suicidio della rivoluzione*'. Si tratta del medesimo *filo rosso* che li conduce verso la comprensione della *ciclica alternativa* fra: '*ordinovismi*', rimbarbarimenti (sia artistico-letterari, surrealistici, sia concentrazionisti-totalitari, sia economicistico-totalitari) o ritorno alla '*Tradizione*'.

Un *filo rosso*, un fragile stame filosofico-ideologico a cui in quell'intorno di anni era sospesa la possibile connessione morale fra l'idea di *Rivoluzione* e quella di *Tradizione*. Nesso di un'alternativa fra le scelte di una radicale cesura con il passato, oppure di un recupero dei primi principi della politica (in particolare quelli recepiti dal mondo ellenico-romano²²⁸, in parte nel successivo 'ellenismo' e da qui nell'ebraismo e quindi nel cristianesimo).

Principi, del resto, che nell'epoca moderna e contemporanea sono stati incessantemente messi radicalmente in discussione, e totalmente negati²²⁹, precisamente dalla componente razionalistica, materialista (e in parte libertino-edonista) del neo-illuminismo francese e delle sue ripercussioni fra gli intellettuali italiani (oggetto della nostra ricerca).

Principi le cui suggestioni erano riemerse alla svolta fra XVIII-XIX secolo, come reazione alla da poco tragicamente conclusa tempesta di irrazionalismo (e questa nella fattispecie di un tipo di 'neo-illuminismo' a metà via fra il culturale, lo snobistico e l'ideolo-

²²⁷ "[...] Come scrive Jakob Burckhardt, l'inizio è l'accordo fondamentale' che con infinite modulazioni risuona nell'intera storia del pensiero occidentale. [...] Alla nostra tradizione si applica una frase dell'ultima opera [Leggi, 775] di Platone: 'Il principio è come un dio, che salva ogni cosa finché dimora tra gli uomini'" (ID., *La tradizione e l'età moderna*, in: ID., *Tra passato e futuro [Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought]*, N. Y., The Viking Press, 1961), Firenze, Vallecchi, 1970, p. 22).

²²⁸ "Il nostro pensiero politico tradizionale ha avuto una nascita ben definita con Platone e Aristotele; e a mio avviso, una morte altrettanto ben definita in Carlo Marx" (Ib., p. 21).

²²⁹ La fine della Tradizione politica giunse "quando i filosofi volsero le spalle alla filosofia per realizzarla nella politica. tale era l'intenzione di Marx [...]" (Ib., l. c.).

gico). Da qui la complessa rilettura che Augusto Del Noce affronta relativamente sia ai punti di cesura che a quelli di una possibile ricucitura. Punti che, attraverso la *Rivoluzione* o la *Tradizione*, si potrebbe tentare di riannodare.

Sotto questo profilo come Kojève, anche Felice Balbo o Franco Rodano avrebbero fornito una risposta sulla cui analogia (e differenza) rispetto a Del Noce ci si dovrebbe soffermare a lungo per comprenderla pienamente. E particolarmente attorno non solo all'aspetto filosofico-concettuale delle categorie di *Rivoluzione* e della *Tradizione*, ma anche riguardo a tutto ciò che in questi due fenomeni storico-culturali si poteva veicolare di una progettualità politica alternativa all'interpretazione duale-antagonistica (sia logico-filosofica che politico-pragmatica) di ascendenza hegel-marxiana.

Alla fine, almeno in Italia, purtroppo nel secondo dopo-guerra, tutto sembrò ridursi, in sostanza, ad un confronto fra marxismo (revisionato o meno) e cattolicesimo ('inverante' il marxismo, oppure da esso 'inverato'). Nondimeno, se il punto di incontro di Balbo e Rodano con Kojève riguardava i contenuti ideologici relativi alla *Rivoluzione comunista* ed agli echi di 'una' *Tradizione rivoluzionaria*, tuttavia con particolare riguardo alle vicende dell'Italia post-bellica è comunque Del Noce che sembra affrontare (e più decisamente di questi suoi 'co-protagonisti' della critica alla 'società borghese') i termini sia del tramonto dei *valori tradizionali* che del suicidio stesso *Rivoluzione*. Fenomeni, l'uno e l'altra, in certo modo passivi, oggetto (piuttosto che causa determinante) di un'*eterogeneità dei fini*, prodromo del tragico approdo delle idee e dei valori politici alla 'società opulenta' di un mondo globalizzato (sì, ma nel materialismo e nell'economicismo).

Più deciso è il giudizio di Del Noce, anzitutto sul piano di una più ampia visione delle vicende storiche dell'Occidente, appunto fra la fine del mondo classico ellenico-romano, l'originaria *Rivoluzione cristiana* e l'involutione scientifico-positivistica (e ateistica) moderna. Involutione che egli vedeva nella prospettiva dell'onda lunga del razionalismo materialistico-edonista del libertinismo ateo, dell'illuminismo francese, sino alla svolta nell'irrazionalismo radicale, con il dadaismo, il surrealismo, le avanguardie della rivoluzione sessuale tuttora in corso (lungo la linea di una teorizzata continuità da Sade fino a Reich a Marcuse).

Anche qui una significativa sintonia c'è fra l'indagine della Arendt e quella di Del Noce, in quanto entrambi concludono sulla evidente influenza disastrosa che le avanguardie artistico-letterarie ebbero sulla 'generazione del fronte'. Quei giovani (usciti dall'esperienza della prima Guerra mondiale delusi e frustrati in ogni loro

idealità) “non sapevano che farsene delle opere di Gobineau o di Houston Stewart Chamberlain”, né “leggevano Darwin, ma il marchese de Sade”²³⁰.

In Francia, a partire dal 1930 – più che Gobineau, Darwin, Nietzsche o Houston Stewart Chamberlain – il marchese de Sade “era diventato uno degli autori preferiti dall’avanguardia letteraria”²³¹. È la Arendt che insiste particolarmente su tale atteggiamento della ‘generazione del fronte’, dei giovani degli anni Trenta, protagonisti o seguaci delle avanguardie letterarie. Per molti di loro, “la violenza, il potere, la crudeltà erano le supreme qualità di uomini che avevano definitivamente perso il loro posto nell’universo”²³². Erano “ciecamente partigiani in tutto ciò che la buona società aveva messo al bando, a prescindere dalla teoria e dal contenuto, ed elevavano la crudeltà a massima virtù perché contraddiceva” quella che loro consideravano “l’ipocrisia liberale e umanitaria del loro ambiente”²³³.

Per questo atteggiamento, la “preferenza dei movimenti totalitari per il terrorismo rispetto a qualsiasi altra forma di azione politica attraeva sia l’élite intellettuale, sia la plebe”²³⁴. Quello che affascinava l’élite intellettuale delle avanguardie artistico-filosofiche “era il radicalismo in quanto tale”²³⁵. E quanto irresistibile fosse nell’élite “il desiderio di smascherare l’ipocrisia” borghese “era dimostrato dal fatto che tale piacere non era offuscato neppure dall’effettiva persecuzione” in atto in Germania e URSS, non soltanto di Ebrei e di altri oppositori al comunismo, ma anche degli stessi “artisti d’avanguardia”, fra i quali comunque non venne mai meno “l’attrazione esercitata” su di loro dai movimenti totalitari²³⁶.

Vedremo nel corso di questa nostra indagine che dunque non esagerava affatto Del Noce (e tanto meno era affetto da un assoluto integralismo confessionale) a ricercare il *filo rosso* che legava le avanguardie (sia letterarie, che filosofiche o ideologiche, da Sade a Reich a Marcuse) alla radicale negazione della Tradizione. Sarebbe quindi errato scorgere lo svolgimento della riflessione di Del Noce su questa sequenza di cesure con i *valori tradizionali* quasi fosse ca-

²³⁰ *Ibidem*, p. 457.

²³¹ *Ibidem*, l. c. Qui (*Ib.*, p. 457-458n) la Arendt cita: Jean PAULHAN, *Les Infortunes de la Vertu* (Paris, 1946); Georges BATAILLE, *Le Secret de Sade*, in: *Critique*, III (1947), nn.15-16, 17.

²³² H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 457-458.

²³³ *Ibidem*, p. 458.

²³⁴ *Ibidem*, p. 459.

²³⁵ *Ibidem*, p. 466.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 464-465.

ratterizzata nei termini di una rapsodia argomentativa, espressione cioè di folgoranti ma estemporanee intuizioni, di forse troppo rapidi accostamenti (che avrebbero richiesto una meno polemica rilettura, per rivelarne implicazioni e sviluppi solo intravisti e accennati).

Riguardo alle nostre coordinate della presente ricerca, precisiamo che si è inteso, in certo modo, considerare un triplice nucleo centrale argomentativo, relativo cioè agli esiti apparentemente meno immediati di una concezione dialettica antagonista duale (quale *tabe mortale* che affligge la cultura filosofico-politica dell'Ottocento occidentale).

A questa visione drammaticamente riduttiva (e ideologicamente dispotica) abbiamo cercato di riproporre una visione dialettica non fra due *tesi* e *antitesi* in mortale conflitto, ma fra una molteplicità di *distinte visioni della realtà* (del resto argomentate alla svolta fra XIX-XX secolo da Dilthey).

Dunque una molteplicità di concezioni storicamente e culturalmente anteriori alla suddetta riduzione duale-antagonista hegel-marxiana. Concezioni corrispondenti a diverse componenti culturali (religiose, filosofiche, politiche e ideologiche) quali fattori *un tempo* considerati dagli intellettuali (laici e clerici) suscettibili persino di una qualche *coincidentia oppositorum* o comunque di un'interazione fra contesti *distinti* ma non pregiudizialmente avversi (cioè non *opposti* contesti).

Pertanto, quella che proponiamo è una rilettura degli eventi della modernità, non vista soltanto nel reciproco confronto e conflitto (che pure vi fu) fra diverse concezioni della vita, ma anche – e alla fine soprattutto – nella prospettiva di un vicendevole riconoscimento delle proprie specifiche individualità (verso sia una tendenziale tolleranza delle differenze che di una possibile pacificazione).

Va chiarito, a proposito di queste combinazioni di *distinti* contesti, che fra i loro esiti ulteriori (fra quelli cioè che sopravvissero al fatidico inizio del *dodicennio nero*, nel 1933, sino all'alleanza russo-tedesca del 1939-41) non tutti scomparvero poi nel gran fiume di sangue della seconda Guerra mondiale. E fra questi non scomparve lo specifico carattere di una cultura che invece – secondo l'insegnamento benedettino – *succisa virescit*.

Parte prima

Fra 'coni d'ombra' della storiografia e dell'ideologia
politica del secondo dopo-guerra, l'evanescente
immagine di un sole della vittoria definitiva
sul Male assoluto

Capitolo I

Da alleata con la prima Potenza del Male assoluto totalitario, l'URSS si metamorfosa ideologicamente in alleato delle Potenze del Bene assoluto

Il proditorio attacco della Germania hitleriana (il 22 giugno 1941) contro l'alleato sovietico (cui era legata dall'accettazione dell'offerta russa di alleanza, siglata con il Patto Molotov-Ribbentrop il 24 agosto 1939) – era destinato a segnare una profonda svolta ideologico-strategica nella tragica vicenda della seconda Guerra mondiale. In realtà l'*Operazione Barbarossa* è una sorta di *ritorno gnostico*, cioè un capovolgimento della precedente individuazione ideologica del dualismo etico-politico della lotta mortale fra il *Bene assoluto* e la contrapposta configurazione dell'avversario come protagonista del *Male assoluto*.

Ora questo antagonismo veniva comunque assumendo tutta l'ambiguità di un mortale conflitto dell'URSS contro gli altri due totalitarismi (quello nazionalsocialista tedesco e, in netto subordine, quello fascista italiano), nel senso che appunto del cambiamento di fronte che l'*Operazione Barbarossa* comportava per la Germania, che da alleata si rivelava nemica mortale della Russia.

Peraltro, l'attacco tedesco all'URSS, sin lì alleata, ebbe anche un interfaccia ideologico del cambiamento nella subitanea trasformazione della stessa Russia sovietica che da nemica si metamorfosava in potenziale alleata delle Potenze parlamentari occidentali (Inghilterra, Stati Uniti). Sino a quel giugno 1941, in quei due anni, circa, le tre moderne personificazioni della dittatura avevano assunto la configurazione di una convergenza di finalità nell'alleanza della Germania sia con l'Italia fascista che con l'Unione sovietica. Alleanza in parte almeno legittimata da quello che si configurava come un medesimo schieramento verso le Potenze 'capitaliste', 'plutocratiche' ed 'imperialiste' (le quali del resto, dal 1918, avevano gestito a proprio esclusivo vantaggio il Trattato di Versailles nei confronti di Russia, Germania e Italia).

Infatti in un tale contesto geopolitico ed ideologico, la Germania nazionalsocialista non soltanto era riuscita ad allearsi con l'Italia fascista (con cui aveva indubbiamente le maggiori affinità ideologiche), ma alla fine aveva anche accettato la proposta di alleanza avanzata dalla stessa Russia sovietica. Ora, dopo l'*Operazione Barbarossa*,

fu proprio l'alleanza che Stalin stipulò – dopo il giugno 1941 – con le Potenze occidentali (non meno 'innaturale' di quella fra URSS e Germania nazionalsocialista) che permise poi la vittoria 'bifronte' in Europa, ossia del sistema dittatoriale comunistico sovietico e del sistema a regime liberal-parlamentare occidentale.

Una vittoria, però, appunto 'bifronte', in quanto nel dopoguerra impose a queste Potenze vincitrici alleate dell'URSS una forte torsione ideologica (del resto implicita al determinante supporto ricevuto nella guerra contro quello che ora era il nuovo fronte unico contro le Potenze del *Male*, la Germania e l'Italia). Se con il Patto Ribbentrop-Molotov, l'URSS – alleatasi con la Germania – aveva preteso di combattere contro il *Male assoluto anglo-americano*, poi – dopo quel fatale giugno dell'*Operazione Barbarossa* – per le Potenze occidentali e per la stessa Russia sovietica il *Male assoluto* venne identificato con la Germania e l'Italia²³⁷.

Del resto, sul versante della guerra ideologica mondiale, se il *Male assoluto* era stato dapprima l'alleanza fra URSS ed il *Reich*, ora una qualche torsione ideologica doveva costare agli USA ed alla Gran Bretagna far accettare all'opinione pubblica dei loro paesi sia l'alleanza con un simile ex-*Male assoluto sovietico*, sia – una volta consumati gli entusiasmi comuni per la vittoria sul 'nazi-fascismo' – la guerra fredda con l'URSS (che sarebbe poi ridiventata per gli Occidentali l'unico superstite di un *Male assoluto*). In effetti, dopo il 1945, l'URSS era ormai il solo superstite del triplice *monstruum* totalitario degli anni Trenta. Il solo superstite ad impersonare il *Male assoluto mondiale*, e come tale, difatti, poté essere propagandato in Occidente, fra gli anni Cinquanta-ottanta dello stesso XX secolo.

Torsione ideologica che sul momento (nel 1941) certamente doveva passare in secondo ordine (rispetto alle urgenze del confronto militare con il Tripartito Germania-Italia-Giappone), ma che nel dopo-guerra avrebbe avuto un suo effetto rilevante (ancorché non del tutto a svantaggio della stessa URSS).

Riguardo agli effetti di questa torsione per le Potenze liberal-parlamentari, va considerata – se non propriamente una piena e sincera accettazione del modello egalaritario di 'democrazia popolare' che l'URSS prefigurava come soluzione interna agli stessi Stati europei –

²³⁷ Ossia fra il 1941 (quando il 22 giugno 1941, con l'*Operazione Barbarossa*, la *Wehrmacht* inizia l'invasione dei territori russi) e la fine della guerra (ma in particolare dopo la Conferenza di Teheran, fra il 28 novembre-1 dicembre del 1943, nel corso della quale per la prima volta si incontrarono Franklin Delano Roosevelt, Winston Churchill e Josif Stalin).

quanto meno la ricezione degli echi di un paradigma di revisione del sistema capitalistico in certo modo imposto dal modello sovietico all'opinione dei Paesi occidentali. Una revisione non soltanto negli immediati rapporti economici, ma anche politici e culturali. Una revisione certamente imposta (e subìta *ob torto collo*) per le tre Potenze liberal-parlamentari, le quali – specialmente l'Inghilterra e Francia – si trovarono davanti all'offensiva propagandistica del sud-detto *feed back* ideologico, incentrata sull'interpretazione surrettizia che dei diritti universali veniva dando l'URSS, in quel dopoguerra.

Tutto questo non impediva certamente che dal canto suo l'URSS – mentre all'interno proseguiva nella consolidazione dell'*impero totalitario-concentrazionista* – invece venisse accentuando la propaganda libertaria rivolta al 'terzo mondo', suscitando rivendicazioni sia social-economiche, sia nazionalitarie. Rivendicazioni che dovevano poi mettere in crisi soprattutto gli assetti sia interni che internazionali (se non più imperialisti, comunque colonialisti) soprattutto in Europa, e particolarmente in Francia e Italia.

Processo tanto più significativo anche sotto il profilo della strategia 'post-Yalta' dell'URSS, la cui propaganda continuò a rovesciare specularmente l'accusa gnostica rivolta dalle Potenze occidentali (di essere la personificazione del *Male assoluto comunista-concentrazionista*) accusandole a sua volta di esse loro la personificazione del *Male assoluto* (lì quello *capitalistico-imperialista*).

Strategia aggressiva che non implicava affatto per l'URSS di rinunciare appunto, sua volta, ad un più abile colonialismo, che nei fatti Mosca cercava di instaurare surrettiziamente, sotto le mentite spoglie di una 'spontanea' partecipazione di Stati ex-coloniali alla *Rivoluzione comunista* mondiale (artatamente in nome della prospettiva internazionalistica dei principi comunistici). Un colonialismo tale comunque da non compromettere affatto, ma anzi rafforzare il primato della Russia quale nazione guida nei confronti (e nella competizione) con le altre nazioni. Ecco in sintesi la vicenda per cui non solo per Inghilterra e Francia, ma anche per gli Stati Uniti, una simile pur contingente, ma necessaria, ineludibile, alleanza con l'URSS nel 1941 doveva d'altra parte rivelarsi problematica ed ambigua.

Ambiguità determinata anzitutto dal fatto che l'URSS anzitutto aderiva – sul fronte dell'*ideologia libertaria* (sebbene con diverse connotazioni ideologiche ed intenzioni egemoniche) – sia alla dichiarazione dello *Statuto delle nazioni unite* (del 26 giugno 1945), sia alla dichiarazione dei diritti universali sanciti dalla *Carta di San Francisco* (firmata l'8 settembre 1951).

Restava che – sul fronte dell'*ideologia comunista* – l'URSS continuava ad imporre al suo interno e nei Paesi 'satelliti' i criteri 'de-

mocratico popolari' codificati nella sua costituzione del 1936 (sostanzialmente avversi ai criteri liberal-parlamentari occidentali). Criteri, principi e valori assunti anche dalla sua politica internazionalistica, in termini di lotta contro quello che appunto sostanzialmente l'URSS insisteva a considerare come il *Male assoluto* del 'capitalismo imperialista-colonialista' delle superpotenze occidentali (ormai in particolare gli USA).

L'ambiguità per i Paesi occidentali era palese, per la *contaminatio* ideologica di valori ed istituzioni del tutto incompatibili con quella che era la concezione interna ed internazionale sia della *monarchia costituzionale britannica* che del *sistema parlamentare repubblicano-federale statunitense*. Da qui una crisi interna degli stessi valori di riferimento nel complesso delle tre Potenze vincitrici. A fronte di quelli dell'URSS (la dittatura interna ed internazionale, in nome del primato assoluto del *valore salvifico e libertario comunistico*) le Potenze occidentali finirono per subire sempre più insensibilmente, ma pervasivamente, l'impatto di un'ideologia '*ordinovista*' (anche se questa stentava però a trovare solide basi compatibili ai valori liberal-parlamentari).

Contaminazione ideologica che del resto aveva serie ripercussioni nella stessa fragile repubblica parlamentare francese, oscillante fra nostalgie da *Front populaire*²³⁸ e tentazioni destrorse di 'colpi di Stato' (da parte di ambienti militari avviliti e frustrati dalla semplice compartecipazione alla vittoria).

Nell'immediato, frattanto le nazioni colpevoli (tali in quanto la sconfitta militare venne configurata dai Vincitori anche come condanna morale e penale)²³⁹, ossia Germania ed Italia, rimanevano nel

²³⁸ Tale è la denominazione assunta in Francia (nel 1934), a qualificare una coalizione di sinistra (comunisti, socialisti e radicali) intesa ad opporsi ai *fascismi*, recepita programmaticamente nel 1935, nel VII Congresso del *Comintern*, e quindi organizzata nel 1936 in Spagna. Successivamente, sotto questa formula, negli anni Quaranta si legittimò ideologicamente l'assorbimento di alcuni Paesi dell'Europa orientale nel sistema sovietico, mentre in Italia con tale formula si presentò alle elezioni del 1948 una coalizione guidata dal Partito comunista, che, sconfitta, cessò di esistere.

²³⁹ "Quando l'autoisolamento dal resto del mondo si converte in discriminazione nei confronti di questo mondo, la guerra" diventa "azione punitiva ed espiatoria che discrimina l'avversario come criminale"; diventa "la pretesa di eliminare l'avversario politico in quanto criminale contro il mondo e ultimo ostacolo alla pace mondiale" (Carl SCHMITT, [Beschleuniger wider Willen, oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre (Accelerazione involontaria, o: la problematica dell'emisfero occidentale), in: *Das Reich*, 19 aprile 1942] *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in: *Lo Stato*, XIII (1942), pp. 173-180. Ora in: ID., *L'unità del modo e altri saggi*. A cura di Alessandro Campi. Roma, Antonio Pellicani, 2003,

limbo del preteso riscatto dei loro nuovi governi da responsabilità oggettive e da crimini che lì la sconfitta aveva messo indubitabilmente allo scoperto.

Circa gli effetti di lunga portata di questa diffusa confusione ideologica negli Stati occidentali (sul momento messa in ombra dall'entusiasmo della Vittoria) avvenne che, volendo giustamente porre una lastra tombale su un passato (identificato con il *Male assoluto*), si seppellirono anche determinati valori e tradizioni antichi, troppo sbrigativamente identificati, e quindi liquidati, in una con il 'nazi-fascismo'.

Non bastava infatti il referente ai *diritti universali* per risolvere le pressanti questioni rese insolubili dal diffuso convincimento (resterebbe da identificarne gli *autori primi*) che tutti gli antichi *valori politici* fossero qualcosa di tanto integralmente connesso con il totalitarismo tedesco ed italiano da dovere moralmente operare nei loro confronti una *damnatio memoriae* irreversibile, senza appello²⁴⁰. Infatti, si trattava non solo di *valori* già propri di tutto l'universo pre-totalitario, sia dello stesso socialismo (quello inteso al primato dell'*etica politica* sull'economia), sia del liberalismo (diverso dal liberismo economico), sia dell'*ideale nazionalitario* (diverso dall'iper-nazionalismo e dal razzismo), sia – e non ultimo – dei *diritti storici* dei singoli popoli. Diritti correlati ad altrettanti doveri, all'accettazione della differenziazione dei ruoli, dell'idea di gerarchia sociale (pur liberalmente aperta all'osmosi intercettuale e senza alcuna pregiudiziale cetuale o nazionale). Diritti, doveri, valori: in definitiva fondati sull'idea di un primato della cultura occidentale (comprensiva di una pluralità di tradizioni).

Nell'immediato del secondo dopoguerra, una simile imputazione di colpevolezza venne subito surrettiziamente circoscritta a tutta

pp. 188-189. Si veda quanto detto su questo concetto (reiterato anche in *Der Nomos der Erde*) da: Emanuele CASTRUCCI, *Nomos e guerra. 'Glosse' al 'Nomos della terra' di Carl Schmitt*. Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2011, pp. 70 ss.

²⁴⁰ Qui, Del Noce ricorda l'articolo-manifesto *Per una nuova cultura, "con cui Elio Vittorini aprì il 'Politecnico' nel 1945"*, sostenendo la tesi che "la caduta del fascismo coinvolgeva con sé tutta la vecchia cultura del 'mondo di ieri', come quella che davanti alla barbarie nazista e fascista si limitava a condannare, senza che a questa condanna morale seguisse un'efficace azione politica": era la condanna senza appello dei "chierici" più illustri, "del decennio '30-'40", in realtà di coloro che, invece, erano stati i "rappresentanti contro i nazionalismi" fascista e nazista "dell'idea europea: da Croce a Mann, da Maritain a Benda, da Berdiaef a Jaspers" (DEL NOCE, 'Antifascismo' e 'unità antifascista', in: *L'Europa*, V (1971), n. 5 (15 aprile), ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su 'L'Europa' (e altri, anche inediti)*. A cura di Francesco Mercadante, Antonio Tarantino, B. Casadei. Milano, Giuffrè, 1993, pp. 300-301).

l'intellighentzia anti-comunista (della quale del resto una parte era già 'volata' anch'essa, sia pure con qualche ritardo, 'in soccorso del vincitore'). Dall'accusa furono subito esclusi sia il sistema schiavistico imposto al continente eurasiatico dalla *terza* delle dittature totalitarie del XX secolo (quella appunto dell'URSS, ora co-vincitrice), sia gli esperimenti '*a freddo*' dell'arma atomica (a guerra ormai vinta), alla fine configurabili come ineluttabili, necessari per imporre un monito universale agli altri imperialismi.

Restava comunque incombente un 'cono d'ombra' che caratterizza l'assordante silenzio dell'*intellighentzia* europea post-bellica sul *Pactum sceleris* fra URSS e Germania hitleriana. Silenzio corroborato dalla stessa storiografia del dopoguerra, che a lungo ha collaborato a 'coprire' gli occulti percorsi di una non affatto innaturale o contingente (e tanto meno meramente strumentale) alleanza, la quale in realtà traeva origini da lontane suggestioni russe occidentaliste. Quantunque queste origini fossero state metamorfosate nella stessa Germania weimariana, traducendosi in posizioni che si definirono *nazional-bolsceviche* e *rivoluzionario-conservatrici* (sullo sfondo del sostegno che sin dall'inizio del primo dopo-guerra l'URSS aveva concesso – e senza interruzioni – sia alla repubblica di Weimar che poi alla Germania del *Dodicennio nero*).

Questioni che fanno riflettere su più di un fondamento della denuncia di Del Noce non soltanto sul fatto che in quella che apparve una definitiva sconfitta del totalitarismo invece ne faceva sopravvivere uno. E certo non il meno potente ideologicamente, tale anzi da far presa su di un'ampia universalità di consensi, in quanto si configurava come un messaggio salvifico accortamente non delimitato al contesto della razza, né del primato della singola nazione.

In più ampio contesto l'analisi di Del Noce considera l'attuale crisi dei valori fondamentali come l'effetto non solo del marxismo-sovietico, dal momento che risulta chiara la responsabilità del mondo borghese occidentale nell'aver minato alla base ogni idea di autorità, colpita anch'essa dalla *damnatio memoriae*. Oggi, in Occidente, la sola idea di autorità ormai evoca qualcosa di quanto meno obsoleto, se non addirittura incompatibile, o addirittura di ostacolo alla ripresa post-bellica di quello che si configura come il crescente progresso della civilizzazione²⁴¹.

²⁴¹ "[...] Dal modo in cui [...] i movimenti nazionalistici del nostro secolo [...] hanno parlato dell'autorità, elevandola a propria insegna, ma in quello sfigurato senso che si è detto,"

Qui Del Noce insiste sulle procedure ideologiche per le quali nel secondo dopoguerra si venne così consolidando la radicale contrapposizione fra due modi avversi di intendere la vita. Vinse la contrapposizione corroborata specialmente dai propositi di quanti perseguivano il primato del proprio egoismo, dell'utile economico, del benessere materiale, della felicità solo edonistica. Contrapposizione che divenne scontata, indiscutibile e dunque 'moralmente e politicamente' doverosa (ora diremmo: *politicamente corretta*).

Su di un versante, dunque, il mondo della *Tradizione*, e su quello avverso la *Modernità*. Su questi referenti dicotomici, antagonistici, si determinò la prevalente convinzione ideologica che attraverso il paradigma di una visione manichea (tale in quanto bipolare, antagonistico-duale) si dovesse e potesse trovare un *particolare modello unico* di vita, completamente migliore a paragone dell'intero passato (e non solo il passato prossimo delle due dittature nazionalitarie). Si venne cioè affermando un modello di vita assolutamente estraneo alla *Tradizione*, considerato moralmente superiore, ed in quanto tale del tutto ostile, nemico, contrario, estraneo ed incompatibile con qualsiasi sopravvivenza di idee e valori antichi, tanto più quelli di aree culturali legate a tradizioni ora considerate squalificate dalla colpa e dalla sconfitta dei sistemi totalitari lì prima vigenti.

'Per inciso', lungo tale percorso si venne anche perdendo tragicamente quel richiamo ai *valori occidentali* che poco prima dell'infausto *Dodicennio nero* era pur stato con sincera passione (e fondata argomentazione) sostenuto e rivendicato da tante personalità dotate di grande animo e ingegno. Ecco i termini entro i quali nel secondo dopoguerra ci si è trovati quasi per forza d'inerzia in presenza di una nuova configurazione manichea, o meglio di una persistente tentazione gnostica a considerare il mondo tutto in bianco o tutto in nero, mentre il *Male assoluto* non era certo estinto con la scomparsa dei due suddetti totalitarismi, tanto più che ne sopravviveva il terzo, e se ne annunciava una quarta fattispecie nella globalizzazione economica dell'intero pianeta.

deriva – “anche se soltanto in parte, e attraverso un'operazione destramente manovrata” – il discredito che “si è riversato sulla parola come se il periodo dell'autorità avesse trovato compiuta espressione nell' 'epoca fascista', attraversata dall'Europa nell'intervallo tra le due guerre mondiali, e in questa espressione totalitaria si fosse completamente e definitivamente consunta” (ID., *Autorità* [da qui in poi: *Autorità* [1993], in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 524. Si tratta di un “inedito, parzialmente pubblicato sub voce 'Autorità'”, in *Enciclopedia del Novecento*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1975, vol. I, pp. 416-426 (da qui in poi: *Autorità* [1975]).

Al posto del triplice *Monstruum* d'anteguerra, ora si delineava una nuova minaccia totalitaria, quella dell'imposizione di una visione globale, di una nuova mobilitazione totale delle istanze e delle attese, in una società resa dalla tragedia delle due guerre mondiali, ancor più precaria nei referenti etico-politici, quindi instabile, ansiosa di pace, di appagamento dei bisogni primari, cioè anzitutto del bisogno di un minimo di benessere materiale.

Gli antichi valori etico-politici se da un lato ingiustamente confusi e sviliti nelle due dittature nazionalitarie, d'altra parte apparivano del tutto secondari a fronte delle immediate esigenze di sopravvivenza e di ritorno alla 'normalità'. Per grandi linee sembra questo il contesto in cui Augusto Del Noce colloca la sua analisi della crisi e del tramonto dei 'valori tradizionali', declino in cui riconosce l'azione di un doppio processo che, dalla fine della seconda Guerra mondiale, si è manifestato in senso meramente distruttivo della *Tradizione*.

Assumendo, ben prima di altri, questa prospettiva analitica degli eventi, Del Noce pone l'accento non soltanto sulla suddetta egemonia culturale, più che militare-politica, esercitata in Occidente dall'ideologia totalitaria del marxismo sovietico (per la quale, comunque, – sconfitti gli altri due sistemi totalitari – la classe dirigente sovietica riuscì con molta abilità a diffondere, oltreché imporre, su gran parte del globo una propria concezione di *ordine nuovo*).

A questo primo contesto di matrice 'orientale' della crisi post-bellica Del Noce antepone comunque l'azione distruttiva operata in Occidente dalla '*Repubblica delle lettere*', degli intellettuali 'volati in soccorso' dei vincitori della seconda Guerra mondiale). Qui, nella '*Repubblica delle lettere*' avviene una specifica *damnatio memoriae* di ogni tradizione. Specialmente qui si verifica la capillare cancellazione di qualsiasi tipologia di valori etico-politici, di ogni spiritualità, di ogni forma culturale riferita alla tradizione.

Vero è che politicamente superiore, cronologicamente anteriore rispetto a questa degli intellettuali occidentali era stata la *damnatio memoriae* operata dal marxismo sovietico, ma dopo il 1941 (dopo l'invasione tedesca), attraverso una geniale ed efficace propaganda contro la 'reazione' vigente in Occidente, qualificata – *tout-court* – come 'imperialista' e 'fascista'. Si era trattato comunque di una *damnatio memoriae* surrettizia, intesa cioè a far passare sotto silenzio la comune matrice imperialista e l'alleanza (durata due anni e mezzo) dell'*Unione delle repubbliche socialiste sovietiche* con il *Terzo Reich*²⁴².

²⁴² Significativo è che a sminuire la credibilità del Processo di Norimberga fu non solo

Del resto, il comunismo sovietico era riuscito – con grande abilità – non ‘solo’ a far dimenticare l’antico sodalizio di Lenin (con la NEP) con personaggi come il miliardario Hammer²⁴³, ma soprattutto i due anni e mezzo di stretta collaborazione di Stalin con Hitler. La piena vittoria ideologica del comunismo sovietico oggi consiste nell’esser riuscito a catalizzare sui totalitarismi ‘fascisti’ ogni responsabilità storica di immani distruzioni e genocidi (e persino la personificazione in essi del *Male assoluto*).

Un silenzio su questa realtà che nei Paesi occidentali venne accettato sia pure di malavoglia, per non mettere in dubbio la veridicità della metamorfosi dell’ideologia comunista dall’*imperialismo russo-tedesco* in *pacifismo russo-anglo-americano*. Del resto, lì univa una rivendicazione surrettizia dei *diritti naturali* di tutti i popoli alla libertà²⁴⁴.

A questa metamorfosi diedero appunto il pretevole supporto non soltanto gli intellettuali militanti della sinistra, ma anche improvvisati ausiliari dell’ultimo minuto, versione di quella *trahison des clercs* di cui ideologicamente Benda aveva accusato solo l’*intelligenza ‘fascista’*²⁴⁵.

il fatto che il principale giudice sovietico, Iola Nikitchenko, aveva preso parte anni prima ai processi sommari delle grandi purghe staliniane, ma anche che la firma del Patto Molotov-Ribbentrop, un progetto di guerra aggressiva, non venne chiamata in causa. “Il patto Hitler-Stalin sconvolse i comunisti e gli uomini di sinistra che avevano lavorato con loro nei movimenti antifascisti. Personalmente, non avevo da rivedere radicalmente le mie idee o le mie prese di posizione, ma il mio anticomunismo, mezzo represso dalle mie amicizie e dal bisogno dell’appoggio sovietico contro il III Reich, esplose esternamente. Coloro che non denunciavano Stalin e il patto germano-sovietico mi diventarono insopportabili” (Raymond ARON, [Mémoires, Paris, Juillard, 1983], *Memorie. 50 anni di riflessioni politiche*. A cura di Oreste del Buono. Prefazione all’edizione italiana di Alberto Ronchey. Milano, Mondadori, 1984, p. 161).

²⁴³ Sintomatico è il caso del ‘biliardario’ americano Hammer (dichiarato ‘Eroe dell’Unione Sovietica’, divenuto fra l’altro proprietario dell’omonimo codice leonardesco), il quale all’inizio della rivoluzione fu il primo straniero ad entrare in affari con Lenin (che gli diede addirittura un suo ritratto con dedica), tanto da considerarlo – come si legge nel volume auto-celebrativo (precedente il disfacimento di quella Federazione socialista delle Repubbliche sovietiche) – “Today, as one of the few living acquaintances of Lenin, he is a folk hero in Russia” (John BRYSON, *The World of Armand Hammer. Text and photographs. Introduction of Walter Cronkite. Designed by Will Hopkins and Ira Friedlander*. New York, Harry N. Abrams, Inc. Publishers, 1985, p. 97).

²⁴⁴ Un punto su cui Del Noce mette reiteratamente l’accento.

²⁴⁵ “Certo, gli eventi ristabilirono l’alleanza delle democrazie occidentali e dell’Unione sovietica; l’intermezzo 1939-1941 fu dimenticato. Io non lo dimenticai mai. Non che questo ‘colpo diplomatico’ abbia particolarmente rivelato la natura essenziale dello stalinismo: la collettivizzazione agraria e la grande purga ci insegnarono molto di più sull’argomento. Ma le mie

Una *trahison* spiegabile del resto per il terrore suscitato con la prosecuzione delle epurazioni ben dopo l'aprile '45, ma forse ancor più spiegabile sia con il timore di non pochi di non riuscire a far dimenticare antiche militanze *'vichyssoises'*, sia semplicemente per trarre vantaggi immediati nella finzione di un cambiamento di fronte cetuale (dall'egoismo capitalistico all'altruismo socialista).

Intellettuali che quindi non vollero vedere la politica repressiva, poliziesca in atto nell'Europa sottoposta al sopravvissuto totalitarismo sovietico, del quale questi ambienti medio-alto borghesi occidentali vedevano solo aspetti positivi (l'ordine interno, il minimo assicurato a tutti, la repressione dei retri *'reazionari'*). Intellettuali che peraltro restavano prudentemente nel *'vizioso'* e *'ingiusto'* Occidente, continuando a godersi rendite di posizione, alle quali dicevano che avrebbero rinunciato quando si fosse instaurato il nuovo ordine comunista (solo allora consegnando il frutto di antichi *'plu-svalori'* alla comunità)²⁴⁶.

Atteggiamento determinato peraltro non solo anche dal timore di una *Rivoluzione*, tanto meno di un'improbabile invasione militare, ma anche da un ossequio formale (ossia strumentale alla difesa di interessi cetuali), da una intenzione di mostrare accettazione dell'ideologia del comunismo sovietico anche nell'Europa continentale, configurandone i principi come necessari allo svecchiamento, al progresso dell'Occidente colpevole non solo di *'fascismo'*, ma forse ancor più di un idealismo e di un liberalismo astratti (strumentali al dominio di classe borghese).

Resterebbe da capire, in effetti, l'enorme spazio che questa cultura pseudo-libertaria e pseudo-popolare (o pseudo-democratica) stava acquisendo. Se borghesi acculturati più che semplici proletari analfabeti sembrava che a cuor leggero sottoscrivessero questa accettazione in Occidente di un futuro *nuovo ordine* sovietico, forse una motivazione non secondaria andrebbe vista anche in una sorta di *'epurazione'* auto-imposta, in una critica preventiva per evitare l'accusa di cripto-capitalismo. Un *auto da fé* vero e proprio, ma spontaneo, non immediatamente imposto, che esprimeva una conversione formale all'ideologia del totalitarismo democratico sovietico,

esitazioni a seguire sino in fondo la logica del mio pensiero scomparvero una volta per tutte, e lo 'stalinismo ortodosso' di Kojève (che non si manifestò più dopo il 1945) m'ispirò per qualche tempo un certo astio per la stessa filosofia" (R. ARON, *Memorie. 50 anni di riflessioni politiche*, cit., p. 161).

²⁴⁶ Fra gli altri, si ricorderà l'asserzione di Feltrinelli, un capitalista-comunista.

volendo dimenticare che anche quello era stato co-protagonista del triplice *monstruum* totalitario e per giunta uno dei nemici giurati delle ‘democrazie liberali’²⁴⁷.

Temperie ideologica per cui determinate personalità della cultura (appunto intellettuali di matrice borghese, certo non definibili come ‘proletari’) considerarono opportuno configurare il loro ruolo nella società post-bellica come ‘organico’ all’affermazione della nuova ideologia socialistico-libertaria. Una posizione sostanzialmente non socialista (ma nemmeno del tutto neo-marxista, per il declino del neo-marxismo verso la ‘società opulenta’²⁴⁸), non liberale (ma semmai liberista, e libertina nel suo presupposto individualistico-edonista).

Tali gli ambienti e le personalità che si dimostrano i più zelanti (a tratti zeloti), i più sensibili ad accettare senza obiezioni razionali qualsiasi schematismo e riduzione ideologica, recependola come qualcosa di evidente, oggettivo, indiscutibile. In Italia, tale nuova cultura borghese (dimenticati gli ardori bellicisti degli anni del consenso al fascismo) ora si presentava come ardentemente pacifista, umanitaria e perciò ‘anti-imperialista’, ‘anti-reazionaria’ (ed ‘anti-fascista’)²⁴⁹.

Una cultura che senza forzature apparenti faceva peraltro chiudere entrambi gli occhi sulla dittatura ideologica che dominava ormai su gran parte del continente orientale, euro-asiatico. Salotti borghesi ed illustri case editoriali divennero una sorta di diplomazia di rappresentanza del sistema sovietico in *partibus infidelium* dell’Europa nord-occidentale.

²⁴⁷ “Il comunismo, dopo il 1945, si confondeva con l’Unione Sovietica e più ancora con l’esercito sovietico. Ora questo esercito imponeva ai paesi che liberava un regime altrettanto dispotico di quello nazista. Gli stessi campi di concentramento ospitavano altri ‘criminali’, a volte gli stessi, poiché i democratici, i liberali subivano una sorte simile sotto Stalin e sotto Hitler” (*Ib.*, p. 93).

²⁴⁸ Termine già lì prospettato in positivo.

²⁴⁹ Del Noce chiarisce che se questo totalitarismo nazi-fascista rappresentasse “l’estrema resistenza del passato”, allora entrambi i due regimi di destra costituirebbero “la pienezza, attinta finalmente al suo stato puro, della società ‘chiusa’ o sacrale o statica [...], misurata [...] dall’idea del Logos come principio di repressione” (A. DEL NOCE, *L’avvenire del totalitarismo*, in: *Rassegna dell’Istituto accademico di Roma*, 1976, n. 6, p. 8). Nella prospettiva di queste surrettizie asserzioni – osserva Del Noce – tale *estrema resistenza del passato* sarebbe un contraccolpo, un estremo sussulto reazionario, ora da parte di singole ‘personalità autoritarie’, contro l’avanzata “della democrazia e della rivoluzione”, ora come risultante di un *antimodernismo* vissuto da nostalgici di una certa filosofia della storia ottocentesca (*Ib.*, l.c.).

Dal canto suo, pur insistendo su questo versante interpretativo della cesura con i valori tradizionali, in questa stessa prospettiva ideologica Del Noce scorgeva su di un altro versante un'ulteriore funzione corrosiva di qualsiasi nesso sostanziale con la tradizione. In quella parte dell'Occidente non direttamente coinvolto nella suddetta adesione ai regimi totalitari (ed all'onda di ritorno del marxismo 'rammodernato') si stava perpetrando la cesura con i precedenti valori, con la cultura, la mentalità ed il costume del passato²⁵⁰.

Qui le motivazioni erano diverse da quelle 'filo-marxiste', in quanto sostanzialmente determinate dai miraggi di una modernizzazione a torto confusa con la creazione di una *società opulenta* su scala planetaria. E qui poco importava che, alla lunga, tali miraggi si sarebbero rivelati appunto come mera apparenza di una *sostanziale comunità sociale universale* (a fronte della riduzione planetaria dell'intera umanità al consumismo o al pauperismo). Un'apparenza che celava anch'essa la costituzione di un *ordine nuovo*, qui però attuato non con caserme, scuole di partito, azione parlamentare, e tanto meno con una disciplina ideologica dell'ordine interno. Qui infatti si prospettava la partecipazione spontanea di tutti ad uno sviluppo economico-tecnologico, finalizzato alla produzione di beni di consumo di massa (anche se in realtà destinato prevalentemente alla fruizione oligarchica dei suoi proventi).

Alla fine però proprio questo *ordine nuovo planetario, capitalista-economicista-consumistico*, avrebbe determinato il *suicidio* delle speranze e delle ambizioni di un *ordine nuovo comunista*. Precisamente in consimile prospettiva, Del Noce insiste sulle ambiguità di un generico, surrettizio *j'accuse* anti-totalitario applicato solo al nazional-socialismo tedesco ed al fascismo italiano (artatamente identificati con la difesa ad oltranza, puramente reazionaria, del passato). La verità era ben diversa. E non riguardava solo i sistemi autoritari di destra, in quanto la natura distruttiva del fenomeno che va sotto il nome di totalitarismo è perfettamente individuabile anche in altre esperienze. Qui, Del Noce insisteva proprio sul fatto che l'influenza esercitata sulla società occidentale, nel secondo dopo-guerra, era espressione di un sapiente riaggiustamento dell'ideologia, tale da riuscire a coinvolgere nei suoi programmi anche l'*intelligentia borghese*, abbagliandola con il miraggio di elucubrazioni intellettualistiche e soprattutto con una diffusa, per quanto incoffessata, con-

²⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

vinzione della piena coincidenza fra libertà personale, consumismo individuale ed economia collettivista.

D'altra parte, lo stesso comunismo post-bellico era riuscito a far credere in questa possibile coincidenza anche perché il suo collettivismo (per quanto promesso, o paventato) era sempre stato in Occidente ben lungi dal configurarsi come imminente. Nel contempo, l'appagamento edonistico-consumista non era mai stato messo in discussione, ed anzi considerato imminente, da chi poteva credere alla coincidenza fra un nuovo ordine socialista ed un nuovo ordine economico planetario (nuovo nel senso che ceti borghesi progressisti avrebbero manifestato serio interesse per le condizioni di vita delle masse popolari).

In tal modo, per la convergenza di una sapiente combinazione di suggestioni consumistiche e di un'ideologia egalitaria, nel secondo dopoguerra il 'socialismo reale' era riuscito a trovare preziosi ausiliari nella parte prevalente dell'opinione europea. E non tanto per un ampliamento della sua potenza militare, quanto per il disorientamento, la demoralizzazione, la scarsità anche dell'indispensabile, tutti fattori risultanti da una guerra di sterminio, che aveva fiaccato gli animi, inaridito le speranze, disponendo tutti ad ogni transizione, ad ogni compromesso, anche nei confronti del materialismo collettivista, del determinismo economico, dell'estraneazione da ogni implicazione politica.

Sul fenomeno di tale subordinazione degli intellettuali ed in generale della cultura, Del Noce insiste particolarmente in riferimento alle influenze 'esterne' attive nel contesto italiano post-bellico. Quali erano infatti, *'germinalmente'*, i caratteri di questa *'nuova cultura'*? Sotto un certo aspetto marxisti, ma altresì post-marxisti, in quanto il marxismo stesso venne artatamente configurato, fatto rientrare *"nell'illuminismo come sua seconda forma, premessa alla radicalizzazione massima della coscienza illuministica"*²⁵¹. Né ci si fermò qui in questo *"curioso programma di un eclettismo di sinistra"*, in cui sarebbero poi confluiti *"marxismo, pragmatismo alla Dewey, esistenzialismo di sinistra"*, in una specie di *"unità mondiale tedesco-russa, angloamericana, francese"*²⁵².

In una tale congerie di suggestioni, *"questo pensiero d'oltralpe e d'oltre oceano veniva portato a constatare la provincialità, la chiusura e*

²⁵¹ DEL NOCE, *'Antifascismo' e 'Unità antifascista'*, cit., p. 301.

²⁵² *Ibidem*, pp. 301-302.

l'arretratezza del pensiero italiano"²⁵³. In seguito si sarebbero aggiunte a comporre questo 'eclettismo di sinistra' altre mode: sia una "psicanalisi arbitrariamente innalzata a concezione generale della vita"; sia "quel sociologismo che trae forza" – come ha perfettamente scritto Émile Zolla – "dalla scarsa conoscenza della storia del mondo moderno"; sia, "infine, lo strutturalismo"²⁵⁴.

Quale principale protagonista di questo processo di sradicamento della nostra cultura, Del Noce chiama in causa appunto una nuova tipologia di borghesia. Quella che – ben diversa dalla precedente, che aveva affermato i valori ideali di libertà e promosso un sistema effettivamente liberal-parlamentare²⁵⁵ – trovava ora conveniente (ai suoi fini egemonici e di conservazione del suo potere di cooptare i suoi nuovi membri) sfruttare il conciliatorismo, la cultura progressista, la stessa alleanza con il comunismo²⁵⁶.

E di questa alleanza a sua volta il *Partito comunista italiano* si era fatto promotore, consapevole che la dissoluzione degli antichi valori morali era l'unica via per subordinare le classi sociali dopo averle appunto demoralizzate, estraniare cioè rispetto alla cultura idealista, quella eticamente e religiosamente motivata²⁵⁷.

A ben vedere, comunque, qui Del Noce non chiama immediatamente in causa il comunismo sovietico, del quale – come infatti più avanti vedremo – riconosce invece la forte adesione ai valori della tradizione nazionale (oggettivamente presente, ancorché dopo il fallimento dell'alleanza stipulata fra Ribbentrop-Molotov). Questo significa che la demoralizzazione esterna, quella provocata nei Paesi occidentali, fra cui l'Italia, non corrisponde ad un intento

²⁵³ *Ibidem*, p. 302.

²⁵⁴ *Ibidem*, l. c.

²⁵⁵ "Sul fondamento di questa alleanza tra una cultura progressiva in quanto dissolutiva e una nuova borghesia consumistica e non puritana (proprio all'inverso della borghesia delle origini) si è formata una nuova classe di potere, intellettuale ed economica, che ora vuole conservarsi ed esercitare un diritto di cooptazione di membri sicuri, riconoscibili per un particolare linguaggio [...]" (*Ib.*, pp. 302-303).

²⁵⁶ "È chiaro che questa cultura non avrebbe fatto da sola molta strada [...]. Ma si incontrava con gli interessi di una borghesia nuova che avanza attraverso le rovine, e in cui a un'indubbia, e per sé positiva, carica vitale non corrispondeva una eguale formazione etica. Essa era divisa fra due paure, quella del comunismo e quella della rinascita di un cattolicesimo austero, o anzi di un'austerità qualsiasi" (*Ib.*, pp. 302-303).

²⁵⁷ "Per questo stesso carattere, tale cultura non poteva non interessare il favore del partito comunista, ben consapevole che una rivoluzione non può riuscire che in conseguenza di una dissoluzione della tradizione, previa alla rivoluzione stessa e operata da forze che questa di regola poi elimina, o almeno emargina, nel suo periodo ricostruttivo" (*Ib.*, p. 302).

dissolutore interno all'URSS, che appunto rimane fedele ad un fine nazionalistico di ordine e di salvaguardia dei suoi valori (dietro la facciata ideologica dell'internazionalismo).

La demoralizzazione rispetto agli antichi valori è provocata in Italia in una specifica *contaminatio* fra marxismo ed illuminismo. Secondo questa interpretazione delnociana, la peculiarità del comunismo italiano risulta dalla disponibilità ad allearsi con questo radicalismo di marca illuministica, quale carattere di quell'*intelligenza* borghese, quella intenzionata decisamente a determinare l'abbandono degli *antichi valori*. Qui, nel centro dell'Europa si attuava così il declino sia di ogni filosofia spiritualista ed idealista, sia dello stesso antico primato del fattore religioso. Soprattutto in Occidente, più che nell'Oriente sovietico, alla fine la *scienza politica* (e certo non nei termini di una sua restaurazione teorizzata da L. K. von Haller) doveva segnare l'obsolescenza della filosofia del diritto. Intanto: la *sociologia* subentrava alle dottrine politiche; il primato del *pragmatismo* e della *psicologia* sostituiva il primato della riflessione religiosa e filosofica; l'*economia politica* prendeva il posto dei *valori politici*.

Certo, non tutto l'Occidente liberal-parlamentare – contrariamente di quanto parrebbe convinto Del Noce – subì questa *Entwertung*, una simile svalorizzazione dei *valori politici* (sostituiti da nuovi 'valori individualistici', appunto quelli dall'edonismo, dall'eudemonismo, dall'assoluto egoismo, dell'insocialità, della disumanizzazione). Nondimeno, in una rilevante ed incisiva misura, è pur innegabile che un tale atteggiamento coinvolse l'opinione, i *media*, gli intellettuali non solo dell'Italia ma di molti dei Paesi occidentali.

E comunque, riguardo all'Italia degli anni post-bellici, effettivamente ha un fondamento l'accusa di Del Noce sull'enfasi assunta da certe case editrici, nel determinare il predominio assoluto che nella cultura universitaria e nella formazione dei ceti dirigenti ebbero sia le prospettive ideologiche materialiste-edoniste, sia l'ossimoro dell'egemonia fondata sull'egalitarismo naturale (a fronte del solo formale referente all'eguaglianza naturale)²⁵⁸.

Egalitarismo del tutto formale nelle sue evocazioni naturaliste, appunto in quanto configurato come meramente istintuale. Ma in

²⁵⁸ È quanto Del Noce rileva sui caratteri di quello che, dopo il 1945, si imponeva come il "*partito degli intellettuali*", assumendo i tratti del protagonista di una "*politica metapartitica della cultura*", ma che, "*di fatto, ha dominato in Italia, dal '50 almeno, in continuo crescendo, le case editrici e l'informazione*" (p. 300).

realtà si trattava di niente più di una mera dissimulazione a fini egemonici (un nuovo totalitarismo, anche se ormai non più in termini razzistici). E comunque era un *egalitarismo* sostanzialmente diverso, opposto e contrario ad un vero *eguagliamento politico* (tale se fondato sul nesso fra diritti e doveri, fra aspirazioni e capacità, fra aperture di credito e meriti reali).

Sotto una qualche angolazione critica indubbiamente la contraffazione dei '*valori etico-politici*' nel '*valore economico*' (come altro volto del *Welfare*) sembra non essere del tutto la risultante non voluta o non prevista dai protagonisti della seconda Guerra mondiale. Al contrario, per alcuni aspetti non secondari è proprio a questo tipo di analisi, di ricostruzione storico-ideologica che hanno fatto riferimento i fautori di un *recupero della Tradizione*, fra cui oltre a Del Noce, lo stesso Gadamer e Voegelin.

Siamo in effetti in presenza di una ricostruzione che, almeno per Del Noce, si può rivelare non esente da fraintesi, e talvolta da pericolosi errori di prospettiva. Ancorché non del tutto infondato doveva apparire ai loro occhi il quadro complessivo di cui abbiamo poc'anzi cercato di ridelineare una ricostruzione. In settori non secondari dell'opinione una tale taglio netto con tutto il passato avvenne effettivamente, ed in modo pericolosamente ambiguo.

Avvenne, e non solo nei confronti del surrettizio, inglobamento totalitario (nelle due dittature nazionalitarie) del tutto formale, strumentale e forzoso di ogni *Tradizione* e *Valore* nella loro ideologia.

Avvenne fra gli stessi Vincitori, e non solo accettando, più o meno opportunisticamente (interpretandolo ai propri fini egemonici di un illuminismo borghese a sfondo individualistico ed edonistico) l'*ordinovismo* ideologico politico, economico, sociale della terza dittatura (quella vincente, ossia quella comunista sovietica). Ma avvenne – appunto come mette in rilievo Del Noce – tramite una nuova borghesia economica, che quanto meno in Italia interpretò la rottura con gli antichi valori in maniera più radicale di quanto imponesse lo stesso comunismo sovietico (che non sembrava affatto intenzionato a rinunciare ai propri valori nazionali).

Questa borghesia comprese che alla radicale distruzione dell'ordine antico non poteva bastare l'ideologia sovietica dell'epoca in cui la Russia avevano sconfitto il nazismo. D'altro canto, Del Noce sente subito la necessità di chiarire che non tutta la borghesia era animata dallo stesso intento distruttivo. E – soprattutto – egli avverte che né i cattolici, né i socialisti erano su questa stessa linea di una radicale negazione di ogni valore etico-politico da parte dell'*intelligenza* borghese alleata con il comunismo.

Questa “nuova classe [...] non è egemonica, perché una notevole parte della classe politica resta ancora nella linea di De Gasperi e di Saragat, antitotalitaria e non antitradizionalista, e mai come oggi la distanza tra le due impostazioni era apparsa così chiara; tuttavia potente”²⁵⁹.

Va riconosciuto che in tale contesto, da parte sua, lo stesso Partito comunista italiano comprese “di non poter giungere al potere con le sue forze, o di poterlo gestire da solo”, per cui offerse “alla nuova classe [la borghesia economica post-bellica] la palma della conciliazione”²⁶⁰. Si trattava comunque di una profonda diversificazione rispetto alla precedente posizione del comunismo sovietico. Infatti, lasciando da parte i precedenti referenti internazionalistici marx-leninisti, la Russia, fra il 1941-45 (scioccata dal voltafaccia dell’alleato germanico) aveva reagito nel nome di *valori nazionali*, esaltando la mobilitazione generale contro l’invasore, riproponendo le figure di eroi nazionali (come quell’Aleksandr Nievski, protagonista dell’epopea contro i Cavalieri teutonici). Nei frangenti dell’invasione tedesca, l’URSS configurava un suo *ordine nuovo*, che ora riproponeva attraverso valori e simboli connessi alle tradizioni nazionali, il recupero dell’ordine antico, quello creato da Ivan il Terribile, da Pietro il Grande, oltretutto – adesso – da Stalin. Era ben più di quanto avesse voluto Lenin e Trotsky²⁶¹.

Qui – con una qualche forzatura cronologico-concettuale – Del Noce arriva ad attribuire alla *Rivoluzione bolscevica* un valore salvifico della tradizione nazionale russa. Una tradizione del tutto tradita ed abbandonata dallo stesso zarismo (che si era dimostrato ansioso, di allinearsi alla politica delle altre Potenze europee nel corso della prima Guerra mondiale)²⁶².

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 303.

²⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

²⁶¹ ID., *Le responsabilità della cultura di fronte al progresso del comunismo*, in: *L’Europa*, III (1969), n. 14 (5 aprile), ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione...*, cit., p. 11. A proposito dei sentimenti nazionali nell’URSS – riemersi in Russia dopo l’attacco hitleriano – Del Noce parla di un mai completamente soppresso *patriottismo russo*: “Vi è una continuità messianica russa che va dal mito di ‘Mosca, terza Roma’” – formulato dal monaco Filoteo di Pskov, nel XV secolo – “alla Terza Internazionale”, come dimostra il fatto che “il comunismo poté riuscire in Russia perché saldò l’idea della rivoluzione mondiale marxista a quella della missione liberatrice della Russia nei riguardi di un occidente ormai corrotto [...]” (ID., *Il Vaticano e la Russia*, in: *L’Europa*, VII (1973), nn. 8-9 (15-31 maggio), ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione...*, cit., p. 485).

²⁶² “Lo zarismo non cadde perché autocratico, dispotico, ecc., ma perché, con la partecipazione alla prima guerra mondiale a fianco dell’Intesa e con l’accettazione implicita della sua impostazione ideologica, rinunciava a tale idea della ‘missione liberatrice’. Si può dire quindi,

Peraltro, Del Noce – sin dal saggio intitolato *Le responsabilità della cultura di fronte ai progressi del comunismo* (del 1969, riproposto poi alle stampa nel 1975) – venne precisando che, nel contesto della politica interna ai singoli Stati europei, la concretizzazione di una cesura radicale con il passato (non solo con gli antichi valori ideali, liberali e nazionalitari, ma – *tout-court* – con ogni valore morale) non poteva essere attribuita solo e principalmente al comunismo sovietico. Per giungere a tanto c'era voluta un'ideologia specifica per i singoli ambiti culturali dell'Europa occidentale. C'era voluta un'ideologia sul tipo dell'antico illuminismo, anch'essa, cioè, caratterizzata "come disposizione a dichiarare la frattura con le strutture tradizionali, e a criticarle inesorabilmente dal punto di vista etico, politico e sociale"²⁶³.

A questa funzione dissolutrice si confaceva (meglio della monolitica, severa, bellicosa-antagonistica ideologia sovietica) una più accattivante versione dell'ottimismo, dell'umanitarismo ed universalismo, quale appunto quella di matrice neo-illuminista. In quanto tale, si trattava di una versione aggiornata, opportunamente combinata con altre ideologie affini (nel senso che anch'esse, sotto diverse angolature, erano intese al rifiuto radicale del passato, alla dissoluzione delle tradizioni, alla totale emancipazione da quelle che consideravano costrizioni morali e politiche).

Un neo-illuminismo che dunque non era più quello del XVIII secolo (che criticava le "superstizioni del passato, ma in nome di una ragione comune a tutti gli uomini", ossia sulla linea speculativa che da Locke conduceva a Kant)²⁶⁴. L'inattuale, ideologico recupero di alcune tematiche illuministe nel secondo dopo-guerra avviene nel segno di un atteggiamento inteso a ad aprirsi e combinarsi con ogni posizione nettamente avversa alla continuità tradizionale. Atteggiamento dissolutore di qualsiasi referente alla razionalità o a valori morali, disposto dunque a sfruttare ogni nuova pulsione liberatoria sul piano dell'istintualità immediata, della spontaneità di pulsioni edonistiche e persino erotiche.

senza alcuna intenzione polemica, che l'opera di Lenin salvò l'idea della missione storica della Russia, dopo che lo zarismo si era dimostrato inadeguato a mantenerla. L'enormità delle stragi staliniane non provocò cedimenti davanti a un'offensiva che pur costò alla Russia perdite molto maggiori di quelle subite nella prima guerra mondiale, perché Stalin seppe mantenere l'accordo con la causa nazionale" (Ib., l. c.).

²⁶³ ID., *Le responsabilità della cultura di fronte al progresso del comunismo*, cit., p. 13.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 17.

Atteggiamento che dapprima, sin dal XVIII secolo, univa il naturalismo materialista di Lamettrie [formula democratizzata dell'aristocratico De La Mettrie] al 'sessismo' (ma aristocratico, anch'esso) del marchese De Sade²⁶⁵, per ora congiungersi ai più recenti sommovimenti contestatori della morale sessuale, divulgata fra le masse ad opera sia di Wilhelm Reich, e soprattutto del neo-marxismo di Marcuse. Lo scopo finale era del resto quello di smantellare anzitutto la Chiesa²⁶⁶. E, non ultimo, si voleva determinare ideologicamente l'obsolescenza degli stessi ambienti e degli uomini di cultura che in qualche misura rimanessero legati anche agli antichi valori laicali. Qui la motivazione era in particolare quella del liberale Benedetto Croce, la cui filosofia "era l'unica, nel mondo, che si fosse formata avendo a suo avversario essenziale il marxismo"²⁶⁷, mentre nessun altro schieramento culturale, filosofico o religioso, era riuscito a contrastare efficacemente fascismo e nazismo²⁶⁸.

Su questa linea – dirà, in anni più lontani, Del Noce – entrambe le guerre mondiali, e in particolare la seconda, avevano cancellato tutta l'eredità dell'Europa medievale. Conclusione su cui Del Noce ritorna più volte, come già qui possiamo vedere in due luoghi significativi. Nel primo, dove cioè stabilisce un nesso fra i valori cristiani, le istituzioni politiche dell'età carolingia e la post-bellica creazione europea di De Gasperi e Schuman²⁶⁹. Nel secondo, di alcuni anni dopo (del 1975), Del Noce ripete il concetto di un'Europa carolingia (peraltro senza alcuna altra precisazione sull'attualizzazione di quei valori politico-religiosi e di quelle istituzioni)²⁷⁰. Qui la difesa dall'accusa di voler ritornare al medioevo è argomentata da Del

²⁶⁵ *Ibidem*, l. c.

²⁶⁶ "La guerra e l'occupazione nazista erano avvenute e l'Europa non aveva saputo liberarsi da sola. Facilissimo si presentava dunque il passaggio a una veduta del tutto diversa. Nelle fiamme delle città italiane e tedesche si era pure consunto l'orgoglio della vecchia Europa; non c'era stata soltanto la fine del 'romanticismo morboso', ma del 'romanticismo' come atteggiamento di 'continuità con la tradizione'" (*Ib.*, p. 13).

²⁶⁷ "Un esempio facile a documentare questo passaggio, il progressivo abbandono della cultura crociana per la disposizione illuministica in coloro che provengono dall'azionismo" (*Ib.*, l. c.).

²⁶⁸ "L'eliminazione delle radici dei fascismi non poteva non attingere quelle forme di cultura che, pur essendo loro rigorosamente avverse, non avevano saputo assumere nel loro riguardo altro atteggiamento di quello della condanna morale" (*Ib.*, l. c.).

²⁶⁹ *ID.*, 'Repubblica della cultura' e realtà della politica, in: *L'Europa* [1971], V, n. 17 [15 novembre], ora in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 382).

²⁷⁰ "[...] Ciò che l'individuo è l'essere stata impostata sin dall'inizio come guerra-rivoluzione, contro quel che rimaneva in Europa di 'medioevo' [:] le vestigia del sacro Romano Impero e la Chiesa cattolica" (*ID.*, *Autorità* [1975], il testo è riportato in: *Autorità* [1993, p. 524]).

Noce sulla base della perennità degli ideali cristiani, che entrambi questi due statisti avevano avuto pieno diritto di evocare, quale “*tradizione dell’Europa unita*”, che ebbe il suo inizio come “*regnum christianitatis preparato dall’opera di Carlo Magno*”²⁷¹.

²⁷¹ *Ibidem*, l. c.

Capitolo II

La sociologia testimone di un'ottimistica prospettiva di progresso sociale in termini economico-tecnologici

Dopo la tragica vicenda della seconda Guerra mondiale, che aveva assunto la tonalità dell'antica contrapposizione gnostica (fra due mondi in insanabile e quasi metafisica contrapposizione), poté sembrare che la sconfitta di due delle tre moderne configurazioni della tirannia (il totalitarismo nazionalsocialista tedesco ed il fascismo italiano) segnasse il definitivo tramonto di quei *valori tradizionali* ai quali quei due regimi si erano riferiti peraltro in maniera sostanzialmente arbitraria se non del tutto surrettizia e strumentale.

In effetti, fraintendendone e travisandone la *sostanza*, fascismo e nazionalsocialismo avevano preteso di identificare parte di questi antichi valori nelle nuove e più moderne *forme* di una mobilitazione totalitaria, configurandone la realizzazione in una contrapposizione insanabile e mortale con ideologie materialiste e sistemi fondati sul primato del fine economico.

Alla sconfitta militare di questi due totalitarismi doveva seguire il debellamento della loro stessa ideologia, ciò che appunto implicò anche il coinvolgimento in essa anche di fondamentali valori tradizionali da questa surrettiziamente inglobati. E del resto allora agli spiriti meno attenti (o più superficiali o più prevenuti) questi valori si configuravano comunque come qualcosa quanto meno di obsoleto, di improponibile, di inattuale, se non addirittura di incompatibile o di ostacolo alla ripresa del progresso della civilizzazione.

Secondo Del Noce, siffatta svalutazione (a sua volta infondata e surrettizia, non meno dell'assenza di un fondamento genuinamente tradizionale nelle due ideologie totalitarie) legittima il convincimento che in qualche misura non irrilevante nella seconda Guerra mondiale si sia riproposta una mentalità dicotomica, che potremmo definire riduttiva, manichea, ed appunto gnostica (per questa recisa contrapposizione di due mondi considerati in un insanabile conflitto di valori).

Dunque questo è il contrasto insanabile (fra un mondo 'tradizionale' ed il mondo 'moderno') che caratterizza nel secondo dopoguerra la prospettiva di un modello di vita superiore, integralmente estraneo ed incompatibile con quello vigente prima dei due totali-

tarismi (anche questo, pertanto, da negare radicalmente). In questi termini si staglia quello che Del Noce considera un persistente gnosticismo ideologico-culturale, non estinto con la scomparsa dei due suddetti totalitarismi e con le loro surrettizie contaminazioni fra ordine antico ed ordine nuovo.

In tale atteggiamento da parte di questa ideologia del vincitore si avverte l'intenzione di gettare un *cono d'ombra* sui fatti e le ideologie a confronto prima e dopo il conflitto militare. Non ultimo nella precisa intenzionalità di nascondere la funzione meramente distruttiva della tradizione sia da parte dell'ancora pienamente vigente totalitarismo marxista-sovietico, sia da parte della stessa "*società opulenta*". Quest'ultima, proprio sulle rovine della guerra, si stava sviluppando come mera apparenza di una comunità sociale, in realtà luogo di finalità esclusive, di fruizione oligarchica dei suoi proventi, di appropriazione (individuale-cetuale) dei risultati dello sviluppo tecnologico (formalmente finalizzato alla produzione di beni di consumo di massa)²⁷².

In questa prospettiva, proprio Del Noce insisteva sulle ambiguità del termine totalitarismo applicato solo al nazionalsocialismo ed al fascismo, poiché identificando in questi due regimi la difesa ad oltranza, puramente reazionaria, del passato, si era arrivati a travisare completamente il significato della tradizione occidentale. Secondo gli assertori che il totalitarismo rappresentasse "*l'estrema resistenza del passato*", entrambi i due regimi di destra costituivano "*la pienezza, attinta finalmente al suo stato puro, della società 'chiusa' o sacrale o statica*" (misurata dall'idea "*del Logos come principio di repressione*")²⁷³.

Dunque il totalitarismo sarebbe un contraccolpo, un estremo sussulto reazionario, da parte delle 'personalità autoritarie', contro l'avanzata "*della democrazia e della rivoluzione*"²⁷⁴. Quindi la sua radice sarebbe nell'atteggiamento decisamente antimoderno di una certa filosofia della storia ottocentesca, ed il suo compimento nei sistemi autoritari di destra²⁷⁵.

In realtà, la natura meramente distruttiva del totalitarismo è per Del Noce perfettamente percepibile solo se si amplia lo sguardo, ossia

²⁷² A. DEL NOCE, *L'avvenire del totalitarismo*, in: *Rassegna dell'Istituto accademico di Roma*, 1976, n. 6, p. 8.

²⁷³ *Ibidem*, l. c.

²⁷⁴ *Ibidem*, l. c.

²⁷⁵ *Ibidem*, l. c.

non solo a coinvolgere anche *l'altro* totalitarismo (quello sovietico, che ha perfezionato la sua vittoria militare con il pieno successo di quella ideologica, nel senso di esser riuscito a fissare negli altri due ogni responsabilità storica e persino la personificazione del *Male assoluto*). Va infatti considerata totalitaria anche la nuova ideologia che (nel primato del fine economico) segna, a sua volta, il suicidio della *Rivoluzione comunista*, della pretesa di essere categoria unica della politica nella storia, riducendola invece alla funzione strumentale-veicolare per instaurare il primato dell'economia borghese.

Tutta questa interpretazione delnociana potrebbe risultare paradossale se non fosse confermata dal modo con cui in alcune punte estreme della cultura occidentale venne vissuto il superamento della tragica condizione esistenziale, psicologica e materiale dell'Occidente all'inizio del secondo dopoguerra.

In realtà, particolarmente oltre-Atlantico, ed in ambienti del resto autorevoli (come il *Bureau of Applied Social Research* della *Columbia University*, ed il *Center for International Studies*, presso il *Massachusetts Institute of Technology*), prese corpo una prospettiva soverchiamente ottimistica nei suoi accenti di radicale e totale rinnovamento economico, sociologico e culturale. Anche qui un *ordine nuovo* si delineava sul cielo dell'ottimismo, con l'avvento di quella che venne definita la *società del benessere*, appagata da un diffuso consumismo, attraverso i modelli veicolati da *media* come il cinema e la radio, privilegiati nell'ottica dei modernizzatori per la loro immediatezza anche su popolazioni semi-illetterate.

In questo contesto, nell'Occidente democratico si affermava alla fine degli anni Cinquanta un modo erroneo di raffrontarsi con il passato, in un progressismo in movimento verso due versanti diversi ma omologhi nei loro effetti di 'traviamenti' e 'divertimenti'. Per un verso antinomici nella loro codificazione in *categorie uniche* in una radicale contrapposizione fra 'tradizionalismo' e 'modernizzazione': il primo, rappresentato come integralmente negativo, quindi da combattere e superare, a fronte di una 'modernizzazione' intesa tutta al positivo, come 'sviluppo' di una cultura scientifico-razionalistica (quale sfondo ideologico di un *welfare* sempre più tecnologico-economico-consumista).

In effetti, nel suddetto contesto ideologico-polemico, una tale cultura – presentata in positivo, come radicalmente antinomica rispetto al 'tradizionalismo' (che, inteso come 'categoria unica', coinvolgeva nella totale svalutazione ogni tradizione) – si consolidava nell'ambito meramente materiale, se non esclusivamente in una prospettiva 'eudemonistica' di felicità, di appagamento materiale.

Una visione culturale che del resto – dopo le privazioni della guerra mondiale – in diverse parti del mondo occidentale si rafforzava per l'accrescimento del desiderio di beni di consumo, sul modello dello *standard* di vita dei ceti medi nord-americani (allora configurato come mèta da raggiungere, come strumento di modernizzazione e di definitivo superamento della dimensione di vita tradizionale, e questa identificata con una condizione di arretratezza e di miseria).

È pur vero che una tale dicotomia fra 'tradizione' e 'modernizzazione' venne 'sociologicamente' argomentata dove queste due *categorie uniche* risultavano più nettamente contrapposte, applicandone cioè la considerazione ad un contesto che, come quello del Medio oriente (nei sei Stati allora presi in considerazione: Turchia, Libano, Egitto, Siria, Giordania ed Iran) sembrava in qualche modo avviato ad imitare l'Occidente. Lì, indubbiamente, più che in Occidente, si legittimava l'urgenza di un intervento modernizzatore, considerato necessario a popolazioni poco alfabetizzate, che pertanto richiedevano l'impiego di strumenti efficaci nello 'smuovere' l'animo collettivo, attraverso anzitutto la diffusione delle immagini del modello occidentale grazie appunto al cinema ed alla radio (allora la televisione non era ancora diffusa localmente).

Ma altrettanto innegabile è che una simile prospettiva di intervento, attentamente esaminata attraverso un lavoro di rilevamento statistico nei sei paesi di quell'area, ed oggetto di una pubblicazione da parte del sociologo Daniel Lerner, venne duramente criticata da personalità come David Riesman con toni ed argomenti con cui possiamo concordare ancor oggi²⁷⁶.

Vi si denunciava infatti una prospettiva sintomatica di una vera e propria contrapposizione manichea fra 'tradizione' e 'modernità', una dicotomia interpretativa che Riesman indicava non solo nel Nord-America, ma in tutto l'Occidente, testimonianza di un fraintendimento dei fondamenti etici della cultura (alla confutazione del quale Augusto Del Noce dedicò poi tanta parte delle sue penetranti analisi dei mali da cui è afflitta ancor ora la società occidentale).

Fraintesi i cui errori e le funeste conseguenze si riverberarono anche su quel Terzo mondo che nel secondo dopoguerra con una qualche ottimistica presunzione si pensava di poter guidare senza

²⁷⁶ Daniel LERNER, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. With the collaboration of Lucille W. Pevsner, and an introduction by David Riesman.* Glencoe, The Free Press, [second printing], 1962.

resistenze e senza traumi verso la modernizzazione e la democrazia. E si trattava di una modernizzazione intesa appunto riduttivamente, come una razionalizzazione scientifica, economico-consumistica, della cultura di quei Paesi, configurandola anzitutto come incompatibile con i loro valori tradizionali, la loro cultura e la loro religione.

Pertanto, in una ricostruzione della fase genetica di questa fraintesa modernizzazione, ricerche come *The Passing of Traditional Society* finiscono loro malgrado per porre in evidenza il significato di una codificazione di tale "basic concept of modernization", ritenuta esperibile attraverso l'analisi statistica di quello che viene definito il "behavioural system" delle popolazioni coinvolte in un processo di transizione dai modi di vita tradizionali²⁷⁷. Una transizione del resto scandita attraverso i tempi lunghi (non *short-run*, bensì *long-run*), che per quanto riconosciuta come non come uniforme in ogni popolazione, comunque viene esplicitamente definita come una salutare "subversion of ancient ways"²⁷⁸.

Sui modi di tale passaggio dall'antico al nuovo, inteso come benefica sovversione dei comportamenti tradizionali, l'analisi sociologica in questione non mostra di sottilizzare più del necessario tra la via riformista e quella rivoluzionaria. Ad esempio viene lodata la Turchia della dittatura di Atatürk, come modello di una riuscita modernizzazione radicale ("*The interwar decades had given Atatürk a headstart, which he used with superb skill, to achieve an orderly process of social change*")²⁷⁹. E per le restanti parti dell'area in cui gli intervistatori del *Bureau* avevano operato un anno prima, lo stesso autore precisa che si poterono constatare nel 1950 molte sovversioni violente, intese comunque come aspetti di una ricerca e ricostituzione di nuove élites²⁸⁰.

Riguardo poi all'identificazione dei criteri di verifica degli effetti della modernizzazione, se ne sottolineavano le risultanze di tipo socio-economico, accertate attraverso i parametri relativi alla mobilità sociale, alla diffusione dei *media*, alle differenze di età e di sesso, ai fattori psicologici, all'impatto di ideologie rivoluzionarie e tecniche di propaganda²⁸¹.

²⁷⁷ D. LERNER, *Preface*, in: *Ib.*, p. viii.

²⁷⁸ *Ibidem*, l. c.

²⁷⁹ *Ibidem*, l. c.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. viii-ix.

²⁸¹ *Ibidem*, p. ix.

Del resto sintomatica dell'ottica riduttivistica della modernità al benessere consumistico da parte di Lerner è la parabola argomentata nei termini di un confronto – a suo dire emblematico – fra le due figure del “droghiere” e del “capo”, in un villaggio della Turchia (*The Grocer and the Chief: A Parable*). Malgrado che quest'ultimo, il ‘capo’, si sia già avviato sulla via della modernizzazione (in quanto convinto seguace di Atatürk e delle nuove idee attraverso l'introduzione di una radio nel villaggio) –, tuttavia è il ‘droghiere’ colui che si dimostra più avanzato verso gli *standards* di vita occidentali. È lui che, guardando i *films* occidentali, non si limita a vedere combattimenti e fucilate, ma vi scorge un modello di vita quotidiana apprezzabile e dunque da imitare. Attraverso i *movies* americani, il ‘droghiere’ percorre la ‘grande’ via verso il più vasto mondo dei suoi sogni. In uno di questi *film* ha visto come dovrebbe essere una vera drogheria, con le mura coperte da cima a fondo e per tutta la loro ampiezza di scaffali di ferro, su cui sta una miriade di scatolette tonde, pulite e tutte con la stessa etichetta, come soldati in parata²⁸².

Ritornando anni dopo in quel villaggio, l'intervistatore-sociologo andò a trovare il ‘droghiere’ e vide che aveva davvero ristrutturato il suo negozio su quel modello cinematografico. Fra l'altro, rispetto alla sua visita precedente, il sociologo notava che invece dell'unica antenna radio del ‘capo’ del villaggio ora ve ne erano una settantina²⁸³. Questo confortò l'impressione del sociologo che con le rinnovate interviste e l'ascolto delle discussioni politiche nel caffè del villaggio si stava determinando un pieno avvio di quella popolazione verso la modernizzazione, contestualmente nei modi di vita e nelle idee politiche. “*The villagers have learned the basic lesson of democratic politics, – I wrote on my notebook*”²⁸⁴.

Ad opposte conclusioni giunge comunque in quegli stessi frangenti culturali del primo dopoguerra un autore come Riesman, il quale sottolinea le risultanze più drammatiche di una ricerca su questa pretesa occidentalizzazione del medio oriente. Risultanze inquietanti, sugli effetti del processo accelerato che (appunto at-

²⁸² “*For the Grocer, movies were more than a homily on familiar themes. They were his avenue to the wider world of his dreams. It was in a movie that he had first glimpsed what a real grocery store could be like – with walls made of iron sheets [shelves?], top to floor and side to side, and on them standing myriads of round boxes, clean and all the same dressed, like soldiers in a great parade*” (*Ib.*, pp. 27-28).

²⁸³ *Ibidem*, pp. 39-40.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 41.

traverso i *media*) ha affascinato e trascinato le popolazioni medio-orientali verso il sostanziale abbandono e collasso del modello di vita tradizionale, per effetto delle innovazioni dovute prevalentemente al commercio, all'industrialismo e superficialmente ad un migliore grado di istruzione²⁸⁵.

Del resto, Riesman precisa che si tratta di un processo che prima ancora che innescarsi nel Medio Oriente era stato prodotto ed affermato negli stessi Stati Uniti, da dove poi i *mass media* si sono diffusi sulla scena mondiale, veicolando al loro seguito imitativo il desiderio crescente di beni di consumo di massa, prodotti in serie, che hanno alterato l'immagine delle cose desiderate, artatamente configurandole al di là di qualsiasi limite delle abitudini tradizionali²⁸⁶.

Tuttavia, se negli ultimi decenni la ricerca di beni durevoli (sin lì beni come radio, frigoriferi, biciclette, denaro liquido) aveva grandemente ridotto la tradizionale penuria dei ceti impoveriti e portato anzi uomini e donne nella sfera dei desideri, innescando un processo di ampliamento dei bisogni, di aggregazione di nuove opinioni e quindi di nuova consapevolezza e desiderio di partecipazione politica – , d'altro canto, almeno nell'area del Medio Oriente, si era anche accresciuto il numero degli *pseudo-partecipanti*, degli esclusi dal godimento di questi desideri innescati dalla modernizzazione.

Tutto questo a motivo della vera e propria esplosione dell'incremento demografico, ancor più accresciuta dalle misure sanitarie²⁸⁷. Un tale divario fra aumento dei desideri e possibilità di appagarli si era poi aggravato a causa appunto della diffusione dei nuovi *media*. Come il tasso di natalità aveva superato in velocità quello di mortalità, così le nuove opinioni ed i nuovi desideri avevano travolto le effettive possibilità di appagarli (*"As births have outrun deaths, so have opinions outrun opportunities"*)²⁸⁸.

Da questo divario è poi emersa la problematicità di valutare se prevalga esclusivamente una nuova categoria sociale, quella dei *transitionals* (di coloro cioè che ricevendo una pur relativa istruzio-

²⁸⁵ D. RIESMAN, *Introduction*, in: *Ib.*, p. 4. "[...] *The pace of change has been immensely accelerated by the coming of mass media – radio and movies – which do not require the arduous steps of literacy[...]*" (*Ib.*, l.c.).

²⁸⁶ "[...] *These media have come on the world stage along with many mass-produced consumer goods which have altered the imagery of ambition out of all keeping with traditional limits*" (*Ib.*, l.c.).

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 4-5

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 5.

ne dai nuovi *media* non sono più legati alla tradizione ed anzi ne prefigurano la fine avviandosi verso la piena modernizzazione)²⁸⁹. Si tratterebbe del primato dei *transitionals* su altre due categorie, quella degli *analfabeti* (considerati *traditionals*) e quella degli *accolturati* (ma ancora *pre-literate*). I *transitionals* sarebbero potenzialmente i nuovi *leaders* politici, sostanzialmente nazionalisti e comunque rivoluzionari più che tradizionalisti.

Ma – continua Riesman – l'esame del fenomeno ci fa vedere che la massa della popolazione resta costituita da *analfabeti traditionals*, che – inaccolturati rispetto ai modelli occidentali (modelli che alla fine qui non hanno gran voce) – parlano ancora troppo residualmente con la voce della tradizione, resistendo alla modernizzazione non meno degli accolturati (i *pre-literate*).

Il risultato è una passività di entrambe le categorie (inevitabilmente stabilizzate sul versante tradizionale), che – indifferenti se non esplicitamente avversi alla modernizzazione – inevitabilmente si adeguano alle iniziative dei nuovi *leaders* politici, che peraltro dimostrano di intendere la modernizzazione non in senso occidentalistico, bensì nazionalistico e rivoluzionario²⁹⁰.

In realtà si avverte qui come il processo di modernizzazione (attraverso i *media* come il cinema e la radio) verso i modelli consumistici occidentali non esaurisca tutto quanto il problema di un sostanziale progresso di quelle popolazioni, che implicherebbe l'applicazione anche lì di quelle che sono state delle vere e proprie *invenzioni istituzionali* occidentali, come ad esempio il federalismo o le garanzie giuridiche per i diritti delle minoranze. Strumenti, questi, che negli Stati Uniti si sono rivelati efficaci nel prevenire ed impedire il fanatismo religioso, ma che si dimostrano del tutto inadeguati dove blocchi etnici o sette religiose (in maniera nuova armati di *slogans* e dotati di possibilità offensive) lottano per stabilire la loro identità e difendere i loro confini²⁹¹.

Pertanto, mentre si può prefigurare la modernizzazione come la *fine della tradizione* nell'area medio orientale, resta arduo credere che questo sia l'inizio di una fase di illuminazione politico-istituzionale sul modello occidentale (“[...] *Thus, while we can prefigure the end of tradition, it is hard to envisage the beginning of enlightenment*”)²⁹².

²⁸⁹ *Ibidem*, l. c.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 6.

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 6-7.

²⁹² *Ibidem*, p. 7.

E per traslato (da quegli anni Cinquanta del XX secolo, alla situazione del nostro inizio del XXI), potremmo dire, sulla base di quei primi errori di interpretazione del cambiamento, che il discutibile fine di distruggere quella tradizione (che sembrava del tutto e solo arretrata, mentre era soltanto diversa da quelle occidentali) non poteva affatto garantire il risultato di una modernizzazione nel senso di un progresso inteso nei nostri termini culturali ed istituzionali.

E tanto meno poteva esserlo in quanto tale modernizzazione venne perseguita con il semplice strumento di innescare bisogni di consumo fattizi, senza curarsi dell'impatto negativo che la loro più che certa finale insoddisfazione avrebbe finito per determinare, esponendo le popolazioni sulla via della transizione dall'antico al nuovo verso una reazione difensiva della propria identità culturale.

Questo è quanto di fatto è poi accaduto con il divampare integralistico-nazionalistico di quella reazione anti-occidentale all'alba del nostro secondo millennio, con l'imprevista, imponderata adesione ad altri modelli ideologici, in un ritorno difensivo-integralistico riferito (a torto o a ragione) ai loro antichi valori (e questi da riproporre con una *Rivoluzione motivata dal fine etico-religioso di recuperare la tradizione*).

Un'indagine di tipo statistico-sociologico come quella rielaborata da Lerner, nel decennio negli anni 1949-58, nel contesto delle finalità del *Massachussets Institute of Technology*, giustifica dunque pienamente le perplessità di Riesman sulle risultanze di una modernizzazione consumistica che, lungi dall'innescare una fase di cultura illuministica, avrebbe sortito il risultato di un esplosivo risveglio di nazionalismo. Si tratta di un processo iniziato in Pakistan, dove appunto un simile "*explosive awakening of nationalism*" provocò già allora un milione di morti e milioni di senza casa²⁹³.

Del resto, come si sarebbe potuta realizzare in un'area estranea alla cultura occidentale una modernità ambigualmente identificata ora con lo sviluppo di bisogni consumistici, artatamente suscitati dai modelli occidentali trasmessi dai *media* per i *pre-acculturati* (i "*pre-literate*"), ora con un preteso 'illuminismo' (pretestuale, nel senso che alla fine faceva anch'esso capo ad una tradizione estranea a quel contesto orientale)?

Come introdurre una consimile 'modernità' senza tener conto anzitutto del divario fra crescita demografica esponenziale e diffi-

²⁹³ *Ibidem*, p. 6.

coltà di industrializzare queste regioni? E per giunta sottovalutando il fatto che della 'modernità occidentale' la parte dei *transitional*s di tali popolazioni, le *élites* più progredite sulla via della civiltà scientifico-tecnologica, sembravano sin da allora interessate solo ad avere aerei a reazione ed impianti siderurgici, piuttosto che realizzare modelli istituzionali occidentali (inevitabilmente in contrasto con la 'tradizione islamica' che più tardi queste stesse *élites* avrebbero veicolato in una *Rivoluzione nazionalista*)²⁹⁴.

E poi, sino a che punto una tale indagine statistico-sociologica sull'area culturale in questione affrontava davvero il diverso impatto della modernizzazione in alcuni di quei Paesi? Intanto, considerando i sei Stati suddetti (Turchia, Libano, Egitto, Siria, Giordania ed Iran), non si tennero affatto nel debito conto le differenze fra i due più moderni rispetto agli altri più arretrati. In Turchia il *putsch* e la dittatura di Atatürk spianarono la via all'avvento dei nuovi *media*, con effetti non solo positivi ma anche negativi, non ultimo verso una dittatura anziché verso il modello parlamentare occidentale. Invece nel Libano vi erano pur antiche tradizioni commerciali, un pluralismo religioso che includeva i cristiani, in un residuale legame con la cultura francese, di contro in presenza di un'opposizione capace di fronteggiare il governo (persino con l'assassinio)²⁹⁵.

Qui dunque non ci si sarebbe dovuto attendere che la suddetta prospettiva di modernizzazione venisse recepita come una salutare contrapposizione bipolare fra 'cultura illuminista' ed atavica 'arretratezza'. Più probabilmente questa 'modernità' vi si configurava come un'interferenza economico-edonistica, destabilizzante un autoctono equilibrio fra passato e presente, e quindi fattore tale da impedire una meno drastica convivenza fra tradizione e progresso.

Fra l'altro, Riesman giustamente rilevava come Lerner non considerasse affatto il ruolo di protagonista che nell'area svolgeva Israele, dove nelle campagne i coloni di origine europea dimostravano la stessa condiscendenza verso gli arabi che i nord-americani palesarono per gli indiani. Frattanto, nelle città, un moderno nazionalismo (irredentista nei suoi atteggiamenti) si combinava con una superiorità tecnocratica, con tracce di un'ideologia semi-socialista, specifica di un misticismo arcaico ("[...] *a modern urban irredentist na-*

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 7.

²⁹⁵ *Ibidem*, pp. 8-9.

tionalism combines technocratic superiority with traces of quasi-socialist, folk-society mystique”)²⁹⁶.

Quale dei due atteggiamenti poteva alla fine prevalere sia all'interno che nei confronti dell'esterno di questo paese di cultura europeo-occidentale? E come si poteva combinare con il suo forte richiamo alla tradizione l'ipotizzata modernizzazione di impronta nord-americana, intesa come transizione irreversibile dai valori e dai modi di vita tradizionali al primato dell'economia, della tecnologia e dei consumi di massa?

E se non è credibile che in Israele si fosse intenzionati ad abbandonare i referenti alla tradizione in nome del consumismo, perché auspicare che lo facessero i Paesi arabi? Come potrebbero in questa trovare uno stimolo a diventare *transitionals*, con una radicale ed irreversibile rinuncia al loro stato di *traditional*s?

Sotto questo profilo, Riesman sottolineava che alla fine nella ricerca di Lerner il ruolo di Israele nei confronti dell'area medio orientale sarebbe imponderatamente ridotto a quello di uno dei maggiori simboli (ma meglio diremmo sintomi) di una sorta di (sia pure non richiesto da Israele) auto-sradicamento ed auto-sconfitta da parte della cultura tradizionale del mondo islamico²⁹⁷.

Dunque, qui la dicotomia 'modernizzazione-tradizione' farebbe da velo alla vera contrapposizione, fra diverse tradizioni. E – per traslato – fra diversi valori etico-politici aggreganti, prima ancora che fra diverse finalità ed egoismi economici. Inoltre, anche la modernizzazione attraverso i *media* non aveva avuto ovunque nell'area lo stesso impatto. I beduini della Giordania considerano la radio come la voce del demonio che parla da città corrotte ed effeminate, mentre in Iran la nuova *leadership* politica sfrutta la cultura secolare in tutt'altra direzione (“*to serve tradition*”) anziché nel senso della modernizzazione auspicata dagli occidentali²⁹⁸.

Questo quadro parrebbe dare piena conferma alla diagnosi di Del Noce sull'eterogeneità dei fini proposti dai fautori del radicale superamento della tradizione e dell'irreversibile e definitivo avvento della modernità. È però davvero questo il tipo di sociologismo contro cui Del Noce richiamava l'attenzione?

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 9.

²⁹⁷ “[...] Israel appears in this study only as one of the major symbols [...] around which the self-deracinating cadres of the neighbouring countries seek to define what they are not, in a wardrobe as ambivalent [...] as it is presently self-defeating” (*Ib.*, l.c.)

²⁹⁸ *Ibidem*, l. c.

Parte seconda

Nella deriva delle ideologie politiche nell'Italia del secondo dopoguerra, il miraggio cattolico-comunista del possibile 'inveramento' del marxismo nel cristianesimo.

Capitolo III

Dagli antichi ceti, due itinerari verso la 'terra di mezzo' fra antagonismo duale, tradizionalismo (sia laico che religioso), liberalismo: Giacomo Noventa e Felice Balbo, nella 'rilettura critica' di Augusto Del Noce

Nella ricerca della responsabilità nel determinare la complessiva conversione della cultura del secondo dopo-guerra verso un'eclissi dei valori tradizionali, tre sono i protagonisti di questo processo individuati da Del Noce, e tutti e tre personalità di radicate convinzioni cattoliche, ossia: Giacomo Noventa, Felice Balbo, Franco Rodano. Per la verità, è minore (di quello dedicato ai primi due) lo spazio che Del Noce dedica a Noventa, dando a vedere di considerare anche questo aristocratico cattolico²⁹⁹ come un correo di 'seconda mano', per giunta a motivo di una sorta di suo eclettico utopismo.

Un Noventa, dunque, utopico fautore di improbabili potenzialità di convergenze fra le allora (nei decenni del primo dopoguerra) più insanabilmente contrapposte ideologie. Così delineata da Del Noce, la sua vicenda è quella di un uomo che passa dalle iniziali posizioni élitarie a poco analitici entusiasmi sia 'idealistico-crociani' che 'spiritualistico-gentiliani'. Un transito che comunque non avviene senza scorgere un nesso fra liberalismo laico e socialismo riformista, e persino rifluire su di un tradizionalismo di impronta giobertiana (quella comunque fortemente influenzata da Joseph de Maistre).

²⁹⁹ Noventa è lo pseudonimo di Ca' Zorzi, che nacque nel 1898 nel paese Noventa di Piave (da cui trasse poi il suo pseudonimo, in omaggio alla tradizione patriarcale della sua famiglia, di antica nobiltà veneziana). L'altro polo della sua cultura fu Torino, dove si recò dopo aver partecipato come volontario alla prima Guerra mondiale. Sostenuto dalla famiglia alternò lunghi viaggi e soggiorni all'estero. A Parigi entrò in contatto con Maritain, e con i fuorusciti italiani, fra cui i Roselli e particolarmente Aldo Garosci e Carlo Levi. Frequentazioni da cui traeva stimolo per le sue poesie, ma che gli attirarono i sospetti della polizia fascista. Prima di tutto polemist, Noventa sostenne a lungo – significativamente – la tesi della identità sostanziale fra Croce e Gentile, e quindi dell'antifascismo e del fascismo (Antonia ARSLAN VERONESE, *S. v.*, in: DBI, vol. 23, 1979).

In realtà, qui Giacomo Noventa potrebbe sembrare semplicemente un letterato polemistà, un poeta. Ma una qualche ipotesi sulla validità di una simile interpretazione risulta dal convincimento stesso di Del Noce, il quale sin dalla sua tesi laurea (discussa a Torino, in Filosofia del diritto, con Gioele Solari – con il quale si laurea anche Felice Balbo – intitolata *Ricerche sulla forma migliore di governo*) chiariva già l'orientamento delle convinzioni sul Noventa, qui caratterizzandolo secondo una concezione aristocratico-élitaria, malgrado l'accettazione dell'idea della 'dittatura del proletariato'.

Da lì, infatti, Noventa si sarebbe mosso (anche sulla traccia di Pareto) verso l'individuazione di uno specifico legame sia fra Gobetti-Croce-Gentile, sia fra Gentile-Gioberti (e contro Croce). Da questi impegnativi postulati – secondo Del Noce – Noventa avrebbe poi svolto un tema ricorrente, ossia la critica nei confronti degli intellettuali, considerati responsabili di costituire una vera e propria 'casta chiusa' letteraria.

Una casta che Noventa descrive come preoccupata solo di autoconservazione, e pertanto del tutto dimentica dei *valori morali*, nei confronti dei quali, anzi, tale *gens de lettres* oppone – specialmente ora, nell'epoca contemporanea – prospettive del tutto individualistiche. Un atteggiamento tenuto anche nei confronti sia del fascismo che dell'antifascismo³⁰⁰.

Personalità comunque complessa, questa di Noventa, di cui Del Noce considera testimonianza e tematiche trattate quando diresse (fra il 1935-36), assieme a Carocci, *La Riforma letteraria*, rivista scritta però prevalentemente dal Noventa stesso, nella quale si percepisce appunto l'iterazione dei temi peculiari della sua critica³⁰¹. Qui cioè

³⁰⁰ Posizione che poi Del Noce – come anche noi qui vedremo – farà sua. A tal proposito, la Arslan Veronese segnala: A. DEL NOCE, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, saggio preposto a: G. NOVENTA, *Tre parole sulla Resistenza*, Firenze 1973 (ora in: DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978, pp. 19-120).

³⁰¹ Pubblicati in parte dopo la guerra: G. NOVENTA, *Nulla di nuovo*, Milano, 1960; ID., *I calzoni di Beethoven* (1965); ID., *Dialogo fra due letterati* (1965). Caratterizza la sua produzione in prosa, specifica della sua natura di polemistà – sottolinea Arslan Veronese – l'iterazione degli stessi temi a distanza di anni. È il bisogno di un bersaglio su cui rifinire le sue intuizioni e misurare i suoi strali. Iterazione ossessiva che si esprime negli stessi temi, fra i quali i più ricorrenti sono: appunto la 'quasi identità' delle filosofie di Croce e di Gentile (e quindi della sostanziale identità di fascismo e antifascismo); la responsabilità della cultura (dominata da una casta). Ma anche [dopo il giovanile apprezzamento di una *dittatura aristocratico-proletaria*] una ferma condanna della dittatura fascista e uno sdegnoso distacco dalla poesia contemporanea italiana (da tener presente che sono gli anni del trionfo dell'ermetismo, e nei quali la rivista *La Riforma letteraria* esce a Firenze).

Noventa rivelerebbe una costante *vis* polemica, che – sottolinea Del Noce – rende evidente la sua intima convinzione di essere interprete di una concreta alternativa all'attuale crisi etico-politica. La crisi, cioè, intesa come risultante da un generale atteggiamento volto ad assorbire le categorie di *vero* e di *falso* in quelle di *progressivo* e *reazionario*³⁰².

Nel 1939, conclusa l'esperienza di *La Riforma letteraria*, Noventa viene arrestato, con l'accusa di opposizione al Regime. Rilasciato dopo una breve detenzione, gli si vieta di risiedere in città con sedi universitarie, temendone un influsso sui giovani contrario al fascismo. Richiamato alle armi, è subito congedato per la stessa imputazione di avversione al sistema vigente. Dopo l'8 settembre 1943, Noventa è a Roma, dove cerca invano di inserirsi nella vita politica³⁰³.

Se nella sua riflessione sulla distruzione dei valori tradizionali, Del Noce più volte riprende suggestioni e formulazioni di Noventa, comunque fra tutti i luoghi quello che si configura (almeno per ampiezza se non per chiarezza analitica) il più rilevante è il lungo saggio apparso su *L'Europa*, nel 1970, intitolato appunto *Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica*³⁰⁴.

Qui, a proposito di quanto Noventa aveva scritto in *Caffè Greco*, Del Noce ne delinea il carattere di un "*cattolico liberale sui generis*", non soltanto perché "*è anticlericale*", ma perché "*vuole aderire al partito socialista, anzi a un socialismo in cui, almeno originariamente, non sia irrigidita l'opposizione al comunismo*"³⁰⁵. Malgrado queste che sembrerebbero evidenti confusioni ideologiche, Noventa sarebbe sostanzialmente un *cattolico liberale*, anche se nel 1953 – sottolinea

³⁰² Tendenza che – secondo Noventa – risale a De Sanctis, smentita nella presenza, agli inizi, di un Dante. Dall'altro lato – in alternativa a tale progressismo – Noventa asserisce la necessità di un ritorno al cattolicesimo. Però un ritorno di impronta maritainiana, e con precisi richiami a Joseph de Maistre e a Gioberti.

³⁰³ I suoi insuccessi sono dovuti sia alla contraddittorietà di certe pur vivaci prese di posizione, sia a una sua oggettiva 'cecità', palese nell'esame del momento storico. Ragioni per cui, – secondo la Arslan Veronese – Noventa poteva apparire al tempo stesso cattolico e socialista, conservatore e rivoluzionario. Fondò comunque vari giornali fra il 1946 ed il 1951. Fallita la sua candidatura, nel 1953, al Parlamento (nella lista di *Unità popolare*, di Calamandrei e Codignola), vennero deteriorandosi i suoi rapporti con le personalità più in vista del socialismo. Da qui la mordente polemica verso tutto e tutti, negli articoli di quegli anni, in parte poi raccolti in volume (G. NOVENTA, *C'era una volta*, Milano 1966; ID., *Caffè Greco*. A cura da Geno Pampaloni, Firenze 1969; ID., *Hyde Park...*, Milano 1972).

³⁰⁴ DEL NOCE, *Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica*, in: *L'Europa*, IV (1970), n. 4 (7 febbraio), ora in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 97ss.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 99.

Del Noce – concluse la sua “*vicenda politica aderendo al movimento di Unità popolare, accanto a uomini che erano certamente assai lontani dal suo modo di pensare, come Parri e Piccardi*”³⁰⁶.

Sotto questo profilo, ossia di una disinvolta contaminazione culturale, nel pensiero di Noventa risulterebbe – accanto alle suddette pulsioni liberali e socialistiche (in sostanza ‘neo-illuministe’)³⁰⁷ – una marcata influenza dell’interpretazione che Gentile in quegli anni proponeva del pensiero di Gioberti. Suggestioni del tutto naturali – sostiene Del Noce – nel diffuso consenso che negli anni del primo dopo-guerra ebbe fra i giovani della sua generazione il Filosofo di Castelvetrano. Un successo che del testo traeva motivo non solo dal rinnovato interesse per l’idea di Gioberti (del primato nazionale, etico-religioso, dell’Italia), ma anche dall’influsso che Gentile veniva esercitando sia sul marxismo (tale alla fine da influenzare lo stesso Gramsci), sia anche nel ridefinire la presenza di un *liberalismo laico* in Gobetti³⁰⁸.

Qui poi Del Noce – non senza una qualche involuta argomentazione – cerca di spiegare più da vicino le posizioni di Noventa rispetto a Gramsci, sostenendo che se questi era convinto che l’Italia fosse culturalmente matura per la “*Rivoluzione marxista*”, da parte sua, invece, Noventa non pensava ad una *Rivoluzione*, ma ad “*un rinnovamento*” pacifico, ad un riformismo da realizzare attraverso lo sviluppo del pensiero giobertiano³⁰⁹.

Si tratterebbe, comunque, anche per Noventa, della convinzione di una possibile convergenza in un tutto omogeneo delle ideoguida del periodo, ossia di un insieme di “*cattolicesimo, di liberalismo*

³⁰⁶ *Ibidem*, pp. 99-100.

³⁰⁷ “*Del Noce ribadisce la condanna del Noventa – da lui pronunciata nel saggio: Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa (1973) – del neo-illuminismo torinese*”, che: da un lato, “*come opposizione radicale al passato e alla tradizione, inevitabilmente [...] doveva portare, nonostante il suo ‘moralismo’, alla dissacrazione di tutti i valori, a un nuovo libertinismo di massa*”; e – dall’altro lato –, “*per distinguersi dal fratello nemico (il fascismo), doveva procedere a una sua demonologia come male radicale, dimenticando però l’esistenza di Stalin in nome dell’antifascismo*” (Nicola MATTEUCCI, *Introduzione a DEL NOCE, Il problema dell’ateismo*, Bologna, il Mulino, 1990, p. xxiii).

³⁰⁸ Se “*certamente grandissima e decisiva fu l’influenza di Gentile su Gobetti*” – sottolinea Del Noce –, non minore fu quella “*che impregnava l’atmosfera dell’ ‘Ordine Nuovo’, anche nella parte più direttamente legata alla lotta politica comunista*” (*Ib.*, p. 101). D’altra parte, Del Noce non ritiene che “*Gramsci sarebbe arrivato alla sua interpretazione del marxismo, senza il punto di partenza nell’unità gentiliana della teoria e della prassi*” (DEL NOCE, *Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica*, cit., p. 100).

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 102.

e di socialismo”³¹⁰. Sarebbe stato questo, secondo Noventa, l’unico percorso che avrebbe permesso “di evitare le degenerazioni di queste posizioni di pensiero”³¹¹ se prese isolatamente. Diversi però – conclude Del Noce – sono poi gli esiti delle posizioni di Noventa e di Gramsci. Mentre la teoria di Gramsci diede “nuova forza al partito comunista, e influì in modo decisivo, qualunque voglia esserne il giudizio, sulla cultura italiana”, invece la posizione di Noventa servì solo ad isolare lui personalmente³¹².

Del resto, – continua Del Noce – le due linee di pensiero divergevano sostanzialmente. L’interpretazione che Gramsci dava della storia politica dell’Italia, il suo “schema ideale”, era nel senso di una connessione ideale fra Gentile-Croce-Marx³¹³. Mentre, al contrario, l’interpretazione di Noventa verteva sul nesso “Croce-Gentile-Gioberti”³¹⁴. Si comprende così la diversa interpretazione che del pensiero liberale essi hanno dato pur riferendosi entrambi al Gobetti.

Riguardo poi alla significativa interpretazione che Noventa presenta degli scritti dello stesso Gobetti (sia nel *Paradosso dello spirito russo*, sia in altri testi, “allora quasi introvabili”) – Del Noce pone l’attenzione sull’eccessivo elogio di queste per altri versi insuperate, splendide pagine³¹⁵. Entusiasmo che da parte sua Del Noce non condivide affatto, ritenendo che tutto quello che lì Gobetti asseriva sarebbe stato smentito dalla storia³¹⁶. Secondo Del Noce, l’errore di Gobetti resta quello di aver utilizzato, “per la sua interpretazione le idee di Sorel sui miti politici e quelle di Pareto e Mosca sulla circolazione delle élites”³¹⁷. E, soprattutto, proprio in un libro come *Paradosso dello spirito russo* – Gobetti aveva espresso valutazioni che avrebbe potuto fare non un liberale, non un crociano, ma “un gentiliano ravvisante nel comunismo un miglior liberalismo”³¹⁸. Sotto simile angolazione concettuale, per consimile simmetria – insiste Del Noce – lo stesso Gentile era passato dalle posizioni interpretative del marxismo al liberalismo e da questo movendosi poi verso il fascismo³¹⁹.

³¹⁰ *Ibidem*, l. c.

³¹¹ *Ibidem*, l. c.

³¹² *Ibidem*, p. 103.

³¹³ *Ibidem*, l. c.

³¹⁴ *Ibidem*, l. c.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

³¹⁶ “[...] Per Gobetti l’opera di Lenin e più ancora quella di Trockij, che è il suo vero eroe, sarebbero negazione del socialismo ed esaltazione di liberalismo” (*Ib.*, p. 113).

³¹⁷ *Ibidem*, p. 114.

³¹⁸ *Ibidem*, l. c.

³¹⁹ *Ibidem*, l. c.

Pertanto, la singolare apologia che Noventa sviluppa di Gobetti rende comprensibile il completo isolamento ideologico cui anch'esso venne alla fine a trovarsi. Un Gobetti interpretato sulla linea di un marxismo leniniano-troskista, visto cioè come fattispecie rivoluzionaria inverte il liberal-socialismo, e dunque conciliabile non solo con il socialismo ma con il cattolicesimo stesso (appunto quello di un Gioberti).

In realtà – conclude Del Noce – , a quel tempo nessun comunista avrebbe sottoscritto una simile congerie di formule, le quali mettevano assieme *in un tutto incoerente* – nel sottinteso *“della preminenza di Gobetti”* – sia Gramsci, sia Gioberti e Rosselli (*“il tanto avversato da Togliatti, Rosselli”*)³²⁰. Per qualsiasi comunista, *“Gobetti era valido soltanto come introduzione a Gramsci, mentre Noventa pensava l'opposto, e intendeva riassorbire in un trasformato Gobetti la positività del pensiero di Gramsci”*³²¹.

D'altro canto, – si chiede qui retoricamente Del Noce – poteva Noventa, per queste posizioni, *“almeno concordare con la sinistra cattolica dei Balbo e dei Rodano di quegli anni?”*³²². A tutta prima sembra esserci un'affinità con le loro tesi. Poteva anche sembrare che fosse conciliabile, sulla linea del liberalismo, il convincimento della sinistra cattolica *“che nel comunismo non bisogna guardare alla formula, al mito, al simbolo”*, e che *“per realizzarsi in Occidente”* il comunismo *“avrebbe dovuto compiere”* – e non si dubitava che lo avrebbe compiuto – un salto qualitativo, *“nel rigoroso senso del termine”*³²³.

A guardar bene, però un *“abisso separava”* invece Noventa anche da questi *“giovani della sinistra cattolica di allora”*, per i quali non si trattava *“di allargare il socialismo revisionista, ma di criticarlo a partire dal comunismo”*³²⁴. D'altro canto, l'errore di questi giovani era il convincimento che per *“conservare”* al comunismo *“il suo valore di negazione rispetto alle altre filosofie laiciste e borghesi”* – ossia per *“non subordinarsi teoricamente e praticamente a esse”* – il marxismo stesso avrebbe dovuto *“autolimitarsi”*, riducendosi *“a scienza della società”*³²⁵

Venendo alla nostra analisi, sembrerebbe di capire che Del Noce sia convinto del fatto che per quei *“giovani della sinistra cattolica di*

³²⁰ *Ibidem*, pp. 114-115.

³²¹ *Ibidem*, p. 115.

³²² *Ibidem*, l. c.

³²³ *Ibidem*, l. c.

³²⁴ *Ibidem*, l. c.

³²⁵ *Ibidem*, l. c.

allora” si trattasse solo di un formale approdo strumentale. E cioè l'avvicinamento sia ad un 'sociologismo comunitaristico' (del tutto inconsistente, nella sua utopicità), sia ad uno 'scientismo' (e questo tale da configurarsi come l'inveramento delle teorie e delle previsioni di Marx).

Da parte sua, Del Noce, sin qui (nel 1970), in questo saggio sul Noventa non va oltre la duplice asserzione che per questi “*giovani della sinistra cattolica di allora*”, nella loro intenzione di “*conciliazione del cattolicesimo con i valori positivi del mondo moderno*”, non soltanto non poteva trovare posto “*il liberalismo*” (da tutti costoro “*marxianamente equiparato a ideologia della borghesia*”)³²⁶, ma nemmeno poteva loro interessare un anticlericalismo che, come quello di Noventa, a sua volta era di chiara di impronta giobertiana³²⁷.

Nelle pagine della conclusione di questa che si palesa come una faticosa rapsodia argomentativa (tale nel caotico accavallarsi di antinomiche formulazioni, e di passaggi delineati per un istante, e subito abbandonati per seguire altri spunti e sviluppi della sua tesi) –, alla fine sembrerebbe che Del Noce ritornasse a sostenere che la profondità del pensiero di Noventa potesse essere con più fondamento indagata a partire “*da un punto di vista tradizionalista*”³²⁸.

Se “*può sembrare strano che parliamo di un suo tradizionalismo*”, tuttavia – precisa Del Noce – “*se tradizionalismo significa, anzitutto e insieme, affermazione della sovra storicità dei valori e rifiuto del modulo progressista di intendere la storia*”, allora la critica di Noventa all'interpretazione desanctisiana della storia italiana in chiave progressista ci autorizza ad ipotizzare in lui appunto la latenza di un tale referente alla tradizione³²⁹.

Ma qui, come si evince, il *tradizionalismo* è concepito da Del Noce come *categoria unica*, ma non tanto perché considerato totalmente positivo (per quanto riferito alla trascendenza di valori), quanto – al contrario – per una sua negatività, nei tratti cioè di una contrapposizione al *progressismo* (anch'esso, qui, una *categoria unica*, assolutamente negatrice di tutti i valori del passato). Nel *cattolico liberal-socialista* Noventa, si verrebbero dunque assommando – secondo Del Noce – un'utopica *complexio oppositorum*, una vera e propria sequenza di combinazione di opposti inconciliabili.

³²⁶ *Ibidem*, l. c.

³²⁷ E “*se c'è un momento ancora vivo, tra tanta parte caduca, del pensiero giobertiano, è la riscoperta ottocentesca di questa forma di anticlericalismo*” (*Ib.*, p. 117).

³²⁸ *Ibidem*, l. c.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 117-118.

In primo luogo, in Noventa vi sarebbe una *contaminatio* fra il *liberalismo laico* di Gobetti (non ancora confrontato con il *liberalismo storicista* di Croce) ed un incerto *liberal-socialismo*, in quanto dapprima argomentato in senso riformista, poi in senso rivoluzionario (ma *rivoluzionario* secondo Sorel, piuttosto che secondo Lenin o Trotsky).

In secondo luogo, in tale *complexio oppositorum* noventiana risulterebbe una *contaminatio* fra, da un lato, un *liberal-socialismo* dai contorni incerti, e – dall'altro lato – la *tradizione cattolica* (quantunque qui tutt'altro che definita nei suoi contenuti).

In terzo luogo, sussisterebbe nel Noventa anche una *contaminatio* nel riferimento sia ad un *ideale nazionalitario* di ispirazione giobertiana (tutt'altro da ipotizzare come refrattario, ed anzi suscettibile di una conversione nell'idealismo-spiritualismo gentiliano, poi nel fascismo); sia ad una revisione del marxismo in senso nazionale prodotta dallo stesso Gramsci (e non senza gli echi della revisione idealistica del marxismo da parte dello spiritualismo-idealismo gentiliano).

Sviluppando il tema di una *differenza abissale* che pertanto separerebbe Noventa dai “*giovani della sinistra cattolica di allora*”, poi però Del Noce travalica argomentativamente nell'asserzione che per tutti questi giovani non si trattava “*di allargare il socialismo revisionista, ma di criticarlo a partire dal comunismo*”³³⁰. Un atteggiamento che confermerebbe in tutti costoro una forse giovanile inconsapevolezza di come questa avvicinamento al comunismo ineluttabilmente implicasse un deciso allontanamento dai veri valori della *tradizione cattolica*.

Al di là di quello che alla fine risulterebbe secondo Del Noce uno sterile, utopico, eclettismo ideologico del *cattolico liberale* Noventa, ci sarebbe da porsi la domanda se potevano forse dare una risposta alla continuità della tradizione cattolica questi giovani *comunisti cattolici* della generazione immediatamente postbellica. È tale il quesito, retorico, al cui chiarimento Del Noce dedica molte pagine nell'intorno di anni fra l'inizio degli anni Settanta e quello degli anni Ottanta, poi in qualche modo ricucite nel corposo volume intitolato *Il cattolico comunista*³³¹.

³³⁰ *Ibidem*, p. 115. Per “*conservare*” al comunismo “*il suo valore di negazione rispetto alle altre filosofie laiciste e borghesi*” – ossia per “*non subordinarsi teoricamente e praticamente a esse*” – secondo questi giovani cattolici il marxismo stesso avrebbe dovuto “*autolimitarsi*”, riducendosi “*a scienza della società*” (*Ib.*, l. c.).

³³¹ *ID.*, *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981.

Nella prima parte (che Del Noce dichiara un rifacimento di un saggio del 1971)³³², dedicata alla *Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana postfascista*, è riservato ampio spazio³³³ alla riflessione di Felice Balbo, personalità che qui assume i tratti del vero protagonista di un significativo connubio fra l'ideologia comunista italiana ed esponenti 'non proletari' (appunto *in primis* lui, discendente dell'aristocrazia cattolica risorgimentale, e poi Franco Rodano, di formazione del tutto cattolico-borghese).

Argomento, questo dell'ideologia riferita al contesto sociale articolato in categorie, classi ed ambienti aristocratico-borghesi, che peraltro segnerebbe un'altra eccezione rispetto alle posizioni che abbiamo visto Del Noce esprimeva nel riferimento alla *nuova borghesia*, anch'essa a tratti da lui intesa appunto come *categoria unica* (descrivendo questo nuovo ceto borghese come tutto ateo, materialista, edonista, e pertanto disgregatore degli antichi valori). Comunque, Del Noce considera espressione della *nuova borghesia* emergente nel secondo dopoguerra anche Felice Balbo (figlio di Enrico, conte di Venadio, discendente in linea diretta da Cesare Balbo, figura di spicco di un cattolicesimo liberale su cui del resto Del Noce non insiste poi molto).

Felice Balbo (nasce nella stessa dimora del grande avo), ma è figura anomala, in positivo, di un aristocratico di formazione cattolico-liberale, che diventa poi un militante cattolico comunista³³⁴. Il

³³² *Ibidem*, p. 13.

³³³ Particolarmente nel capitolo [o paragrafo] VIII, *Lineamenti della Filosofia di Felice Balbo* (*Ib.*, pp. 192ss).

³³⁴ Allievo (presso il torinese Liceo Classico Massimo d'Azeglio) del liberale gobettiano Augusto Monti, dapprima Felice Balbo inizialmente abbandona il cattolicesimo, gradualmente avvicinandosi alla filosofia di Benedetto Croce. Laureatosi in giurisprudenza con Gioele Solari (nel 1938), successivamente Balbo è assunto (nel 1939) negli uffici direzionali della FIAT. Prende quindi contatto diretto con i problemi del lavoro e della tecnica. Nel 1940 viene richiamato alle armi nel Corpo degli Alpini ed inviato sul fronte albanese, dove contrae la malaria. Congedato dopo un ricovero in ospedale, nel luglio del 1941 inizia a lavorare presso la Einaudi. È lì che conosce i collaboratori più in vista (Natalia Ginzburg, Massimo Mila, Cesare Pavese, Alessandro Fè d'Ostiani, e lo stesso Giulio Einaudi). A quello stesso intorno di tempo risale l'inizio del rapporto con Franco Rodano (nel 1941). In questo periodo avviene la sua riconversione al cattolicesimo. Nel dicembre 1941, con Franco Rodano, collabora con il *Partito Comunista Cristiano*. Richiamato nuovamente alle armi nel marzo 1943, Balbo è inviato nel *III Reggimento alpini* a Pinerolo. Dopo il 25 luglio si rifugia anche lui in montagna. In seguito viene chiamato dallo stesso Rodano a Roma, per collaborare con il *Movimento dei Cattolici Comunisti*. Si trasferisce quindi nella Capitale, dove rimane fino al maggio 1944. Allora aderisce alla decisione di Rodano (nel congresso del *Partito della Sinistra*

graduale distacco di Felice Balbo dal marxismo stesso, inizia sin dal 1948, confermato nel 1950 (con il mancato rinnovo della tessera del PCI). La sanzione definitiva di questo allontanamento si ha nella lettera-ritrattazione che assieme ad altri 'pentiti' egli fa pubblicare su *L'Osservatore romano* (del 5 febbraio 1952), in cui dichiarava l'impossibilità per un cattolico di militare in un partito marxista.

Sul piano filosofico, l'opera di Felice Balbo appare caratterizzata da una reiterata oscillazione concettuale, quale risulta argomentata negli anni del secondo dopo-guerra: sia fra il 1945-46, nell'insistenza (*L'uomo senza miti*, 1945) sul rapporto primario fra tecnica e filosofia; sia nella successiva affermazione del primato dell'essere rispetto al divenire (in *La sfida storica del comunismo al Cristianesimo e le sue conseguenze filosofico-sociali*, 1953); sia, infine, nel rivendicare il primato del fare, della prassi (*Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, 1962).

In proposito, Augusto Del Noce (in un saggio del giugno del 1970, intitolato *Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano*) interpreta queste diverse posizioni di Felice Balbo come una delle due chiavi di lettura (l'altra – vedremo – quella per Franco Rodano) della "sinistra cattolica", che fra la fine del regime fascista ed il dopo-guerra si rese interprete – sottolinea Del Noce – dell'"esatto rovesciamento" di quell'"ideale di un'antimoderna restaurazione teocratica" di cui ritenne fossero la personificazione il nazismo ed il fascismo)³³⁵.

Una "sinistra cattolica" che si porrà come protagonista di un capovolgimento culturale del resto "già in atto nel mondo come Rivoluzione comunista"³³⁶. Proprio su tali presupposti – ricorda Del Noce – sorse allora a Roma il "movimento cattolico comunista", che se presto si sciolse "come forza politica autonoma", nondimeno entrò stabilmen-

Cristiana, tenutosi fra il 7-9 dicembre 1944) di abbandonare il *Movimento dei Cattolici Comunisti* e di confluire direttamente nel PCI. Alla fine della guerra Balbo si trasferisce nuovamente a Torino, dove riprende i contatti con la Einaudi (di cui diresse alcune collane, come allora fecero anche Giorgio Colli e Norberto Bobbio) e collabora con *Il Politecnico* di Vittorini. E non a caso, proprio con Bobbio e Del Noce egli ebbe un lungo dibattito sui temi del marxismo, del rapporto con la religione e della stessa filosofia post-marxiana (Giovanni INVITTO, *S. v.: BALBO-Felice*, in: DBI, vol. 34).

³³⁵ "Si continuò cioè nell'idea della lotta contro il mondo liberal-borghese; ma al miraggio di un ordine passato da restaurare si sostituì quello di un avvenire da attuare attraverso una rivoluzione antiborghese e anticapitalistica", a cui si ritenne che tutti i cattolici dovessero "partecipare" (DEL NOCE, *Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano*, in: *L'Europa*, IV (1970), n. 18 (27 giugno), ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 223).

³³⁶ *Ibidem*, l. c.

te “a far parte del partito comunista”³³⁷. Al riguardo, le testimonianze essenziali per comprendere questa linea di pensiero vengono indicate da Del Noce sia nell’opuscolo-manifesto intitolato *Il comunismo dei cattolici* (del 1944), sia appunto negli scritti di Balbo (sino al 1948). E questi risalenti a prima che Balbo (che era stato sin lì il vero “filosofo del movimento” dei cattolici comunisti) abbandonasse nel 1950 – come si è visto – “il partito comunista”³³⁸.

I punti essenziali di queste testi sono riassunti da Del Noce nelle seguenti tre posizioni teorico-programmatiche. Intanto, la tesi che il comunismo dovesse essere oggi voluto “sul fondamento della semplice considerazione della possibilità di una comunità”³³⁹. Una posizione a cui sono implicite alcune idee-base: sia la convinzione che “ogni singolo possa sentirsi in essa come soggetto” (e non come semplice anonomo oggetto di quella “alienazione” che è imposta dalla società); sia la convinzione che l’unico “presupposto etico” si riduca “a quello genericamente cristiano dell’eguale dignità di ogni persona umana” (presupposto pienamente “conciliabile [...] con la filosofia di diverso orientamento”)³⁴⁰.

La seconda di queste tesi era che “che la vera scoperta di Marx consisteva in una radicale estensione della ragione scientifica per cui essa perviene ad abbracciare l’intera attività ‘pratico sensibile’ dell’uomo”, insomma – sottolinea Del Noce – “una scienza della società, nel materialismo storico [...]”³⁴¹.

La terza tesi si fonda sul presupposto che lo stesso processo storico, “o le condizioni stesse della sua riuscita, portassero il marxismo a un progressivo riconoscimento della sua natura di scienza e non di filosofia”³⁴². Riconoscimento per il quale sarebbe stata vietata “l’assunzione del comunismo a nuova religione”, così – per l’accettazione di questo divieto – rendendo invece possibile “la sua conciliazione con una Chiesa pienamente aperta al progresso autonomo della scienza”³⁴³.

Nel complesso, tesi che – sottolinea esplicitamente Del Noce – dimostrano l’autonomia tutta italiana della loro formulazione,

³³⁷ *Ibidem*, l. c.

³³⁸ *Ibidem*, l. c.

³³⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁰ Tesi, questa prima, che il principale autore di questo manifesto (appunto Balbo) riteneva “conciliabile con una sola filosofia, il tomismo inteso in senso ‘non essenzialistico’, il che politicamente significava: non legato a quell’impoverito tomismo confinato nei manuali e praticamente inteso come ideologia di una restaurazione cattolica antimoderna” (Ib., l. c.).

³⁴¹ *Ibidem*, p. 224.

³⁴² *Ibidem*, l. c.

³⁴³ *Ibidem*, l. c.

dunque contrariamente ad un influsso della filosofia francese che si vorrebbe alla base del *cattolicesimo comunista* (facendosi a sproposito i nomi di un Berdiaef e di Maritain, a cui invece la generazione dei giovani cattolici comunisti preferisce semmai il personalismo di Mounier).

Nell'ulteriore sviluppo di queste idee, avvenne poi "che una parte notevole dei giovani cattolici impegnati nella politica rivolse la sua attenzione alla sociologia" e questa "separata da ogni riferimento a principi politici ultimi [...]"³⁴⁴. Ed è nel periodo "successivo al '60 che abbiamo la prima esplicazione di quei germi cristiano-marxisti, che erano affiorati" nel dopoguerra, e che ora si scorgevano nella "teologia della secolarizzazione", la quale altro non era – al tempo stesso – che la "teologia della morte di Dio" e la "teologia della rivoluzione" (del marxismo o neo-marxismo come *religione secolare*)³⁴⁵. Tre tappe di un unico processo: della sociologia e della scienza al posto della religione. Infatti, che altro è – chiede Del Noce – il primato attuale di questa identità, se non il "frutto di quella congiunzione [...] tra relativismo storico-sociologico e scientismo", ossia il "*temporis partus masculus*", teorizzato da Francesco Bacone, protagonista di un'anticipazione dei caratteri dell'età moderna?³⁴⁶

Se non si deve mettere in alcun dubbio che la *Rivoluzione scientifica* sia in sé valida ("quando è limitata alla pura scienza"), tuttavia la "penetrazione dello scientismo nel campo religioso porta a pensare a una veduta generale della storia moderna come caratterizzata dalla sostituzione dell'orizzontalismo al verticalismo"³⁴⁷. Del resto, sin dalle sue origini seicentesche, "la scienza moderna è caratterizzata [...] dalla sostituzione" della ricerca della "causalità verticale" con quella della "ricerca della causalità orizzontale"³⁴⁸.

Sull'infondatezza di queste accuse di scientismo rivolte chiaramente da Del Noce all'*Advancement of sciences* di Bacone, in altra sede ho da parte mia avanzato alcune osservazioni³⁴⁹. Ma per tornare alla prima parte de *Il cattolico comunista* va notato come nel suddetto capitolo VIII (*Lineamenti della filosofia di Felice Balbo*) sia meglio

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 226-227.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 228.

³⁴⁶ *Ibidem*, pp. 228-229.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 228.

³⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

³⁴⁹ P. PASTORI, *Tradizione, declino, rivoluzione. Frammenti*. [Vetus Ordo Novus, XXII], Sesto fiorentino [Firenze], Edizioni del Poligrafico fiorentino-ABCtipografia, 2016.

comprensibile il senso complessivo del discorso su *L'errore filosofico* (titolo del capitolo VII) di 'quella' *sinistra cristiana*. Vi si legge, anzi tutto, che proprio l'opuscolo intitolato *Il comunismo e i cattolici* (uscito clandestino, e dunque anonimo, nell'inverno 1943-44 a Roma)³⁵⁰ è da considerare il documento più significativo di questo movimento, costituendone in certo modo il manifesto stesso.

Le tesi lì esposte rivelano una forte carica etica, ma intesa nel senso – sottolinea Del Noce – che al "*primato dell'universalità dei valori morali*" la scienza politica "*deve servire come strumento*" per la sua realizzazione³⁵¹. Per cui si tratta di verificare se questa posizione davvero "*corrisponda allo spirito del marxismo, dato che di una corrispondenza nella lettera non si può ovviamente parlare*"³⁵².

Posizione dunque del quesito della vera sostanza di un auspicabile e possibile "*incontro marxista cristiano*" quale viene sostenuto dai *cattolici comunisti* nel suddetto 'manifesto', che lo considerano – e qui Del Noce riporta le loro esatte parole – come "*l'inveramento reale, quell'inveramento morale che il materialismo dialettico nella sua formazione esplicita non riesce a realizzare e la cui esigenza, a dispetto dei suoi dogmi metafisici, resta invece oscura ma invincibile, in tutta la grande e memoranda figura di Marx*"³⁵³.

Secondo questa analisi, la posizione dei cattolici comunisti si distingue (e contrappone) su due fronti ideologici. Da un lato, i *cattolici comunisti* rifiutano l'idea di un partito unitario cattolico (la Democrazia Cristiana), in quanto – a loro parere – espressione della costante inclinazione dei cattolici sempre verso chi detiene il potere (ieri nell'alleanza fra trono e altare, "*oggi invece*" in quella "*col liberalismo, nella misura in cui esso è diventato conservatore*")³⁵⁴.

Dall'altro lato, la "*critica cattolica del mondo moderno*" sostenuta dai *cattolici comunisti* (considerando 'legittimista' la suddetta soluzione di un partito unico dei cattolici), incontra "*il marxismo come scienza*"³⁵⁵. Ossia il marxismo come analisi scientifica, oggettiva,

³⁵⁰ L'estensore materiale del testo è Fedele D'Amico, ma esprime soprattutto le idee di Rodano e Balbo, assumendo il carattere di "*simbolo, si potrebbe dire, del loro incontro*" (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 119). Ma non doveva esser estraneo alla sua redazione nemmeno Adriano Ossicini, il cui padre era stato fra i fondatori del *Partito popolare italiano* nel 1919 e dirigente dell'*Azione cattolica*.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 125.

³⁵² *Ibidem*, l. c.

³⁵³ *Ibidem*, p. 128.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 132.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 134.

dell'alienazione borghese in atto nella dimensione economica (non senza precisi riflessi sul piano dell'ideologia culturale imposta alla società, nei termini di un 'idealismo borghese')³⁵⁶. Critica intesa ad evitare non solo l'involuzione 'legittimista' cattolica, ma al tempo stesso l'involuzione marxista, la sua "caduta in una forma di revisionismo socialdemocratico"³⁵⁷.

In questi tratti emerge a chiare lettere – secondo Del Noce – il tipo di errore in cui cadevano quei giovani *cattolici comunisti*³⁵⁸. Un errore "alla cui radice non si sono sottratte, per più elaborate che siano presentate, le formulazioni successive, così di Balbo come di Rodano", ossia: il disconoscimento del "carattere filosofico del marxismo"³⁵⁹.

Quello che Del Noce – focalizzando la sua riflessione sui valori etico-filosofici cristiani – non rende qui del tutto esplicito è che un tale disconoscimento da parte dei *cattolici comunisti* della vera natura filosofico-politica del marxismo, in realtà voleva dire esattamente il contrario. E cioè che la vera anima del marxismo (per le modalità stesse con cui venne formulata da Marx, sulla base del 'rovesciamento' della *Filosofia dello spirito* hegeliana) sarebbe per i *cattolici comunisti* una concezione solo formalmente materialista-meccanicista, ma sostanzialmente etico-politica, e dunque perfettamente apprezzabile come antagonistica rispetto ai disvalori del mondo borghese. Dunque disconoscimento del marxismo come materialismo storico, ed invece riconoscimento di una sua vera natura di filosofia morale.

Sembrirebbe qui lecito concludere che quello che sfuggiva comunque a questi *cattolici comunisti* era il fatto che tale filosofia (in quanto 'hegelo-marxianamente' legata ad un visione duale, antagonistica) ritornava ora a imporsi sul piano politico (con buona pace della infinita pluralità di visioni del mondo teorizzata da Dilthey) nella fattispecie di un'unica visione possibile del mondo futuro (anche questa *categoria unica*).

Concetto per cui, sul piano logico ci sarebbe una sola tesi realistica-razionale ammissibile, rispetto a tutte le altre che qui risulter-

³⁵⁶ *Ibidem*, l. c. In questo senso, la critica cattolica messa in campo dai *cattolici comunisti*, "realizza quella che è l'intenzione più profonda del marxismo, la critica radicale del pensiero borghese portato sino alle conseguenze estreme" (*Ib.*, l. c.).

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 180.

³⁵⁸ Sì, però, verso la fine di *Il cattolico comunista* (nella parte intitolata: *La nuova idea di rivoluzione*, e precisamente al paragrafo IV: *La genesi della società opulenta*), si sottolinea la differenza con il pensiero di Balbo, "cui Rodano restò estraneo" (*Ib.*, p. 324).

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 180.

rebbero quindi irrazionali deviazioni in altre infinite tesi (secondo i *cattolici comunisti* tutte astrazioni o distorsioni indotte dall'alienazione capitalistica borghese). Una sola *tesi*, dunque, quella comunista-marxista (ed all'occasione cattolico-comunista) nel contesto di una visione del mondo in cui sussisterebbe una sola *antitesi* realisticamente-razionalmente definibile e affrontabile, ossia la visione del mondo economicista borghese da combattere, superare, rimuovere o eliminare (l'*Aufhebung* dal significato ambiguo rilevato a suo tempo da Benedetto Croce).

Secondo i *cattolici comunisti* la *tesi* marxista solo con simile *antitesi* si deve confrontare, in una lotta in definitiva mortale, trasferendo nella dimensione storica, nello scontro politico, l'*Aufhebung* hegeliano (concetto che del resto già sul piano logico-dialettico aveva appunto precise connotazioni di un antagonismo radicale, bipolare, con esclusione di qualsiasi sopravvivenza razionale di tale *antitesi*, non conciliabile con la perentorietà di quella *tesi*).

In termini filosofico-dialettici, Engels aveva del resto chiarito essere quella postulata da lui e da Marx una *dialettica della negazione della negazione*, ossia la *negazione comunista* da opporre alla negazione che il mondo borghese aveva operato della precedente visione del mondo. Postulato che, correttamente interpretato come una doppia negazione, avrebbe implicato la riaffermazione della parte valida del mondo anteriore (quella appunto negata dal mondo borghese). Ma di quale riaffermazione poteva trattarsi in quel 1944-45, da parte del vittorioso *comunismo sovietico-staliniano* sul quel *nazional-socialismo* con cui era stati strettamente legato fra il 1939-41 (nel micidiale Patto Molotov-Ribbentrop, infranto solo dopo che l'URSS era stata aggredita dall'infido alleato tedesco, ben due anni e mezzo prima, con l'*Operazione Barbarossa*, del giugno 1941)?

Se tali restavano le problematiche risultanze che (sul piano sia logico che storico-fattuale) il marxismo sovietico post-bellico stava prefigurando ancora in quello scorcio degli anni 1944-45 (occupando militarmente in modo stabile tutta l'Europa orientale e balcanica), come si potevano tanto ingannare quei giovani *cattolici comunisti* di matrice aristocratica o medio-alta borghese sulla realtà storica del comunismo?

Credevano davvero che ora una *Rivoluzione neo-comunista* potesse avverarsi solo sul piano del *materialismo storico* (e questo inteso come un semplice riordino etico-politico dell'economia, sottoponendo l'alienata società borghese ad una scientifica razionalizzazione)? Senza cioè che questa *Rivoluzione neo-comunista* impedisse un qualche spazio politico ad un cattolicesimo rinnovato? Era un'immaginata ma improbabile disponibilità alla rinuncia, da parte dei

suoi attori, al *materialismo dialettico*, rinuncia all'idea di una ineluttabile conversione di ogni antitesi alla sola tesi comunista? Aveva un fondamento questa ipotetica rinuncia se ci si fosse trovati al cospetto di un cattolicesimo ora non più 'integrista' (ora cioè finalmente teso a svolgere una vera sostanziale funzione di custodia e di moderno *inveramento*, sia pure in forme diverse, della sostanza della tradizione cristiana)?

Di queste ingenuità certamente accusa quei giovani *cattolici comunisti* Del Noce, peraltro riconoscendo loro le attenuanti nell'aver poi cercato di "*rettificare la posizione iniziale*"³⁶⁰. Poi, però, Del Noce – nelle restanti circa duecento pagine (in cui circa la metà del volume è dedicato ad un'acribica analisi, punto per punto, delle loro posizioni) – si perde in un intreccio talmente critico da stancare anche la più partecipativa lettura. Ragioni per cui non sembra si possa far altro che ricercare alcuni frammenti essenziali di questa sua pur significativa interpretazione degli errori del *cattolicesimo comunista*.

Limitiamoci qui dunque ad alcuni cenni. Nel poc'anzi ricordato capitolo VIII (dei *Lineamenti della filosofia di Felice Balbo*) Del Noce definisce in due punti la precisa riprova di questo errore nell'unica forma in cui "*il pensiero crociano poteva essere recepito dal pronipote di Cesare Balbo*"³⁶¹. Per il primo punto, si doveva considerare "*il carattere cattolico-liberale della nobiltà piemontese*", e soprattutto il fatto che una tale unitarietà fra cattolicesimo e liberalismo – se aveva una sua realtà nella "*direzione della vita*" – si presentava comunque debole "*nel riguardo di una considerazione filosofica*"³⁶². Motivo per cui nella prospettiva filosofia di orientamento crociano, ossia nel liberalismo laico (non quello trascendentale cristiano), il *comunismo cattolico* poteva solo illudersi di trovare la chiave di una "*transizione tranquilla dal cattolicesimo liberale al pensiero immanentistico, nel senso che in esso, più che in qualsiasi altra forma di filosofia moderna, appaiono conservati e continuati quei valori morali che gli sono costitutivi*"³⁶³.

E qui appunto, in Balbo, la "*coincidenza tra la conversione religiosa al cattolicesimo e la conversione politica al marxismo*", di per sé passaggio sorprendente, in realtà avveniva proprio per la mediazione "*del pensiero crociano*", che negli anni precedenti aveva inglobato,

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 181-182.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 193.

³⁶² *Ibidem*, l. c.

³⁶³ *Ibidem*, pp. 193-194.

secolarizzandoli, i valori cristiani³⁶⁴. Sulla base di questa valutazione, Del Noce passa in rassegna gli scritti di Balbo fra il 1945-48: sia *L'uomo senza miti* [1945], sia *Il laboratorio dell'uomo* [1946]; sia *Religione e Ideologia religiosa. Contributo a una critica radicale del razionalismo* [1948]³⁶⁵.

Opere (appunto queste balbiane del 1945-48) nelle quali Del Noce ritiene che si possa vedere pienamente “descritto il processo per cui il marxismo dovrebbe di necessità abbandonare il suo momento ateistico per riconoscere il suo carattere di scienza”³⁶⁶. Invece, al contrario, negli scritti successivi (del 1950-58) si configurerebbe una fase ulteriore nel pensiero di Balbo, ora nel senso che egli avrebbe “ormai acquisito la convinzione che il marxismo è una concezione totale, in cui è impossibile distinguere il momento filosofico e il momento scientifico”³⁶⁷.

Un'ulteriore, e conclusiva fase di tale pensiero si avrebbe poi nel 1962, sia con *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, sia nella stesura del manoscritto rimasto incompiuto (*Essere e progresso*) al quale Balbo lavorò fino agli ultimi giorni (muore il 3 febbraio 1964). Opere nelle quali l'aristocratico cattolico piemontese fu comunque fra i primissimi – sottolinea Del Noce – “a cogliere con estrema acutezza” la nuova realtà della “società tecnocratica o opulenta”, la quale era secondo lui la riprova che la “rigenerazione totale” in cui egli aveva creduto “era completamente mancata”³⁶⁸.

In questa sua svolta critica non vi era però in Balbo alcuna “proposta di una soluzione positiva”³⁶⁹. E non vi poteva esserci – precisa Del Noce – per la fede acritica di Balbo, come degli altri “militanti della sinistra cattolica”, che il “comunismo ha ragione [...] nell'interpretazione della storia contemporanea”³⁷⁰.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 194.

³⁶⁵ In realtà, si tratta di scritti che certamente recano la traccia di un serrato confronto con Del Noce e Bobbio, ma di cui i seguenti sono degli anni 1947-49, ossia: Felice BALBO, *Religione e ideologia religiosa* [1947]; ID., *La filosofia dopo Marx* [1948]; ID., *Filosofia dopo Marx significa uscita dal razionalismo* [1949]. Testi ora raccolti in: ID., *Opere 1945-1964*, Torino, Paolo Boringhieri, 1966, pp. 250-300. Mentre del 1950-58 sono i seguenti: Felice BALBO, ‘Dittatura crociana’ o problema dello storicismo [1950]; ID., ‘Difesa della metafisica?’ [1950]; ID., *Per la rilevazione e la critica della scoperta essenziale di Marx* [1954]; ID., *Comunismo e cristianesimo* [1958] (ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 303-360).

³⁶⁶ DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 200.

³⁶⁷ *Ibidem*, l. c.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 206.

³⁶⁹ *Ibidem*, l. c.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 207.

Ma sino a che punto è vera questa conclusione di Del Noce? Se si guardano da vicino gli scritti di Balbo, particolarmente quelli dell'ultimo periodo (fra 1962-64) si nota la persistenza di significative formulazioni etico-politiche relative in positivo alla tradizione. Significative, in quanto dotate di una loro oggettiva attuale validità. Significative nel senso di porsi al di là del chiuso orizzonte nel quale Del Noce lo condanna (per una presunta infedeltà alla concezione della natura umana codificata dalla tradizione cattolica). C'è in realtà in questo momento in Balbo il dichiarato abbandono della fede nel possibile superamento interno del marxismo, che ora gli si rivela tutt'altro che incline a rinunciare alla sua logica antagonistica, alla bipolare *negazione della negazione* fra due sole visioni del mondo a confronto.

A conferma di questo, cominciamo da alcune formulazioni balbiane, del resto già presenti significativamente nella sua prima opera, *L'uomo senza miti* (del 1945), dove leggiamo un'esauriente sintesi fra tradizione e progresso, resi coerenti tramite un primato dell'azione, confortata dalla tecnica (senza che questo debba significare la rinuncia al primato del valore spirituale)³⁷¹.

Nel libro intitolato *Il laboratorio dell'uomo* (del 1946), c'è poi una diagnosi del clima decadente dell'Italia post-bellica, con la frantumazione dei valori tradizionali e lo svuotamento di significato in ogni iniziativa culturale (a partire dalla stessa università)³⁷². La diagnosi dunque di un processo nel quale sia "*le filosofie che costruiscono i vari empirismi, strumentalismi, neopositivismi, ecc.*", sia "*la stessa filosofia della prassi*", più ancora "*che mostrare un falso uomo*", ignorano

³⁷¹ "Noi infatti ci troviamo, nell'iniziare il nostro lavoro umano, con un passato che si compendia nella parola civiltà e che ci serve in quanto fu raggiungimento di alcune conclusioni (etiche, filosofiche, meccaniche, scientifiche, artistiche, ecc.) dette definitive perché, in quanto tali, furono azione di liberazione (sintesi mediate con quella stessa realtà esterna che oggi abbiamo di fronte a noi), ma ci troviamo anche con quel presente che comprendiamo nella parola dato. [...] Soltanto così si può comprendere come per progredire siano necessari i nostri cataloghi naturalistici e le nostre esperienze esistenziali, come il lavoro delle scienze e delle meccaniche non siano confinati nel chiuso ambiente dei concetti empirici, nel puro valore prammatico e fittizio, ma abbiano un sostanziale valore spirituale, un essenziale significato anche per il pensiero" (BALBO, *L'uomo senza miti*, in: ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 98-99).

³⁷² "Con questa guerra è andata in frantumi tutta la struttura civile tradizionale non solo nel suo aspetto economico e politico, ma anche nelle sue formule culturali, dimostratesi tragicamente erronee ed inefficienti. Circoli letterari, università, scuole filosofiche, 'élites di iniziati' del vecchio mondo si agitano ormai nel vuoto di una impotente volontà di vivere, e divien sempre più chiaro che si tratta di detriti, mentre la vita scorre lontano ed oltre ad essi" (ID., *Il laboratorio dell'uomo*, in: ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 108).

“o dimenticano l’uomo come tale e in pratica tendono a ridurre asfittica la vita e la società”³⁷³.

Già qui Balbo avverte che il rischio è che questo vuoto venga riempito con i *formalismi*, con “nuove forme” prive di sostanza, le quali a loro volta pongano il referente alla tradizione “*sul vacuo della genericità*” e su ermetismi che assumono anch’essi “*a loro volta facilmente veste magica e mitica*”³⁷⁴.

Ma qui c’è anche un preciso richiamo ad una fede religiosa (“*cristiana e cattolica*”) che non vuole porsi però – e qui Balbo sembra intenzionalmente riferirsi a Del Noce – come spiegazione ultima sul significato dell’esperienza scientifica e della ricerca della razionalità³⁷⁵. E d’altro canto, questo non significa né abbandonare la tradizione perché alcune sue forme e formule sono obsolescenti³⁷⁶, né rinunciare al primato che ha la tecnica nel mondo moderno³⁷⁷.

Il “*dato culturale*” odierno è “*la crisi della cultura umanistica tradizionale*”, che deve essere affrontata grazie al primato del fare, della creatività, appunto della tecnica, in cui si verificano le potenzialità dell’essere umano³⁷⁸. Il primato dell’umano, della volontà di realizzare una propria dimensione nel contesto della natura fisica³⁷⁹. Né questo esime l’uomo contemporaneo dal rivendicare il *primato dei valori etici*, che anzi si tratta di specificare più attentamente³⁸⁰. Senza, cioè, ignorare nemmeno l’errore di ogni tecnicismo, l’infondatezza di qualsiasi ipotesi di riduzione dell’uomo integralmente al macchinismo, agli automatismi dell’industria³⁸¹.

³⁷³ *Ibidem*, l. c.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 109.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 111.

³⁷⁶ “Quando è tramontata la scolastica non è che tramontasse il suo elemento perenne di verità, non è che tramontasse san Tommaso piuttosto di san Bonaventura o di Occam: erano i termini obiettivi o strutturali di un mondo culturale che divenivano man mano insufficienti e venivano travolti da forze, bisogni, realtà nuovi [...]” (*Ib.*, p. 113).

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 112.

³⁷⁸ *Ibidem*, l. c.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 115.

³⁸⁰ *Ibidem*, l. c.

³⁸¹ “La cultura in ispecie è necessaria in quanto senza di essa le macchine d’acciaio sono cieche e mute. La filosofia è necessaria per rispondere al perché delle macchine [...]” (*Ib.*, p. 118). L’uomo “cresce spiritualmente” sulla “meccanicità della tecnica. Ma se egli tende ad imitare la macchina nel suo corpo, nel suo cervello, se quello sforzo di invenzione fatto una volta per tutte tende al puro mantenimento di un moto costante sulle rotaie, allora certo si somma meccanicità e meccanicità, parola a parola e l’uomo muore”, perché non vede più la realtà, “e si polverizza in uno scambio errato”, perché forma “una sola cosa col treno, con la pura macchina, è divorato da essa” (*Ib.*, p. 123).

Sotto questo profilo si può dire che in Balbo lo sviluppo tecnologico confermi la distinzione fra la perennità della *sostanza* della tradizione ed il divenire delle sue *forme*, qui nel senso della creatività umana, quale costante pulsione (illuminata dall'esperienza secolare e dalla cultura) che deve sempre muovere il progresso in sempre nuove acquisizioni positive³⁸².

E sul piano dell'ideologia politica, dell'inspiegabile – secondo Del Noce – adesione del liberale cattolico al comunismo, assume invece una particolare rilevanza la critica che qui Balbo produce nei confronti della *dialettica antagonistica*, della riduzione di tutta la complessa realtà umana e cosmica all'alternativa fra due sole possibili interpretazioni, ad una *tesi* e ad un'*antitesi* (concepite come esclusive, l'una e l'altra negatrici radicali e assolute della negazione radicale, totale, che l'una ritiene di scorgere nell'altra)³⁸³.

Nella sequenza di processi evolutivi, in cui tanto più è "*fragoroso e violento*" lo scontro quanto più vaste sono "*le lotte e le antitesi rivoluzionarie*" (passando "*dalla Rivoluzione feudale a quella borghese*", e da questa a quella "*proletaria*") – , secondo Balbo proprio le "*esigenze perenni dell'uomo*" sono ad un bivio oltre il quale si staglia un pericolo mortale, ossia: "*l'esclusivismo dell'antitesi*"; la "*dimenticanza pratica dell'istanza umana fondamentale*"; "*l'unilateralità*" (che è il difetto stesso della dialettica)³⁸⁴.

Del resto proprio queste esigenze sono di fondamentale valore, per quanto non esenti dalle primordiali incertezze nel formulare e porre i principi³⁸⁵. La nuova cultura deve dunque tutelarli, fra

³⁸² Tutta la "*realizzazione umana (la storia umana) si compendia dunque nel concetto di sviluppo tecnico, il quale si specifica via via col progresso dei problemi che continuamente offrono nuovi presupposti e nuove esperienze a nuove specificazioni del fare umano*" (Ib., p. 120).

³⁸³ "*Quando ci si trova nel pieno delle antitesi rivoluzionarie, si scivola spesso in una conclusione unilaterale delle cose anche da parte dei più generosi e costruttivi rivoluzionari: l'unilateralità dialettica, la riduzione di ogni fatto, di ogni cosa alle posizioni antitetiche. [...] Il rivoluzionario che si lascia assorbire dalla dialettica, dà quest'arma formidabile in mano al reazionario, in quanto proprio l'unilateralità dell'antitesi fa sì che chi si trincerava nella reazione, nella difesa ad oltranza di un ordine finito, si trovi, senza nemmeno volerlo coscientemente, a difendere queste esigenze umane, perenni, che nell'ordine vecchio, nella struttura storica decadente, avevano trovato ormai un riconoscimento pacifico, una loro zona di libero respiro*" (Ib., p. 146).

³⁸⁴ *Ibidem*, l. c. Per cui, per evitare questi errori, si può arrivare "*ad un concetto o a una prassi di rivoluzione tecnica (e non più Dialettica) nella quale si mantenga per principio il collegamento con le esigenze perenni e profonde dell'uomo, e quindi con una filosofia autonoma e aperta, con scienze autonome e aperte, ecc.[.] inserendosi con sempre maggiore intelligenza e quindi libertà, sul moto dialettico naturale*" (Ib., l. c.).

³⁸⁵ "*Se vogliamo guardare da vicino e individuare qualcuna di quelle esigenze perenni e profonde dell'uomo, troviamo per esempio il silenzio sul momento sorgivo dell'uomo, la fragilità*

l'altro per non dare occasione al risorgere di nostalgie reazionarie dei riferimenti formali ai valori del passato³⁸⁶. Infatti, se queste vecchie *forme* sono *formule esaurite*, non cade però la sostanziale validità di queste esigenze per quanto siano malamente codificate nel tradizionalismo³⁸⁷.

L'altro pericolo da cui deve guardarsi la *Rivoluzione morale* (da operare rispetto al conformismo oppressivo delle *forme* di vita del passato) è quello di immergersi totalmente nella dimensione del *progressismo* più spinto, ossia nella convinzione della positività di una tecnicizzazione dell'intera vita sociale, di un efficientismo dai ritmi convulsi specifici delle attività, delle mirabolanti immagini delle città piene di luci e di movimento³⁸⁸. In una parola, bisogna guardarsi dall'errore di una totale tecnicizzazione e super-attivismo dell'esistenza³⁸⁹.

In questa scientificizzazione, in questi processi di riduzione della vita al tecnicismo ed al produttivismo, anche il materialismo storico (nell'attuale fattispecie del *comunismo sovietico*) ha una sua precisa responsabilità. Bisognerà dunque rivedere il postulato primato del materialismo dialettico³⁹⁰. Si debbono dunque reintrodurre nella vita moderna valori perenni, che sono l'*amor di patria*, l'*amicizia*, la

iniziale della critica nei principi, la delicatezza della vita umana nelle nuove convivenze con le strutture storiche, nelle nuove ricerche, nei suoi bisogni di vita immediata, nelle sue esigenze metafisiche costitutive" (Ib., p. 147).

³⁸⁶ "Il problema è allora quello di trovare (accanto alle fabbriche, ai governi, ai giornali, ai partiti) la via, i modi per dare aperto riconoscimento alle perenni esigenze del momento sorgivo dell'uomo senza che si dia motivo a ricercare ripari nel vecchio ordine dove sorgono i 'clan' di 'anime belle' e dove gli uomini ammuffiscono nella retorica" (Ib., p. 148).

³⁸⁷ "Le formule 'umanistiche' della reazione sono indubbiamente formule finite, legate ad un'epoca finita; sono formule che non trovano più posto tra le necessità civili del nuovo ordine nascente della rivoluzione e che rivelano sempre più chiaramente il loro elemento asfittico e mitico dal punto di vista soggettivo e addirittura idolatrico dal punto di vista pubblico" (Ib., l. c.)

³⁸⁸ "[...] Vie illuminate rosso verde viola: réclames luminose, grandi scritte verticali come scrivono i giapponesi. Cosa gridano? Gridano cose che battono sugli occhi e sul cervello. Il cervello, anzi il dentro di ogni uomo è calpestato da quelle luci balorde nel buio. Gli orari d'ufficio duri come scatole regolari, come rotaie, ci gettano tutte le notti a urtare contro queste cose. Ma anche i giornali battono nel sole del mattino con frasi e frasi, neri e bianchi. Battono e calpestanto anch'essi il dentro dell'uomo. Come un grande grattacielo sul minimo passante. Quest'uomo è come un pezzo di ferro sotto il maglio che batte e stampa e vien prendendo di giorno in giorno la forma che vogliono di lui quelle luci, quei giornali, quegli orari, quelle parole [...]" (Ib., p. 151).

³⁸⁹ "[...] Ma c'è un altro pericolo: quello che non nasce dal rapporto falso tra struttura e struttura, tra tecnica e tecnica, ma da un malsano rapporto fra tutte le strutture, tutte le tecniche, tutte le macchine e l'uomo. Il pericolo dell'esteriorità meccanica e brutta" (Ib., l. c.).

³⁹⁰ *Ibidem*, p.157.

famiglia³⁹¹. E soprattutto “l’amore più forte” di quello per la patria, ossia il vero “amore per la donna”, che non è quello degli “amori dell’Ottocento francese” (come il vero amor di patria non quello delle “patrie carducciane”, delle “ideologie degli epigoni borghesi”)³⁹².

Riguardo poi al confronto con le posizioni espresse da Del Noce sul cattolicesimo, da parte sua Balbo si chiede quale sia il nesso fra questo e lo sviluppo della società. Oggi l’evangelico invito a ‘Dare a Cesare quel che è di Cesare’ non è per il cristiano l’esortazione ad affidare le sue sorti e quelle della società ad un tiranno (“Cesare nel Vangelo – non è il Mussolini, il tiranno, l’autocrate, ma è il simbolo di ogni società civile, di ogni Stato”)³⁹³. Si deve dunque considerare tale affidamento in un senso “comprensivo”, ossia significa darlo “alla storia, alla società civile”, significa “costruire l’ordine nuovo con la sua cultura”³⁹⁴. Ma qui – dichiara Balbo – il problema si allarga, perché è necessario “considerare quello che il Cristianesimo è stato e quello che il Cristianesimo è”³⁹⁵.

Singolare può apparire, a questo punto, che Balbo si infili nella polemica che oppose – a margine delle conversioni al cattolicesimo di esponenti della cultura del primo Novecento (ad esempio di Papini) – un Domenico Giuliotti a Piero Gobetti. Quest’ultimo, in un articolo del 1921 sosteneva di non accettare nemmeno lui qualsiasi posizione intermedia di compromessi e di transazioni. Se, tra Dio (la Chiesa come teocrazia, era la tesi sostenuta da Giuliotti) e Satana (lo Stato liberale), Gobetti non esitava a preferire Satana³⁹⁶, da parte sua Balbo contesta questa alternativa secca. Vi riconosce come anche sul versante laico liberale si venga assumendo una posizione troppo unilaterale, in analogia con l’erronea interpretazione marxiana-marxista che si incentrava in una soluzione dialettica duale, antagonistica (quella della reciproca negazione di una *tesi* e dell’*antitesi*).

Nella fattispecie, sia la tesi di Giuliotti (che la civiltà moderna fosse opera di Satana), sia quell’antitesi di Gobetti (che la civiltà

³⁹¹ *Ibidem*, p. 175.

³⁹² *Ibidem*, l. c.

³⁹³ *Ibidem*, p. 178.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 178.

³⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

³⁹⁶ E Balbo riporta integralmente il testo in cui Gobetti affermava che, se l’alternativa posta dal cattolico Giuliotti era così netta ed assoluta (o con Dio o con Satana); se questo significava considerare Dio un’autorità assoluta che ha la sua rivelazione nella Chiesa teocratica; se con Satana si intende il principio dell’autonomia degli individui (della ribellione alla legge astratta che non nasce dai cittadini organizzati alla libertà nello Stato), allora, lui, Gobetti stava con Satana (*Ib.*, pp. 184-185).

moderna è l'affermazione integrale del liberalismo, inteso come in-contrastata conquista dell'autonomia che nasce dal basso) si rivelano come polarità esasperate, antagonistiche (che pretendevano impersonare verità assolute, mentre erano solo verità relative, le quali non comprendevano né, da un lato, la validità del dogma cristiano, né, dall'altro, la validità, la sostanza del liberalismo laico)³⁹⁷.

In questa posizione di apertura sia alla dogmatica cristiana, sia al liberalismo laico – l'una e l'altro però correttamente intesi nei loro specifici contesti ideologici – il critico riferimento al troppo estremo, troppo radicale liberalismo di Gobetti (critica che appunto non confuta la validità del liberalismo più misurato, in particolare crociano) avviene in Balbo non disconoscendo affatto il primato religioso del magistero cattolico, ma rivendicando anche una sfera di libertà del cattolico che non si riconosce nelle opportunistiche deviazioni compromissorie della Chiesa³⁹⁸.

Posizione, questa già 'liberal-cattolica', che – come si è visto – Del Noce critica: sia nel saggio del 1970 dedicato a Noventa (definendo quest'ultimo un *cattolico liberal-socialista*, responsabile dell'utopica *complexio oppositorum*, specialmente nella combinazione fra un *liberalismo laico* di Gobetti ed un incerto *liberal-socialismo*); sia – e specialmente – nella confusa congerie di obiezioni formulate nel 1971 (nella prima parte de *Il cattolico comunista*, nel capitolo VIII) proprio riguardo ai lineamenti della filosofia di Felice Balbo.

Se, infatti, da parte sua Del Noce non rinuncerà mai al dialogo-confronto con Balbo – dapprima direttamente³⁹⁹, e poi a distan-

³⁹⁷ *Ibidem*, l. c.

³⁹⁸ “[...] *La critica di Gobetti è sempre sensibile, spesso decisiva e chiarificatrice: ma cosa che Gobetti non pensava, essa è chiarificatrice in senso positivo anche per noi cattolici, perché colpisce certi infeudamenti cattolici borghesi e tutta una lunga storia di compromessi, senza toccare l'essenza del cattolicesimo, anzi, aiutando a ripristinarne odiernamente la definizione*” (*Ib.*, p. 191). Asserzione che, fra l'altro riconferma il referente di Balbo sia alla sostanza della tradizione cristiana, sia alla degenerazione delle sue *forme* attuali in un tradizionalismo surrettizio e compromissorio. Peraltro, qui Balbo puntualizza la distanza dalle conclusioni di Gobetti. E cioè riguardo alla figura di 'Satana', in cui Gobetti riassume polemicamente (contro il trascendentalismo cristiano) l'identità fra la storia e la legge che nasce dai cittadini organizzati a libertà, ossia nello Stato. Ma Balbo sottolinea che i cattolici possono accettare le vive osservazioni e le sane e giustificate ripugnanze di Gobetti contro i falsi cattolici, liberali, democratici, cristianeggianti. Però poi conclude che: “*se si tratta di scegliere [...] noi cattolici [...] scegliamo Dio*” (*Ib.*, l. c.).

³⁹⁹ Si vedano: DEL NOCE, *Marxismo e salto qualitativo*, in: *Rivista di filosofia*, XXXIX (1948), n. 3, pp. 209-229. Qui si riferisce a: BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 951-969; DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo: 'inveramento' o 'risposta a sfida'?*, in: *Il Mulino*, VII (1958), n. 79, 1958, pp. 307-318. Riferito a: BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 975-985.

za⁴⁰⁰ – tuttavia la capitale imputazione rivoltagli resta comunque quella di non capire né la posizione teologica della Chiesa, né l'incompatibilità fra il cristianesimo ed il comunismo⁴⁰¹.

Questioni teologico-dottrinarie che ovviamente esulano da questa nostra indagine sulla possibilità di confrontare la *tradizione cristiana* (o meglio cattolico-romana) con le esigenze di una *Rivoluzione*. Un confronto che sarebbe del resto immaginabile (riferito ad una revisione ideologica della critica marxiana all'alienazione borghese) solo dando per scontata la disponibilità degli '*intellettuali organici*' del partito comunista italiano a rinunciare alla visione antagonista-dialettica (e cioè alla radicalità del confronto-scontro, concettuale, fra il referente alla *trascendenza* religiosa e l'*immanenza* secolare delle motivazioni della *Rivoluzione comunista*).

Resta il fatto che una disponibilità di confrontare la *tradizione cristiana* (o cattolico-romana) con le esigenze di una *Rivoluzione* risulterebbe tanto più improbabile se attribuita alla componente borghese opportunisticamente 'convertita' al marxismo, tenuto conto specialmente delle motivazioni certo non filosofico-religiose di un simile consenso al marxismo del secondo dopoguerra.

Consenso relativo non tanto ai suddetti '*intellettuali organici*' (militanti più o meno da tempo nelle file del comunismo italiano), quanto alla *gens de lettres*, alla categoria degli intellettuali considerati 'indipendenti', in realtà frettolosamente allineati in una conversione al verbo marxista (più determinata da motivi di continuità 'post-fascista' di proprie rendite di posizione nei *media*, che non da una subitanea conversione alla fede comunista, quantunque questa fosse sollecitata dal terrore di quei primi mesi dopo l'aprile 1945).

⁴⁰⁰ "Come a un uomo dell'intelligenza di Balbo non è balenata l'idea che la critica del marxismo non può assumere la forma di 'superamento', con tutto quel che ne consegue per l'interpretazione del processo storico della filosofia?" (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 207).

⁴⁰¹ Drastico il giudizio non solo sull'impossibilità di un incontro fra un marxismo 'inverato' alla luce dei valori cristiani (e dunque circoscritto alla critica dell'alienazione dell'economia borghese), ma soprattutto sull'inconsistenza del referente alla filosofia di Tommaso d'Aquino: "Balbo si trovava davanti a una realtà nuova, della società tecnocratica o opulenta: la 'rigenerazione totale' era completamente mancata. Certamente fu tra i primissimi a cogliere con estrema acutezza il suo carattere e i sintomi di crisi; alcune sue analisi sono veramente insuperate" (*Ib.*, p. 206). Quando, tuttavia, "cerchiamo di vedervi la proposta di una soluzione positiva", per un verso troviamo l'asserzione che "per quanto erronea sia", l'antropologia comunista resta "insuperata" [qui Del Noce rinvia a: BALBO, *Essere e progresso. Frammento Z*, in: *ID.*, *Opere 1945-1964*, cit., p. 885], e per l'altro verso troviamo "lo sfaldamento del suo tomismo" (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 206).

In realtà, la posizione di un Felice Balbo risulta di tutt'altro genere e qualità. Valida anche al di là di comunque troppo acritiche rivalutazioni filosofico-ideologiche, più che genuinamente storiografiche. C'è un fondo solido in quei suoi referenti alla *trascendenza-immanenza* della fede cristiana, quale che sia il troppo acribico giudizio di Del Noce, o peggio la totale dimenticanza attuale.

Un fondo solido che mi permette di localizzare in questo cattolico comunista un individuo essenzialmente liberale (pur nel suo osimoro esistenziale, quale appunto la creduta coincidenza fra fede cattolica e fiducia nel marxismo. Quantunque si tratti di un marxismo rivisitato, *cristianamente inverato*. C'è in lui un robusto e convincente referente alla tradizione (proprio quella cristiana) esaurientemente distinguendo fra una sua *sostanza* perenne e l'inarrestabile divenire delle sue *forme* (con cui nei secoli la Chiesa trova espressione nella contingenza dei periodi storici e dei momenti ideologici).

E questo vale, quale che sia il significato che Balbo intese dare alla sua concezione metafisica⁴⁰². Ma può valere a fronte dell'identificazione di una di queste *forme* della tradizione con la *Rivoluzione comunista*, quantunque nel senso di un comunismo 'inverato' alla luce dei *valori cristiani*? Qui mi sembra invece che abbia ragione Del Noce a sottolineare la latitanza di una spiegazione riferita alla concreta situazione storica di un comunismo italiano sinceramente convertito alla rinuncia, sia alla *Rivoluzione armata*⁴⁰³, sia ad una concezione materialista dell'esistenza.

Del resto, quel che qui a noi interessa non è tanto né la reciprocità di imputazioni fra Del Noce e Balbo di una minore o maggiore (o del tutto assente) coerenza fra le rispettive posizioni ideologico-

⁴⁰² BALBO, 'Difesa della metafisica?', in: ID., *Opere 1945-1964*, cit. pp. 314-317.

⁴⁰³ Si veda l'inizio del suddetto Frammento Z (*di Essere e progresso*) dove Balbo dichiara che: "Lottare contro il comunismo avendo la possibilità di successo significa allearsi e includere le sue verità ideali e pratiche, e quindi affermare in teoria e in pratica un'idea dell'uomo e un modo di vivere umano che sia capace di operare quell'alleanza e quell'inclusione" (BALBO, *Essere e progresso*, cit., pp. 883-884). D'altra parte, precisa Balbo, "ogni lotta al comunismo sul piano della pura forza è in realtà un'alleanza ferrea con l'errore comunista" – la rivoluzione armata (quella peraltro intenzionalmente presente nell'ideologia del comunismo italiano nell'immediato dopoguerra) "è in realtà un'alleanza ferrea con l'errore comunista" (*Ib.*, p. 884). È un mettersi sullo stesso piano di un antagonismo mortale, dopo tutto irrisolvibile la complessità del confronto politico, il quale non è riducibile alla bipolarità della dialettica antagonista, ma è invece da riconnettere alla pluralità di concezioni della realtà. Ogni lotta al comunismo sul piano della pura forza è farsi attrarre nell'ideologia antagonista del marxismo, è ripetere da parte cattolica lo stesso tipo di errore di credere nella rivoluzione violenta, è un errore "che rafforza la forza e la violenza del comunismo stesso" (*Ib.*, l. c.).

politiche e l'ortodossia, la teologia cattolica. Non ci soffermeremo nemmeno sull'accusa rivolta al '*socialismo cattolico*' da Del Noce, nel senso di una continuazione sotto mentite spoglie di posizioni gesuitiche. Atteggiamento che ora questo *socialismo cattolico* verrebbe sviluppando a suo modo, riprendendo la concezione gesuitico-molinista di una natura incorrotta dell'uomo, della piena legittimità di una sua volontà autonoma, di contro alla tradizione vetero-neotestamentaria che postulava invece una *lapsa natura* umana (tale quella 'acquisita' dopo il peccato di *hybris*, dopo l'oltraggiosità di pretendere di cogliere ed impossessarsi della *Sapientia divina*)⁴⁰⁴.

Né ci interessa la fondatezza o meno della teoria dell'*inveramento* del comunismo che sotto forma di *socialismo cattolico* aderirebbe ai valori cristiani (ipotesi sulla cui fragilità concordo con Del Noce e non con le fideistiche speranze di Balbo e, come poi vedremo, di Rodano).

Quello che qui ci interessa è non solo l'ultima posizione di Balbo (sulla filosofia dell'essere), ma la sua costante attenzione al raffronto fra *essere* e *divenire*. Un raffronto che però – se intravede un *nesso* fra *Rivoluzione* e *Tradizione* – tuttavia rimane irrisolto. Se è infatti pur vero che Balbo riconosce, a tratti, come la *Rivoluzione* sarebbe in sé e per sé la modalità storica necessaria per ricercare, ritrovare e riattuare (nella variabile contingenza dei tempi storici e delle ideologie) le *forme nuove* della perenne *sostanza* della creatività umana, tuttavia egli rinuncia a delineare un vero e proprio concetto di *Rivoluzione* intesa come *recupero della continuità di una tradizione*.

Confuta sì, giustamente, che il conservatorismo assoluto sia compatibile con la *Rivoluzione* (il conservatorismo in quanto staticizzazione di *forme invecchiate*, anziché sviluppo appunto in *forme nuove* di questa creatività umana). Ma Balbo non arriva a definire la *dinamica sostanza* di questa creatività che la *Rivoluzione* stessa potrebbe ricercare, ritrovare e riattualizzare nei termini di una *tradizione rivoluzionaria* (della quale la *Rivoluzione* stessa sarebbe lo strumento, il veicolo).

⁴⁰⁴ "Il radicale antimodernismo (*modernismo=cristianesimo borghese*) del *cristianesimo di sinistra*: che è orientato verso un tomismo 'domenicano' contro l'ordinario tomismo suareziano (con il suarezismo, la trascrizione filosofica dell'uomo di pura natura molinista, comincia il compromesso cristiano-razionalista) e soprattutto [contro] i platonismi e gli esistenzialismi cristiani (concludenti nell' 'orrore della massa' [...])" (DEL NOCE, *Marxismo e salto qualitativo*, cit., p. 956).

In altre parole, Balbo non giunge oltre la pur motivata distinzione fra conservatorismo e *Rivoluzione* (che si presentano come opposti irreconciliabili). Li distingue, come due distinte istanze, in “*due gruppi fondamentali: i conservatori o tradizionalisti da una parte, i novatori o rivoluzionari dall’altra*”⁴⁰⁵. Ma non li riconosce esaurientemente, non cioè come latori di due attive *distinte* visioni del mondo, che non si vogliono, e forse non possono, risolversi totalmente o nell’una o nell’altra. Visioni che tuttavia potrebbero riconoscersi non solo sul piano di un dover essere etico-filosofico, bensì su quello della possibilità di confronto e di parziale riconoscimento delle rispettive programmaticità etico-politiche di cui sono ognuna veicolo (nel contesto di reciproca interazione, a partire da una irrinunciabile propria distinta specificità, con le altre).

La prospettiva in cui anche Balbo ritiene di risolvere questi due opposti è non tanto una *conciliazione* fra *distinti*, quanto addirittura la loro *unità*⁴⁰⁶. Qui, cioè, riemerge nel Balbo un sottofondo hegelomarxiano, del quale – del resto – Del Noce accusa non solo lui, ma tutta quella categoria ideologico-filosofica del ‘*cattolicesimo socialista*’ (o *socialismo cattolico*). Accusa fondata, in quanto riferita alla loro adesione all’idea marx-engelsiana dello svolgimento di un rapporto antagonistico-duale (quello dell’unità conclusiva ad opera di una *dialettica fra due opposti*).

E se anche in Balbo questi due *opposti* non devono più negarsi vicendevolmente, tuttavia dovrebbero comunque *unirsi* in una *sintesi*. E resta da vedere se, cioè, si tratterebbe di una sintesi non secondo una *dialettica fra una pluralità di distinti* (che interagiscono, conservando ognuno la loro specifica identità), ma appunto secondo una nuova edizione dell’hegelomarxiana *dialettica fra opposti* (che nell’*Unione sintetica* si cancellano entrambi, o nell’annientamento nell’altro o in un *tertium genus* che peraltro resterebbe tutto da definire).

Conclusione, in effetti, questa di Balbo che è sembrata ben lontana da una crociana teoria della *dialettica dei ‘distinti’*⁴⁰⁷, ossia del

⁴⁰⁵ BALBO, *Essere e progresso* [par. 5. *Il progresso umano*], in: ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 747.

⁴⁰⁶ “Le considerazioni che seguono vorrebbero tentar di mostrare come vi possa essere un modo d’intendere gli opposti che ne consenta, a certe condizioni, non solo, anzi, non tanto la conciliazione, quanto l’unità e la reciproca funzione e necessità; come cioè essi possano in teoria e in pratica essere compresi in una realtà che li trascende e contiene entrambi. Si tratta cioè di mostrare come possa risolversi il problema o, meglio, per quale via si possa intravederne la soluzione in teoria e in pratica” (Ib., pp. 747-748).

⁴⁰⁷ Fra gli altri luoghi, si veda il seguente, dove appunto polemizza con l’errore della “concezione panlogistiche [...] patente nel sistema hegeliano, e nelle sue derivazioni [fra cui la

reciproco riconoscimento e dell'interazione fra una molteplicità di visioni del mondo. Interazione e riconoscimento vicendevole fra contesti diversi, di modi di concepire la realtà che possono opporsi radicalmente, ma invece anche mantenersi reciprocamente distinti (in una loro specificità valoriale, in una loro peculiare progettualità che non esclude l'altra o le altre, ma riconosce la loro peculiarità nella complessa dimensione umana, sociale, storica).

Al di là di questa pur irrisolta intuizione di Balbo di una possibile contestualità fra *Rivoluzione* e *Conservazione* (lontana comunque dalla nozione di una pluralità di diverse visioni del mondo, nel senso teorizzato a suo tempo da Dilthey) restano ora da precisate le differenti risultanze dalla bi-polarità antagonista su cui si è fermata nel suo complesso l'ideologia contemporanea (e non solo quella *cattolico-comunista*) riguardo al vero significato sia della *Rivoluzione* che della *Tradizione*.

Un altro *cono d'ombra* fra i molti gettati sulla complessa realtà politica del nostro tempo riguarda infatti l'enfasi posta sulla nozione di *Rivoluzione come cesura radicale con il passato*. Un *cono d'ombra* per cui si ignorano (o svalutano e opprimono) le istanze stesse di una del tutto *legittima intenzione di conservazione* del patrimonio etico-culturale ed economico acquisito in ognuna delle possibili molteplici concezioni della vita, sia personale che sociale.

Su di una simile polarità fra *Rivoluzione come cesura radicale con il passato* e la *legittima intenzione di conservazione* è argomentata in effetti la riduzione della realtà alla, qui più volte evocata, *dialettica duale*, nozione secondo la quale – va pur ribadito – traspare (malgrado il pur dominante *cono d'ombra* ideologico post-bellico) una concezione irreconciliabilmente antagonista. In questa prospettiva duale-antagonista domina infatti l'idea di un'altra fra le molte *categorie uniche* del Novecento, qui appunto questa della *Rivoluzione come cesura radicale con il passato* (nel senso marx-engelsiano della *dialettica fra opposti*, o *dialettica della negazione della negazione*).

Il fatto è che contro tale riduzione ideologica possono a loro volta insorgere con altrettanta esclusività ideologica le poc' anzi accen-

dialettica della negazione della negazione elaborata da Engels e Marx, e ripresa dai loro frettolosi epigoni]" (Benedetto CROCE, *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali*, in: ID., *Filosofia e storiografia*. Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 23. "[...] *Le singole distinzioni non sono dunque gli scalini per giungere all'Uno, che le supererebbe e tutte le risolverebbe in sé, ma sono la forza dell'unità che col perpetuo suo passare da una forma all'altra tesse infaticata e sempre ringiovanita la tela della storia*" (Ib., l. c.).

nate istanze di conservazione della propria individualità culturale. Cioè le specifiche istanze di ognuna delle molteplici possibili visioni del mondo. Istanze che, quanto più ignorate, rimosse, oppresse o emarginate dalla sfera politica (o minacciate di estinzione) tanto più possono tramutarsi – a loro volta – ognuna in integralistiche contrapposizioni. Anch'esse, dunque – a loro volta duali-antagonistiche. Anche loro matrici di letali antagonismi insanabili, nei confronti di una *Rivoluzione* che le ha negate radicalmente.

E qui si staglia – di contro alla *Rivoluzione come cesura radicale con il passato* – quel *tradizionalismo conservatore* che giustamente Del Noce critica, in quanto processo di staticizzazione ideologica di quella che è la *sostanziale dinamicità della Tradizione*.

Contro tale estremizzazione di una polarità argomentativa (specifica dell'antagonismo ideologico contemporaneo) si può invece cercare di reagire in maniera diversa nella difesa di una *sostanzialità* della tradizione, ossia con un consapevole superamento della staticizzazioni conservatrici, che può argomentarsi addirittura nei termini di una *Rivoluzione come recupero della continuità della tradizione*.

Qui allora si avrebbe una *Rivoluzione come ritorno ai primi principi* della politica, ossia una *Rivoluzione come inveramento* (nel mutarsi ed adattarsi delle *forme* al variare dei tempi) della *sostanza* stessa della *tradizione politica*.

Al contrario, proprio fermandosi a considerare un ideologico *genus* unico della *Rivoluzione* (la *Rivoluzione come cesura radicale con il passato*), anche Balbo non coglie pienamente nemmeno lui la sussistenza dell'ipotesi di una *Rivoluzione come recupero della continuità della tradizione*.

E pur tuttavia Balbo ha il merito di insistere sul fatto che “*l'accettazione del compromesso tra conservazione e Rivoluzione non fa che trasformare la realtà nell'uno e nell'altro dei due termini, e conduce quindi al disgregarsi della realtà*”⁴⁰⁸. In effetti, la realtà non può essere “*pura conservazione o pura rivoluzione, se non diventando impura conservazione e impura rivoluzione*”⁴⁰⁹.

D'altro canto, da questa constatazione Balbo trae la seguente significativa conclusione che lo avvicina ad intuire il nesso non già fra *Rivoluzione* e conservatorismo, bensì fra *Rivoluzione* e *Tradizione*. La “*conseguenza pratica*” è che non si può riconoscere come “*giusto*”

⁴⁰⁸ BALBO, *Essere e progresso* [par. 5. *Il progresso umano*], cit., p. 749.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

*né l'atteggiamento e il comportamento conservatore, né quello rivoluzionario, ma solo l'atteggiamento e il comportamento di sviluppo, che cerca rigorosamente e a un tempo sia la conservazione [della sostanza della tradizione], sia la Rivoluzione [contro i formalismi, le staticizzazioni conservatrici della sostanzialità tradizionale]: ossia al tempo stesso "sia l'identità, sia la novità; sia l'immobilità, sia il mutamento: che conserva per vivere, per essere, e rivoluziona per vivere, per essere"*⁴¹⁰.

Una sostanza che Balbo riconosce nella creatività dell'uomo (nella capacità di introdurre nel confronto con la natura fisica un ordine la cui immagine è peraltro trascendente la stessa realtà empirica) la stessa analisi razionale-scientifica della datità oggettiva. Qui staticità-conservazione e dinamicità-progresso definiscono diverse modalità di concepire l'esistenza umana⁴¹¹. Un *nuovo umanesimo*, dunque, in cui la ricerca umana di libertà, di creatività, si spinge fino al limite in cui si percepisce l'esistenza di qualcosa che è incomensurabilmente superiore a noi⁴¹².

Ma qualcosa che è l'intuizione di un ordine universale delle cose. Intuizione dalla quale l'umanità creativa, attiva, trae il significato dell'esistenza, che pertanto viene intesa non come semplice contemplazione di questo ordine sovrumano, ma anche, se non soprattutto, come attività di adeguazione ad esso della nostra libertà e delle nostre, pur limitate, ma essenziali, capacità demiurgiche.

Ha dunque fondamento l'identificazione che Balbo sembra compiere fra – da un lato – questa creatività consapevolmente limitata al rispetto di un ordine universale e – dall'altro lato – la filosofia della prassi marxiana?

Qui non ci interessa più reiterare il dubbio, come invece doveva interessare a Del Noce, di quello che essenzialmente poteva delinearsi come il conflitto mortale fra cristianesimo e marxismo. Conflitto che oggi le vicende storiche hanno in gran parte cancellato. Quello

⁴¹⁰ *Ibidem*, pp. 749-750.

⁴¹¹ "Se la natura umana è qualcosa di materialmente fisso e legato a certe forme storiche di assetto sociale e culturale, e non invece un'essenza che va realizzata, transcendendo continuamente, entro i limiti del peccato e della grazia, ogni assetto determinato, è inevitabile la posizione di conservazione pura, la negazione del progresso, dello sviluppo, di ogni forma di rivoluzione" (*Ib.*, p. 779).

⁴¹² "L'essenza dell'uomo è il poter essere sussistente. Facendo un'analisi metafisica dell'atto di tale essenza, si possono elencare le seguenti connotazioni fondamentali dell'esistenza umana secondo la sua essenza: a) trascendimento della materialità; b) dominio o trasformazione del cosmo; c) creatività; d) iniziativa; e) libertà d'azione; f) ordinatività, normatività [...]" (*Ib.*, [Frammento C], p. 782).

che ci interessa è appunto questa accezione di tradizione intesa nella perennità di un raffronto storico fra la sua *sostanza* e le sue *forme*, che sono sempre solo contingentemente assunte per rispondere all'urgenza di sempre nuovi problemi sociali, politici, morali, economici.

Accezione di tradizione che Balbo rifiuta di identificare con le interpretazioni fornite dalla dogmatica e dalla teologia della Chiesa. "*In altri termini, una cosa è la conformità con la Rivelazione e con lo spirito dei Dogmi e della Tradizione, un'altra cosa è la conformità con una determinata ermeneutica della Rivelazione e della Tradizione*"⁴¹³. Posizione dunque critica, che Balbo arriva ad esprimere nel riferimento ad una necessaria individuazione delle situazioni storiche concrete, definibili⁴¹⁴ non in maniera astratta, razionalistica, scientifica, ma nel senso di un riattungimento al flusso della continuità sostanziale della tradizione.

Posizione che può assumere i tratti di un ossimoro concettuale⁴¹⁵, laddove non si intenda l'intima connessione fra *forma* (le risposte al divenire) e *sostanza* della tradizione (ossia l'insieme di significati e valori perenni, ed in quanto tali non codificabili in alcuna delle situazioni concretamente operanti e dominanti nella storia). Un concetto peraltro, questo di Balbo, molto prossimo appunto ai quesiti indagati dell'ermeneutica novecentesca⁴¹⁶.

Un altro rilevante punto di raffronto relativamente alla crisi della società post-bellica sembra ipotizzabile riguardo al concetto di *Rivoluzione* espresso da un altro *cattolico comunista*, Franco Rodano – come adesso vedremo nel prossimo capitolo – nel riferimento alla *Rivoluzione* che quasi negli stessi anni stava prendendo forma negli Stati Uniti (ad opera di quelle personalità che avevano nel 1923 fondato il francofortese *Istituto per la ricerca sociale* [*Institut für Sozialforschung*] e che erano stati costretti ad emigrare per la politica razziale della Germania nazionalsocialista).

⁴¹³ *Ibidem*, [Frammento 6], p. 772.

⁴¹⁴ "La difficoltà dell'ermeneutica sta tutta qui, in un'identità che è identificazione intensificata, e non identità materiale e geometrica" (*Ib.*, [Frammento C], p. 781).

⁴¹⁵ "Ma com'è ammissibile e metafisicamente spiegabile l'apparente paradosso dell'identità nuova, ossia di un'identità diversa, di una diversità identica?" (*Ib.*, pp. 781-782).

⁴¹⁶ "È possibile una vera ermeneutica della tradizione che non parta dalla novità della storia in cui e di cui ci si trova a vivere? No, perché altrimenti si farebbe solo verifica dell'identità materiale di qualcosa che non potrebbe essere più chiamata tradizione ma trasmissione. La tradizione non è infatti trasmissione di mezzi capaci di significati, ma di significati. Ora, senza il contatto, la partecipazione al significato, personale, singolare, nuova (sostanzialmente) dell'essere che vive in me, nell'oggi cosmico e storico, non vi sarebbe che trasmissione" (*Ib.*, l. c.).

Fra questi 'francofortesi', cui dedichiamo alcuni brevi cenni in successivi capitoli, uno specifico ambito di raffronto è quello che si evidenzia nella nozione di *Rivoluzione marxista* elaborata da Herbert Marcuse, in un'accezione combinata con un originale sviluppo della psicologia freudiana (relativa, come è noto, agli effetti della repressione sessuale). A prescindere da un approfondimento della valutazione sul marcusiano *Eros e civiltà* [*Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, 1955], ci limitiamo qui a sottolineare il sostanzialmente differente richiamo di Balbo proprio all'"amore umano come atto di essere e radice del superamento"⁴¹⁷ a fronte dell'alienazione che la nuova società borghese post-bellica compie nella riduzione di ogni sentimento all'immediata materialistica fruizione egoistica.

Formulazioni, queste di Balbo, che testimoniano come nell'Italia del secondo dopoguerra si fosse ben lontani dalle prospettive di 'liberazione sessuale' che venivano dagli Stati Uniti. Testimonianza, dunque, di quel *moralismo non formale* che fino a tempi più recenti aveva caratterizzato il comunismo marxiano, sia sovietico che nella versione italiana. Un moralismo che in Balbo si fondava peraltro sulle ben più definite basi della fede cristiana⁴¹⁸.

⁴¹⁷ È il titolo del *Frammento L*, di *Essere e progresso*, in: *Ibidem*, pp. 701ss.

⁴¹⁸ "Il motivo della tradizionale confusione dell'amore con l'appetito viene dal peccato. Ossia dal fatto che l'amore si presenta perverso agli uomini. Vediamo come. L'amore è essere nel Fine di ogni ente, nell'armonia della partecipazione e dell'ordine, è quindi unione vitale a tutto ciò che fa la volontà di Dio secondo il suo piano, e quindi infinito moto di ritorno a Dio come primizia del creato inferiore" (*Ib.*, p. 702). Perduti questi "doni da Adamo", con la caduta l'uomo ha meritato la condanna, "e la sua stessa natura più profonda, l'amore, pur sostenuto dalla Rivelazione primitiva [echi di Bonald?] e dalla provvidenza, si perverte, e proprio nell'amore appunto prova un preludio d'inferno" (*Ib.*, l. c.). Quindi lo stesso "atto che origina la sua vita terrena, l'unione con la donna", di cui non c'è nulla "di più alto", una volta perduta "l'amicizia e quindi l'unione con Dio diventa il punto di congiunzione dell'appetito, del piacere [...] e il tutto si chiama 'amore'", mentre l'Eros, "caricando dell'essenziale infinitezza dell'amore un oggetto finito, diviene il luogo stesso del massimo dolore [...]" (*Ib.*, l. c.).

Capitolo IV

Fra accenni nostalgici ai valori della 'società signorile', la fede in una Rivoluzione marxista intesa al contestuale superamento sia della borghese 'società opulenta' che del cattolico integralismo conservatore. Franco Rodano ed il recupero dell'ideale di una 'natura incolpevole'

Per venire ora alla concezione rivoluzionaria di un altro '*cattolico comunista*', Franco Rodano, oggetto – come si è qui sopra accennato – di un lungo ed acribico confronto analitico di Del Noce, va anzitutto posto in evidenza che ci troviamo al cospetto anche qui di una faticosa e frammentaria elaborazione critica che prende forma fra il 1970-71, costituendo la prima parte della silloge di ulteriori approfondimenti (fra il 1978-79, poi pubblicati nel 1981, anche questi in *Il cattolico comunista*).

In quell'arco di tempo, le vicende ideologico-politiche di Balbo e di Rodano vengono rivissute da Del Noce attraverso lo schema delle 'vite parallele', con qualche felice esito applicato a questi due protagonisti del cosiddetto comunismo cattolico del secondo dopoguerra italiano.

Nell'insieme, malgrado alcune dispersioni tematiche, che volta a volta fanno irruzione interrompendo il filo del discorso soverchiamente polemico, Del Noce ripercorre la storia della generazione a cui appartennero questi giovani cattolici comunisti ("*di famiglie aristocratiche o, in genere, almeno di estrazione borghese, piuttosto medio-alta che piccola*"), ai quali del resto ammette di essere stato anche lui molto vicino⁴¹⁹.

Significativi di questa descrizione sono infatti non solo la ricostruzione di un tale 'micro-partito', ma soprattutto la denuncia dell'inganno subito da tutti costoro, percepibile nella loro fede in una possibile, ed anzi necessaria, conciliazione del cattolicesimo con le posizioni del Partito comunista italiano. E qui Del Noce pone

⁴¹⁹ DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 23.

l'accento sul fatto che l'adesione di questi giovani risultava di vitale importanza per quel marxismo revisionato, base, a sua volta, del progetto di una legittimazione nei confronti della borghesia del dopoguerra italiano.

Sotto questa angolazione, in sostanza la tesi sostenuta da questi giovani cattolici comunisti di un *inveramento del marxismo* costituiva il luogo di incontro per offrire ai comunisti italiani la *conciliazione col pensiero cattolico*, indispensabile per trainare al comunismo la gran massa del popolo italiano.

La lunga disamina di Del Noce ha, in questa prospettiva, uno dei suoi punti focali nel poc'anzi ricordato capitolo III de *Il cattolico comunista*, dove appare un commento a *Il Manifesto del Partito cooperativista sinarchico* (un piccolo raggruppamento in cui si raccolse il primo nucleo dei 'comunisti cattolici'). Documento clandestino, questo *Manifesto*, redatto sicuramente a più mani (comunque con la collaborazione anche di Rodano, Ossicini e Pecoraro), frutto dunque "di discussioni cominciate, quanto meno, nel 1939"⁴²⁰. Ma certamente terminato poco dopo la 'delusione' subita da Stalin nel 1941 ad opera dell'Operazione Barbarossa (quando la Russia era stata aggredita dalla Germania, con una pretestuale violazione del *Pactum sceleris* di Molotov-Ribbentrop).

In quel momento l'URSS si era trovata nell'urgenza di un rapido cambiamento di fronte, e di strategia, appunto imposto dal 'proditorio' attacco da parte di quello che era stato per due anni e mezzo (fra 1939-41) suo alleato, cioè la superpotenza 'fascista' (o più esattamente la Germania nazional-socialista).

Secondo l'interpretazione di Del Noce, questa forzata fuoruscita della Russia dall'alleanza con la Germania, ed il suo passaggio "alle potenze democratiche" faceva perdere ogni senso alla guerra⁴²¹, specialmente in Italia inducendo i giovani della "sinistra cristiana" alla convinzione che ormai si trattava di fare la *Rivoluzione*, di organizzare la resistenza contro il fascismo. Nel *Manifesto del Partito cooperativista sinarchico* Del Noce si stupisce del fatto che dei giovani di formazione crociana e cattolica si potessero riferire a questo 'involontario' cambiamento di fronte di Stalin, per "configurare, con più di trent'anni di anticipo, la proposta del compromesso storico, con l'alleanza cattolico-comunista come asse portante [...]"⁴²².

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁴²¹ Qui (*ib.*, p. 66), Del Noce cita: G. BOTTAI, *Vent'anni e un giorno*. Milano, Garzanti, 1949, pp. 82-82.

⁴²² DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 65.

Qui il loro errore è individuato nella loro disponibilità a farsi ardenti zeloti di quella che era una loro particolare concezione della 'Rivoluzione comunista'. Una concezione che, né il comunismo italiano, né – a maggior ragione – il comunismo sovietico (sin lì sviluppato intorno alla staliniana formula del *Diamat*, per eccellenza personificazione della dialettica marxista')⁴²³ in effetti non potevano più considerare se non come una terapia polemica, efficace contro e dentro le alienate società capitaliste.

Ormai, il '*Diamat*' non corrispondeva più né alla nuova versione di superpotenza dell'URSS, né dei suoi alquanto infedeli ausiliari italiani, dal momento che stava prendendo sempre più campo la contrapposizione fra le due super-Potenze, quali conformazioni di un nuovo tipo di *Impero*, che ognuna di loro ritenevano fosse fondato sul primato assicurato nel mondo e soprattutto sull'Europa dalla vittoria della seconda guerra mondiale. Dal canto suo, se l'URSS predicava l'internazionalismo all'esterno, in realtà perseguiva – in questo non diversamente dagli USA – l'idea di un primato nazionale, nella fattispecie di un *Impero sovranazionale*. Era pur sempre la sorta di *nazional-comunismo* perseguito fra 1939-41, ma ora più 'affidabile' del malsicuro e tragico Patto sovietico-nazional-socialista siglato da Molotov e da Ribbentrop.

Nel cono d'ombra di questa ambiguità (fra sovranazionalità formale e nazionalismo sostanziale dei due Imperi sovranazionali), si mossero indubbiamente anche i giovani cattolici comunisti (più che i comunisti veri e propri) in quella singolare predicazione della *Rivoluzione* che Del Noce definisce come un "taglio netto" fra una "classe che vuole perpetuare il suo dominio e il suo sfruttamento" e "l'altra", che "ha nelle sue mani la causa dell'universalità umana"⁴²⁴. Ma questa classe era la 'classe non-classe', il 'proletariato' comunista italiano o era la Russia sovietica come *Impero sovranazionale-nazionale*?

D'altro canto non infondata è la conclusione di Del Noce sulla riproposizione in questo *Manifesto del Partito cooperativista sinarchico*, di uno schema manicheo – o, se si preferisce, gnostico (nel senso nella bipolarità radicale di entità che si configurano come assolute e contrapposte) – per cui appunto, da una parte si vedeva comunque

⁴²³ Questa dottrina del materialismo storico – indicata in russo con l'abbreviazione *диамат*, *diamat* (= *dialektičeskij materializm*) – esposta nell'opuscolo di Stalin intitolato *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, era la versione ufficiale insegnata nelle scuole e nelle università sovietiche (it.wikipedia.org).

⁴²⁴ DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 65.

“il Male, dall'altra il Bene” (da cui *“l'obbligo morale è di scegliere Bene”*, anche se *“rinunciando provvisoriamente ad alcuni valori”*)⁴²⁵.

Valori di cui – sottolinea molto opportunamente Del Noce – in tale *Manifesto* c'era pure una significativa enunciazione (*“Patria, Onor militare, Ordine, Legalità”*), valori che però – vi si precisava – avevano ormai *“perduto il loro valore”*, e che anzi, *“oscenamente contorti, sono divenuti la difesa della tirannide”*⁴²⁶. Asserzione ovviamente riferita al nazismo-fascismo, con assoluta smemorata elusione di qualsiasi cenno alla tirannide sovietica, nel cui *cono d'ombra* dispotico si situava (*volens-nolens*) anche questa fede dei cattolici comunisti italiani.

Nondimeno – come precisa da parte sua Del Noce (riportando, sia pure frammentariamente, il testo virgolettato) – in questo documento clandestino si auspicava la distruzione della società attuale, definendola come vivente antitesi della spiritualità cattolica. Prospettiva ideologica per cui si esortavano tutti i cattolici a tendere la mano ai comunisti, argomentando l'invito con il dire che ora *“per la prima volta, su un piano comune di profonda importanza politica, si incontrano”* – e proprio *“in Italia”* – due *“forze rivoluzionarie”*⁴²⁷.

Ora, di questo *Manifesto* l'autore principale risulta proprio Franco Rodano, divenuto poi ben più noto come protagonista (resta da vedere se 'suggeritore' o intellettuale organico, cioè gramscianamente ausiliario nel perseguire l'egemonia) del tentativo berlingueriano di stabilire un compromesso fra le forze altrimenti bloccate del Partito comunista e di quello cattolico.

Resta però indubbio che comunque il caso di Franco Rodano non venga immediatamente annoverato da Del Noce fra le 'malepensate' – come si è visto – della *nuova borghesia*. D'altro canto, la biografia culturale di Rodano rappresenta in questo un'eccezione

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 59. Poco più avanti, quale responsabile di questa contraffazione di valori etici si chiama in causa Mussolini, dopo la perdita del consenso, anche dei cattolici di *Frontespizio*. I quali – non va dimenticato – si erano dichiarati fascisti ma non razzisti e tanto meno nazional-socialisti, e che se avevano sostenuto *“la lotta fascista contro l'ordine costituito internazionale”*, non ne accettarono poi la sua sostituzione *“con una lotta includente l'ordine costituito nazionale”* (*Ib.*, p. 92). Quale altro atteggiamento avrebbero dovuto assumere, del resto, questi cattolici di *Frontespizio*, *“quando le illusioni si dissipano e il fascismo cessò di apparire una 'via per'? Sembrava restare la pura volontà di potenza di un uomo che non guidava verso alcuna finalità ideale, ma si serviva di ogni valore, Religione, e Patria, Morale e Tradizione, come di strumenti di un'affermazione personale [...]”* (*Ib.*, l. c.).

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 62.

rispetto alla *nuova borghesia* (che Del Noce descrive come arrivista, ambiziosa di egemonia, protagonista unico della società opulenta). Effettivamente, Rodano risulta appartenere ad un diverso, peculiare *tipus* della borghesia⁴²⁸. È un borghese che si converte all'idea di una possibile militanza con quel partito che ha assunto formalmente come sua bandiera la pretesa di rappresentare il proletariato⁴²⁹.

Entrato dunque nel PCI, Rodano collabora attivamente a *Rinascita* (fra 1946-52), e per le posizioni lì assunte (in due suoi articoli sulla condizione economica del clero) viene censurato dalla Chiesa, con l'interdizione dai Sacramenti. Si prende a pretesto l'accusa di fomentare la lotta di classe. Interdetto che gli verrà poi tolto, durante il pontificato di Giovanni XXIII⁴³⁰. Fallito il *compromesso storico*⁴³¹,

⁴²⁸ Conseguita la maturità classica nel Liceo Visconti di Roma (fucina di altri borghesi, ossia non provenienti dalle fatiche dell'officina e dei campi, i quali poi si trasferiranno, fra il 1943-45, nelle file del 'proletariato ideologico'). Rodano si laurea in lettere. Alimenta la sua fede cristiana frequentando la Congregazione mariana della Scaletta, diretta dei Gesuiti, e militando sia nell'Azione Cattolica che nella FUCI (allora diretta da Aldo Moro).

⁴²⁹ Sin dal 1938 Rodano è in contatto con personalità ed ambienti in cui già maturano posizioni antifasciste (espresse da comunisti, azionisti, liberali). Milita poi nel *Movimento dei Cattolici antifascisti* (1938-1943), ed è fra i fondatori sia del suddetto *Partito Cooperativista Sinarchico* (1941-43), sia del *Movimento dei Cattolici comunisti* (1943). Dopo il 18 luglio 1943, mentre Roma è occupata dalle forze tedesche, Rodano è fra i fondatori del *Partito Comunista Cristiano*. Dopo la liberazione di Roma, il *Movimento dei Cattolici comunisti* prende il nome di *Partito della Sinistra Cristiana* (1943-44), nelle cui file milita anche Felice Balbo. Nel 1944 Rodano sposa Maria Lisa Cinciani (che sarà poi vice-presidente della Camera dei Deputati) e inizia la collaborazione con Palmiro Togliatti, del quale favorisce l'incontro (il giorno di Natale dello stesso anno) con don Giuseppe De Luca. È il primo avvicinamento fra mondo cattolico ed il movimento comunista italiano. Del resto, pochi mesi prima, in concomitanza con lo scioglimento (a seguito di un congresso straordinario, fra il 7-9 dicembre 1944) del *Partito della Sinistra Cristiana*, Rodano aveva sostenuto che ormai non era più necessaria questa formazione autonoma dei cattolici. Era ormai il momento di entrare direttamente nel *Partito Comunista italiano* (PCI), al quale Rodano attribuiva l'intenzione di accogliere fra le sue file i cattolici, rivedendo l'opzione ateista ed il dogmatismo marxista. Nel gennaio 1946, nel V Congresso del PCI, vengono accolte le richieste di Rodano di consentirvi l'iscrizione indipendentemente dalle convinzioni ideologiche.

⁴³⁰ Frattanto, Rodano collabora con intellettuali di diverso orientamento ideologico, sia su *Lo spettatore italiano* (fra 1951-54), sia su *Dibattito politico* (fra 1955-59). Dal 1960 si svolge un intenso scambio di vedute (che dura sino all'anno della 'contestazione giovanile', nel 1968) con Del Noce, prima che la distanza fra i due sia irreversibile. L'influsso che Rodano ha nella cultura italiana si accresce con la sua collaborazione con l'economista Claudio Napoleoni, col quale dirige negli anni il 1968-72 la *Scuola Italiana di Scienze politiche ed economiche* (SISPE).

⁴³¹ L'assassinio, il 16 marzo 1978, di Aldo Moro (il quale aveva sostenuto questo orientamento, attirandosi l'avversione dell'estrema sinistra, che nel 'compromesso' vedeva

resta comunque rilevante il ruolo di Rodano, come esponente di quella generazione di giovani che fra il 1938-45 avevano vissuto “*la decadenza e sconfitta del fascismo*”⁴³². Rilevante, peraltro, sul piano di un orientamento alla cui base vi sono idee che secondo Del Noce “*non possono venire veramente comprese*”⁴³³ e accettate.

E qui, nel prosieguo di *Il cattolico comunista*⁴³⁴ c'è ora un'altra delle *irruzioni* tematiche improvvisate di Del Noce⁴³⁵, ossia un altro vero e proprio ulteriore *Einbruch argumentativo* (dopo quello che attribuiva alla *nuova borghesia* la pregiudiziale avversione per il tradizionalismo, e quello che questa colpa attribuiva invece ai giovani della sinistra cattolica)⁴³⁶. Ora Del Noce, in questa ennesima irruzione argumentativa chiama in causa il *Partito d'Azione*⁴³⁷, qualifican-

il suicidio della rivoluzione) pose fine ad ogni illusione dell'auspicato superamento della *conventio ad excludendum*, che sin lì aveva impedito ogni diretta partecipazione dei comunisti al governo.

⁴³² DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 65.

⁴³³ *Ibidem*, pp. 65-66.

⁴³⁴ Testo che sarebbe ingeneroso ritenere pubblicato senza un'adeguata revisione (tanto da apparire a tratti un coacervo di appunti, un 'centone' di spunti ed abbozzi non sviluppati), ma certo vi sono a tratti salfi argomentativi che rendono comunque arduo seguire anche la sola ipotesi di un filo conduttore.

⁴³⁵ Si veda quanto rileva Vittorio Possenti a proposito del metodo espositivo seguito dal Del Noce. “[...] *Ne consegue che la scansione della ricerca non sia volta a una precisione intellettuale dell'essere, quanto piuttosto a un fitto intreccio di connessioni, ramificazioni, discendenze, rimandi, somiglianze e differenze tra una vasta galleria di autori: metodo perciò più storiografico-genealogico che speculativo*” (V. POSSENTI, *Cattolicesimo & modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*. Milano, Edizioni Ares, 1995, p. 35). c.

⁴³⁶ Del resto, nella denuncia delnociana tutta la distruzione dei valori tradizionali nell'epoca moderna (soprattutto da parte di tutti coloro che non credono nella trascendenza metafisica di questi valori, ma li ritengono immanenti nella storia, tutta fatta dall'uomo) viene attribuita alla cultura laica italiana, “*posta secondo Del Noce sotto l'influsso di tre binomi in successione: De Sanctis-Spaventa, Croce-Gentile, Gobetti-Gramsci*” (*Ib.*, p. 40). In questa scansione “*il laicismo di sinistra si muoverebbe nell'orizzonte della lettura della storia contemporanea iniziata da Gobetti*” (*Ib.*, l. c.).

⁴³⁷ Il PdA trae il nome dall'omonimo partito fondato da Mazzini nel 1853 (sciolto poi nel 1867). Fra le sue finalità c'erano il suffragio universale, la libertà di stampa e di pensiero, la responsabilità dei governi nei riguardi del popolo. Riprendendo questo nome, il 4 giugno 1942, il PdA venne organizzato da personalità (che si riunivano nell'abitazione romana di Federico Comandini) le quali si prefissero la realizzazione di una politica di orientamento radicale, repubblicano e liberal-socialista. Il programma del PdA venne definito nella suddetta riunione costitutiva, articolandosi in sette punti, che furono: la costituzione di una repubblica parlamentare fondata sulla divisione dei poteri; il regionalismo (decentramento politico-amministrativo); la nazionalizzazione dei grandi complessi industriali; la riforma agraria (che prevedeva la revisione dei patti colonici); la libertà sindacale; la laicità dello Stato; la federazione europea degli Stati democratici liberi. Aderirono poi al PdA anche coloro che avevano fondato (nel

dolo come espressione del “*dommatismo immanentista*” della cultura italiana di quell’immediato dopoguerra, atteggiamento in parte anch’esso di ispirazione crociana⁴³⁸.

Ma subito dopo Del Noce ritorna ai giovani *cattolici comunisti*, asserendo che, se è vero che questi giovani “*cercavano di conciliare la sensibilità rivoluzionaria con i quadri della cultura crociana*”, tuttavia essi non tenevano conto del venir meno nello stesso Croce della “*pregiudiziale anticattolica*” (rispetto alle sue posizioni dal ’30 in poi, nelle quali il suo pensiero “*si era soprattutto diretto contro tre avversari, il cattolicesimo, il fascismo, le sopravvivenze del materialismo storico*”)⁴³⁹.

Pregiudizio che nella *Storia d’Europa* “*sembrava*” soverchiante⁴⁴⁰, anche se – precisa Del Noce – successivamente Croce si sarebbe poi riconciliato con il cattolicesimo, quantunque si trattasse, “*naturalmente*”, di “*un ‘suo’ cristianesimo*”⁴⁴¹. Ripensamento del resto dovuto alla propria “*predominante polemica contro il marxismo*”, per cui a Croce, “*negli anni del secondo dopoguerra la lotta etico-politica*” gli si configurò nei termini del conflitto fra cristianesimo e marxismo⁴⁴².

Va comunque precisato che nel prosieguo de *Il cattolico comunista* – dopo i suddetti salti argomentativi, dopo la sequela di diverse irruzioni – poi Del Noce dedica gli ultimi capitoli della prima parte (e sostanzialmente tutta la seconda) ad una serrata e convincente analisi delle formulazioni di Franco Rodano. E qui con speciale approfondimento per la denuncia da parte di quest’ultimo non solo della *perfidia borghese* nel creare, e poi rendere planetaria, la socie-

1943) il *Movimento Federalista Europeo* (Ernesto Rossi e Altiero Spinelli). Fra i fondatori e protagonisti del *PdA*: Guido Calogero, Aldo Capitini, Federico Comandini, Ferruccio Parri, Ugo La Malfa, Emilio Lussu, Riccardo Lombardi, Vittorio Foa. Il *PdA* partecipa alla Resistenza (con le Brigate *Giustizia e Libertà*), facendo poi parte del CLN. Tuttavia, al primo congresso del febbraio 1946, nonostante la mediazione proposta da Riccardo Lombardi e Vittorio Foa, la destra liberal-democratica (guidata da La Malfa e Parri) abbandona il partito, ora guidato dalla sinistra socialista (Lussu). Dopo l’insuccesso nelle elezioni del 2 giugno 1946 (in cui ottenne solo l’1,5 per cento dei voti e 7 eletti), in un secondo congresso, nell’aprile del 1947, malgrado fosse formato da un’*élite* di intellettuali, il *PdA* rimase privo di una strategia tale da convincere le masse, per cui il segretario del comitato centrale del partito, Riccardo Lombardi, decise l’adesione al Partito socialista e il 20 ottobre il *PdA* si sciolse (Cfr. Wikipedia.Org.)

⁴³⁸ Prima tappa dell’antifascismo militante – aveva asserito Del Noce, poche pagine prima – “*era dunque per i giovani intellettuali di orientamento laico, il Partito d’Azione*” (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 98).

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, in nota.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁴² *Ibidem*, l. c.

tà opulenta, ma della correttezza che in questa degenerazione avevano avuto sia la Chiesa, sia lo stesso marxismo.

Qui in maniera specifica Del Noce guarda le tesi di Rodano da vicino lungo due direzioni di indagine. Da un lato, con qualche accenno di condivisione riguardo a questa critica della 'società opulenta' che Rodano aveva formulata nell'esplicito riferimento al libro di Galbraith⁴⁴³. Dall'altro lato, Del Noce descrive sommariamente quelli che gli appaiono come degli incauti, reiterati sconfinamenti di Rodano nel campo sia dell'ortodossia teologica, sia di quella del marxismo stesso.

Riguardo allo 'sconfinamento' teologico (secondo certi accenni di Del Noce), non li ritengo più di tanto rilevanti ai fini di queste riflessioni, non essendo, fra l'altro, la teologia l'interfaccia concettuale immediato della mia ricerca sul significato della tradizione etico-politica. Tradizione che comunque considero anch'io riferibile a qualcosa di meta-politico, di trascendente il particolarismo soggettivista, e persino qualcosa di connesso con la 'reminiscenza' di uno 'stato anteriore' cui si riferiscono le tradizioni ellenico-romane ed ebraico-cristiane. Qualcosa collegato al doloroso ricordo di una 'colpa originaria' da riscattare. Qualcosa che per alcuni potrebbe avere una diretta attinenza con il riconoscimento di determinati valori etici e politici.

Su questo aspetto, del resto, attente analisi hanno accertato non soltanto il 'personalissimo' referente di Rodano alla 'teologia gesuita' (incardinato incautamente sulla concezione di Luis de Molina sul libero arbitrio, che sarebbe pienamente vigente nell'umanità, nel senso di una piena integrità della natura umana, anche dopo la colpa del progenitore Adamo)⁴⁴⁴. Ma si è anche posto in eviden-

⁴⁴³ J. K. GALBRAITH, *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1958.

⁴⁴⁴ Se bisogna riconoscere che negli scritti di Rodano l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale sono "accuratamente distinti", tuttavia "l'ordine soprannaturale e la grazia rimangono qualcosa di vago, di astratto, di estrinseco, di accidentale", mentre l'ordine naturale "assume sempre più i connotati di un ordine non più soltanto relativamente autonomo [...], ma francamente indipendente e infine tendenzialmente separato da quello soprannaturale" (POSSENTI, *Cattolicesimo & modernità*. Balbo, *Del Noce, Rodano*, cit., pp. 122-123). In questa angolazione critica, Rodano considererebbe la natura umana di per sé autosufficiente, in opposizione a quanto definito dalla teologia di Tommaso d'Aquino, e dalla "dottrina costante della Chiesa, secondo cui con il peccato di Adamo l'uomo perse la sua capacità del bene soprannaturale, mentre il suo libero arbitrio e la sua inclinazione al bene non furono distrutti ma attenuati" (*Ib.*, p. 126). Pertanto, secondo questa interpretazione, "la debolezza teologica della posizione di Rodano sta nel ritenere che la caduta originale abbia soltanto distrutto il potenziamento preternaturale dell'uomo", restituendolo dopo la caduta allo stato di natura pura (*Ib.*, p. 127). Ecco le motivazioni per le quali si può dire che "larga parte del pensiero teologico-politico di Rodano riposa [...] sull'equivoco che lo stato di pura natura sia uno

za quello che è potuto sembrare un non convincente riferimento di Del Noce alla *'teologia tomistica'* (ad un Tommaso d'Aquino che del resto egli aveva dapprima considerato inattuale, poi, da ultimo, rivalutandolo)⁴⁴⁵.

Quale è allora la validità delle obiezioni che Del Noce rivolge a Rodano, in sostanza imputandogli una lettura eretica della dottrina cristiana, per giunta tale da non giustificare affatto la sua fede marxista?

Intanto, il fatto che Rodano impersona *"il carattere tipicamente italiano del fenomeno"* cattolico-comunista⁴⁴⁶, nel senso di un preteso, però inammissibile, indimostrabile *inveramento cristiano* del marxismo. Idea conseguente il distacco di Rodano dalla sua precedente adesione al liberalismo di Benedetto Croce, secondo i principi che quest'ultimo aveva enunciato nel discorso al Congresso internazionale di filosofia, tenutosi ad Oxford, nel 1930.

Discorso in cui, da parte sua, anche Gramsci aveva ravvisato (nel *Quaderno 10, 1932-35*) un vero e proprio manifesto politico, facendo suo l'auspicio di un'unione internazionale dei grandi intellettuali di ogni nazione, tale da segnare qualcosa di simile *"a quello del distacco tra 'spirituale' e 'temporale' nel Medio Evo"*⁴⁴⁷. Ma un distacco che – a sua volta – Del Noce interpreta nel senso che *"successivamente questo contrasto, che dovrebbe essere guida per una storia d'Italia dal 1930 ad oggi, perse sempre più l'aspetto medievale di lotta tra lo 'spirituale' e il 'temporale' per assumere quello illuministico, tra Repubblica delle lettere e la tradizione"*⁴⁴⁸.

stato storico, nel quale la natura umana sarebbe perfetta, compiuta e autosufficiente nell'ordine proprio" (*Ib.*, p. 128)".

⁴⁴⁵ "[...] Si impone quasi spontaneamente la domanda sul rapporto tra la metafisica e il metodo delnoceano: un rapporto certo amichevole ma non svolto, perché in Del Noce le grandi tesi della metafisica classica sono accolte, e per così dire presupposte; sono recuperate anch'esse attraverso la storia, non nel fuoco della meditazione metafisica guidata dall'evidenza dell'essere fatta propria dall'intellectus" (*Ib.*, p. 36). Pertanto, "la maggior parte delle dottrine centrali della metafisica greco-cristiana sono" da Del Noce soltanto "accennate, e spesso fanno da reagente dialettico almeno implicito nell'accostamento degli autori alla modernità", ma "la concettualizzazione e l'argomentazione propriamente metafisiche, che ricorrono all'evidenza dell'essere e dei primi principi, sono sostanzialmente assenti" (*Ib.*, l. c.).

⁴⁴⁶ Ossia il "suo sorgere in allievi cattolici di scuole laiche, contendenti ai laicisti liberalsocialisti (nelle varie sfumature) il monopolio che essi pretendevano detenere, se non nell'avversione al fascismo in generale, almeno dell'antifascismo rigorosamente coerente [...] proprio in quanto non coerentemente cattolico" (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 225).

⁴⁴⁷ Qui Del Noce cita (*Ib.*, p. 225n) le stesse parole di Gramsci (si veda: Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, [Quaderno 10, 1932-35], p. 690).

⁴⁴⁸ DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 226n.

Asserzione rilevante, nel senso che è proprio qui che Del Noce viene spostando ulteriormente l'imputazione di correttezza nel dissolvere i valori tradizionali (che, prima dalla *nuova borghesia*, aveva attribuito ai giovani *cattolico-comunisti*) ora accusando invece un'altra categoria unica, il *liberalismo laico*, individuato come confuso coacervo di diversi orientamenti (dal *Partito d'Azione*, ormai ridotto a frammentazioni dello storicismo liberale crociano, fino al ceto degli intellettuali che costituivano allora la *Repubblica delle lettere*).

Con questo spostamento di imputazione non sembra del resto che Del Noce intendesse sostenere che *“la reazione morale dei giovani intellettuali di tendenza laica fosse meno intensa”*⁴⁴⁹ di quella dei giovani cattolico-comunisti, ma che la reazione morale di questo composito fronte laico finiva per razionalizzarsi troppo, perdendo i caratteri di riferimento ad una trascendenza etica (o acquisendo quelli di un'eccessiva immanentizzazione).

Di questo processo di eccessiva razionalizzazione dei fattori etici Del Noce forniva poi una spiegazione, sottolineando la differenza fra una prima, una seconda ed una terza posizione etico-valoriale del liberalismo laico.

La prima, si era sviluppata *“attraverso il crocianesimo”*, certamente come *“lotta tra lo ‘spirituale’ e il ‘temporale’*, ma nel senso della vincendevole pretesa sia della Chiesa che dello Stato di impersonare i *valori etico-politici*).

Invece, la seconda posizione laica liberale aveva assunto la prospettiva illuministica della *Repubblica delle lettere*, intellettualistica, razionalistica e alla fine scettica nei confronti della Tradizione. Posizione che accomunava il *Partito d'Azione* *“col movimento di ‘Giustizia e Libertà’* e, per suo tramite, *“a quella parte dell'interventismo rivoluzionario che non aveva aderito al fascismo e alla tradizione degli ‘sconfitti del Risorgimento’*⁴⁵⁰.

Una terza posizione laica liberale caratterizzava un'altra componente di quella generazione di giovani attivi nel secondo anteguerra, qui coloro che sin dal 1927-28 avevano assunto una posizione antifascista. Un *“antifascismo che si era venuto elaborando, su orizzonte attualista, alla Scuola Normale di Pisa, nell'esperienza che prende forma soprattutto con Baglietto e Capitini”*⁴⁵¹. Anche se – aggiunge in nota Del Noce – gli iniziatori della particolare tipologia dell'*antifascismo della*

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, l. c.

⁴⁵¹ *Ibidem*, l. c.

Normale, furono, “attorno al’27, gli allievi (nel ’28 arrestati ed espulsi) Vittorio Enzo Alfieri e Umberto Segre”, i quali, “in ragione dell’antifascismo [...] abbandonarono però l’attualismo, dominante in quella scuola, per il pensiero crociano”⁴⁵².

In questo contesto, Del Noce sviluppa l’analisi di “questi movimenti” sino a ritrovarne la traccia in una “tradizione culturale già presente nel Regno d’Italia”⁴⁵³, appunto ben diversa da quella cattolica (che prenderà poi corpo con Luigi Sturzo). La tradizione, cioè, laico-statalista, unitarista, dell’hegelismo napoletano, che diventa la base della filosofia nazionale unitaria italiana. E qui Del Noce giustamente sottolinea come non sia certo “un caso che Gramsci e Togliatti abbiano voluto radicare la cultura comunista nella linea dello hegelismo italiano, a partire da *De Sanctis* e da *Spaventa*”⁴⁵⁴.

Vista in trasparenza, in questa sequenza di formulazioni, in troppo rapidi ed acritici passaggi da una linea ideologico-filosofica all’altra, anche Del Noce dimostra in definitiva di interpretare la cultura del suo tempo attraverso una concezione bipolare (un’antitesi ‘cattolica’ contro la tesi marxiana-marxista). Una concezione bipolare, polemica, radicalmente antitetica nella troppo netta distinzione fra la *tesi* di un vero tradizionalismo (qui quello cattolico) contrapposto all’*antitesi* di un radicale laicismo liberale, correo dell’obsolescenza degli antichi valori (non ultimo perché considerati colpevoli di correttezza col fascismo).

Antitesi che in sostanza si rivela come una *reductio ad unum* di un ben diversamente variegato panorama degli schieramenti politici a confronto. Riduzione duale di cui anche Del Noce risulta responsabile, di aderire – sebbene in senso inverso, o avverso, alla riduzione antagonistica marxiana-marxista – ad una medesima prospettiva dialettica negativa, imputando alla cultura laica liberale nel suo complesso una pregiudiziale e radicale avversione per i valori tradizionali.

In questa prospettiva, il tradizionalismo di ispirazione cattolica ha di fronte tutto il mondo politico di allora, ossia – secondo Del Noce – si pone come un’antitesi salvifica contro la tesi ‘laica’ dell’inemendabile obsolescenza della cultura idealista. Una conclusione che, per traslato, esclude ogni possibile connessione del liberalismo laico con i perenni valori della tradizione (ma cattolica).

⁴⁵² *Ibidem*, l. c.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, l. c.

Precisato come tale lo sfondo teorico su cui Del Noce dispone il suo tradizionalismo, vediamo adesso più da vicino le specifiche imputazioni di correttezza con il marxismo⁴⁵⁵ rivolte al cattolico Rodano. Si è visto che la prima imputazione è una lettura eretica della dottrina cristiana, che peraltro di per sé non giustifica affatto la professione di fede marxista⁴⁵⁶. L'altra imputazione è, ora, di aver prodotto una critica della società borghese, come 'società opulenta', riprendendo sì Galbraith, ma distorcendo la distinzione crociana fra 'lavoro manuale' e 'lavoro spirituale', ossia inserendo in questa distinzione quello che Croce non intendeva affatto inserire, ossia una negatività del 'lavoro spirituale', inteso come sfruttamento⁴⁵⁷ del 'lavoro manuale'.

*"L'intera costruzione di Rodano riposa sull'errore spiritualistico, per cui il lavoro è stato disprezzato, come diretto alla sola produzione di beni destinati alla sussistenza fisica"*⁴⁵⁸. Ecco l'errore per cui – insiste Del Noce – l'uomo *"troverebbe la sua sola nobiltà nel culto dei valori superiori contemplativi"*⁴⁵⁹. Secondo Del Noce, se si considera che la prima educazione di Rodano fu crociana, tuttavia si può capire questa sua critica alla società borghese come 'società opulenta' solo se ci si ricondurre *"all'ultimo Croce"*, quello che incontrò di nuovo, *"nell'ultimo periodo del suo pensiero, il suo primo avversario, Marx, e ne riprese la critica in forma del tutto nuova"*, senza però – avverte Del Noce – *"a mio giudizio, portarla sino in fondo"*⁴⁶⁰.

Lo scritto crociano in questione è quello intitolato *Lavoro manuale e lavoro spirituale*, che porta la data del 1945⁴⁶¹, a proposito del quale Del Noce inizia con il dire che è *"piccante osservare come sembri contenere una risposta ante litteram alle tesi di Rodano"*, in quanto lì

⁴⁵⁵ E questo dallo stesso Del Noce ben distinto dalle posizioni ideologiche laiche (immanentistiche o liberal-azioniste), dal momento che per lui si tratta di rendersi conto che il marxismo non è una scienza, né è un atteggiamento integralmente laico, in quanto ha un fondo di religiosità (nella sua matrice, espressione del messianismo profetico ebraico), ancorché inserita antinomicamente nella secolarizzazione (a motivo dell'ipoteca ateo-materialistica).

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁴⁵⁷ E questo sfruttamento è da Rodano ricondotto ad una infondata concezione svalutativa della natura umana, ossia a quella interpretazione teologica per cui il lavoro sarebbe la condanna dell'umanità dovuta alla colpa di Adamo (*Ib.*, p. 332).

⁴⁵⁸ *Ibidem*, l. c.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, l. c.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

⁴⁶¹ CROCE, *Lavoro manuale e lavoro spirituale*, ora in: ID., *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1944, pp. 231-239. Indicato da: DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 333n.

Croce aveva asserito che vi è sempre stata, “*e sempre ci sarà, in ragione dell’eternità delle categorie, una minoranza che attende al lavoro che vien detto ‘spirituale’*” (cioè si dedica “*all’elevamento delle menti e degli animi*”), ed una “*maggioranza che si rivolge al mantenimento e accrescimento della vita fisiologica, economica o materiale*”⁴⁶².

Secondo questa lettura delnociana – l’oligarchia borghese che eventualmente può essere accusata dello sfruttamento (comunque solo parziale, in ragione di un *surplus*, che è un illegittimo eccesso di autorità, la quale del resto è socialmente di vitale importanza) non sarebbe affatto questa di una “*minoranza spirituale*” dei “*sacerdoti e dei poeti*”⁴⁶³. In effetti quella che parzialmente (e indebitamente) sfrutta la maggioranza è quella stessa minoranza di cui nell’antichità erano stati protagonisti gli “*eroi*” e i “*patres*”, figure alla quali subentrarono poi – nel corso dello sviluppo storico – “*gli aristocratici e i baroni feudali, poi i conduttori di industrie e di commerci, gli uomini d’affari in una parola*”⁴⁶⁴.

Qui, Benedetto Croce aveva con maggiore oggettività distinto meriti e demeriti delle minoranze attive nella storia. Quella antica, che ora corrisponde nell’aristocrazia “*o feudalità moderna*”, non venne al mondo solo “*per compiervi opera negativa*”⁴⁶⁵. Quella minoranza che domina oggi la maggioranza dei lavoratori non è altro che fatta di lavoratori arricchiti, che diventano a loro volta la minoranza borghese, la quale ha diritto ad un giusto *surplus* prelevato sul lavoro altrui⁴⁶⁶ e sbaglia solo quando sfrutta le masse⁴⁶⁷. Da entrambe le minoranze si distingue comunque quella spirituale, che è la sola (e non il comunismo marxista⁴⁶⁸ o il socialismo) a rendere davvero possibile l’*emancipazione dei lavoratori*⁴⁶⁹.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 333.

⁴⁶³ *Ibidem*, l. c.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, l. c.

⁴⁶⁵ CROCE, *Lavoro manuale e lavoro spirituale* (1945), ora in: ID., *Filosofia e storiografia*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 221.

⁴⁶⁶ “*Anch’essi compierono e compiono un’opera necessaria e positiva, e compierla non poterono se non sottomettendo gli altri a sé, astringendoli e costringendoli a lavorare dirigendoli e disciplinandoli nel lavoro, e [...] con le fatiche e i rischi del dominio congiunsero il godimento di agi e ricchezze, il che rappresentava, in quelle condizioni, il prezzo dell’ardimento e del coraggio loro e dei servizi sociali da loro prestati*” (Ib., l. c.).

⁴⁶⁷ *Surplus che “cominciò a sentirsi prezzo indebito solo quando non più essi resero servizi o non ci fu più bisogno di essi che li rendessero*” (Ib., l. c.).

⁴⁶⁸ “[...] *Fantastica (come ora è risaputo) è la pseudottrina economica del Marx, che fa del profitto un lavoro non pagato [...]*” (Ib., l. c.).

⁴⁶⁹ “*Ma questa emancipazione, questa sempre progrediente liberazione da ostacoli offensivi della personalità morale dei lavoratori, dove mai ha trovato il suo sentimento, il suo pensiero, la*

Da parte sua, Del Noce ripete che sono due in effetti (e non una) le minoranze veramente attive nella storia (del resto entrambe categorie perenni, titolari di funzioni distinte), ma, diversamente da Croce, indica in quella 'spirituale' quella che più si sacrifica nel corso della storia, per riaffermare i valori di solidarietà⁴⁷⁰. Una minoranza eticamente motivata in senso cristiano, contro la naturale inclinazione di una *minoranza aristocratica*, quella che ora è protagonista di industrie e commerci, appunto la *nuova borghesia* degli uomini d'affari che domina la politica. Ed è proprio soltanto questa e non le minoranze spirituali che si incarna nell'atteggiamento che Rodano interpreta come negativa, insociale ricerca di egemonia e di dominio.

Aveva ragione Croce, e sbaglia Rodano, sia a distinguere fra le due minoranze, sia a considerarle come due perenni e distinte dimensioni dell'esperienza storica⁴⁷¹ che di continuo sono a confronto, in una vicendevole interazione e correzione. La prima deve ridimensionare la sua egemonia sulla base dei valori spirituali posti dalla seconda, e questa a sua volta deve ridimensionare il suo *idealismo-spiritualismo* a confronto con la dura realtà della dimensione pratica.

E non si tratta, d'altronde, – sottolinea di nuovo Del Noce – di *“un'azione senza pericoli e senza rischi perché sempre è presente, nella minoranza dominatrice dei potenti della terra, la tendenza ad asservire gli uomini spirituali e a piegarli ai loro fini; e, senza il minimo ricorso alla storia passata, non c'è che da guardarsi attorno e si sa a quali paesi si debba soprattutto rivolgere lo sguardo – [leggi: all'URSS, ossia al comunismo 'Diamat', cui, più male che bene, erano allora legati Togliatti e quel Rodano che con lui collaborava] – per vedere le persecuzioni a cui si trovano esposti quei 'lavoratori spirituali' che rifiutano l'asservimento alla classe dominante”*⁴⁷².

sua parola, se non proprio nell'altra minoranza, che qui prende il primato, dei lavoratori spirituali, degli uomini delle religioni, dei filosofi, dei poeti [...]?” (Ib., p. 222).

⁴⁷⁰ Riguardo alla prima minoranza, quella dominatrice, quella del potere, Del Noce ripete le parole di Croce (Ib., 221), dove dice che i suoi membri “[...] per l'opera necessaria e positiva che compivano e compiono non possono che sottomettere gli altri a sé, disciplinandoli e dirigendoli”, ma di suo dice che “troppo spesso, in quanto uomini carnali, si fanno pagare un indebito prezzo per i loro servizi sociali” (DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 333).

⁴⁷¹ Riguardo alla seconda minoranza, quella spirituale, Del Noce invece omette i filosofi, mentre sottolinea che “l'azione sociale della minoranza dei lavoratori spirituali, degli uomini di religione, dei poeti”, è stata proprio quella “di contribuire alla sempre progrediente liberazione della personalità morale dei lavoratori dagli ostacoli offensivi” (Ib., l. c.).

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 333-334.

Capitolo V

La conclusione di Rodano su di un possibile comunismo 'cattolicamente inverato'

Ma che aveva detto in realtà Rodano in quei suoi scritti sulla contrapposizione fra *Servi* e *Signori*? E sino a che punto aveva davvero confuso la *minoranza borghese* sfruttatrice con la *minoranza signorile*?

Figura, questa del *Signore*, verso cui Rodano in realtà manifesta comunque una duplicità di atteggiamenti. Da un lato, nella sua trattazione vi si percepisce – fra echi propriamente hegeliani – l'asserzione di una fondamentale identità fra le due categorie del *Signore* e del *Servo*, entrambi protagonisti di una ciclica alternanza storica, destinata ripetersi sia pure in forme diverse di un sempiterno antagonismo duale. Dall'altro lato, qui sulla linea di Kojève, c'è in Rodano una nostalgica ammirazione per i *valori signorili* (posizione contraddittoria ed antinomica rispetto al sistema di riferimento ideologico cattolico-comunista).

E a questa ambivalenza certo non apporta chiarimenti il fatto che Del Noce sottolinei la derivazione dalla nozione di '*società signorile*' in quel passo della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, dove si parla della "*dialettica del signore e del servo*"⁴⁷³. E tanto meno apporta lumi l'asserzione che Rodano recepisca questa concezione attraverso "*l'interpretazione che ne dà Kojève*"⁴⁷⁴, del quale Del Noce non cita né l'opera⁴⁷⁵, e neppure il suo contenuto, limitandosi a dire che in quello scrittore Rodano "*vede una sorta di prefigurazione del pensiero marxiano*"⁴⁷⁶.

Sta comunque di fatto che in effetti questo luogo hegeliano – "*insieme con il commento di Kojève*" – era stato "*riprodotto nello stesso secondo fascicolo*" della *Rivista trimestrale* (lo stesso fascicolo in cui è

⁴⁷³ *Ibidem*, l. c.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, l. c.

⁴⁷⁵ Qui Del Noce non approfondisce la figura di questo che Antonio Gnoli ha definito, come *l'occulto maestro del Novecento* (titolo dell'appendice all'indicata raccolta di saggi: Alexandre KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*. A cura di A. Gnoli, Milano, Adelphi, 2004. cit.).

⁴⁷⁶ DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 335.

“contenuto il saggio” rodaniano intitolato *Il pensiero cattolico di fronte alla ‘società opulenta’*⁴⁷⁷.

Qui i testi rodaniani chiamati in causa da Del Noce sono dunque due. Il poc’anzi ricordato saggio intitolato *Il processo di formazione della ‘società opulenta’*⁴⁷⁸, e *Il pensiero cattolico di fronte alla ‘società opulenta’*⁴⁷⁹. Nel primo scritto, del 1962, c’è l’iniziale dichiarazione di Rodano di mutuare il termine da Galbraith (ovviamente in senso inverso rispetto alla valutazione positiva di quest’ultimo, a cui Rodano imputa la responsabilità di aver iniziato la moda attuale di esaltazione di questo concetto di ‘società opulenta’)⁴⁸⁰. Qui poi Rodano entrava subito *in medias res*, descrivendo di questa società l’affermarsi negativo, nei termini di un graduale annientamento della ‘società tradizionale’, distrutta appunto secondo “*l’intima logica [...] dello sviluppo*”, ossia “*sotto la legge di una graduale e meccanica espansione evolutiva*”, nella fattispecie di un processo che (“*nella mistificazione del ‘benessere’*”) in realtà determina un occultamento, “*un’attenuazione progressiva e continua [...] di ogni aspetto immediato, tragico, fisicamente avvertibile [,] dello sfruttamento*”⁴⁸¹.

Un processo – insiste Rodano (in un discorso anch’esso leggermente involuto) – che “*viene emarginando e riducendo il mondo contadino, e mentre finisce per distruggere l’antica civiltà delle campagne [...] così disintegra e dissolve, nella trasformazione febbrile della vita cittadina, la vecchia struttura, onestamente e onoratamente popolare*”⁴⁸². Si annienta così l’intero sistema “*dei mestieri, delle tradizionali attività manifatturiere, del piccolo commercio, dei laboratori artigiani, e di quelle stesse ‘libere professioni’*”⁴⁸³. Sparisce il sistema delle tradizioni che, “*sorrette e disciplinate sino a ieri da un impegno umano e umanistico, hanno invece oggi, come unica regola loro, quella di un attivismo faccendiero, ordinato esclusivamente al guadagno*”⁴⁸⁴.

Un discorso che meritava di essere riportato per intero. Anzitutto perché Rodano ritorna più volte su questo quadro interpretativo,

⁴⁷⁷ *Ibidem*, l. c.

⁴⁷⁸ RODANO, *Il processo di formazione della ‘società opulenta*, in: *Rivista trimestrale*, 1962, n. 2 (ora in: ID., *Cristianesimo e società opulenta*. A cura di Marcello Mustè. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 1-85).

⁴⁷⁹ ID., *Il pensiero cattolico di fronte alla ‘società opulenta’*, in: *Rivista trimestrale*, 1962, n. 3 (ora in: ID., *Cristianesimo e società opulenta*, cit., pp. 87-133).

⁴⁸⁰ ID., *Il processo di formazione della ‘società opulenta*, cit., pp. 1-2.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁸² *Ibidem*, l. c.

⁴⁸³ *Ibidem*, l. c.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, l. c.

delineando le coordinate della sua critica. E poi perché vi è una patetico-nostalgia per il mondo tradizionale, descritto nelle complessità dei suoi valori fondativi e della pluralità dei suoi elementi sociali. Eco probabile – qui giustamente sottolinea Del Noce – del suddetto saggio crociano del 1945, cioè *Lavoro manuale e lavoro spirituale*.

Sin qui, comunque, saremmo di fronte ad una complessità di valori ed una pluridimensionalità di ceti e funzioni sociali che però Rodano non riconduce immediatamente al presente, rendendoli compatibili con la sua prospettiva rivoluzionaria marxista. Non spiega razionalmente come potrebbero oggi sussistere tali *valori tradizionali* non solo nell'attuale '*società opulenta*', ma anche nella prospettiva del *nuovo ordine* che il marxismo ('revisionato' alla luce del cattolicesimo) dovrebbe instaurare.

Sul momento, Rodano si limita al confronto fra la '*società opulenta*' e la condizione attuale del proletariato (del quale sottolinea la difficoltà di attuare nella stessa '*società opulenta*' una propria egemonia)⁴⁸⁵. Poi riprendere il tema della sopravvivenza della funzione élitaria, ma ne esprime la sostanza con il ricorso al mito della presenza di "*aristocrazie privilegiate*", che sarebbero ancora oggi alla guida invisibile del proletariato⁴⁸⁶. Suggestioni latomistiche sul tipo dei romagnosiani *Tesmoforesi*, dei portatori di leggi alle masse di popoli ancora barbari? Oppure, più probabilmente, suggestioni appunto delle categorie hegeliane dei *Signori* e dei *Servi*, in un sostanziale riconoscimento del primato morale dei primi sui secondi?

Sicuramente di queste "*aristocrazie privilegiate*" Rodano definisce i protagonisti come un'élite di "*estremi difensori della tradizione rivoluzionaria*", tradizione indispensabile all'attuazione della *Rivoluzione* stessa, "*una volta riconosciuta [...] la validità storica di un atteggiamento teso a garantire l'unico patrimonio di idee, cui è dato oggi richiamarsi per respingere – sino in fondo – nelle sue radici medesime – l'assetto sociale esistente*"⁴⁸⁷.

Dunque, un'ambigua incertezza (o una confusa intuizione) sia nell'esprimere una tale nostalgia per una '*società pre-opulenta*' (dire nostalgia della società tradizionale sembrerebbe forse troppo), sia

⁴⁸⁵ "E del resto, la classe operaia stessa" – col progredire della '*società opulenta*' – "verrebbe a perdere in compattezza e vigore, e diventerebbe sempre meno capace di esercitar sino in fondo la propria egemonia, poiché andrebbe a mano a mano smarrendo il sentimento cocente della sua condizione di sfruttata" (*Ib.*, l. c.).

⁴⁸⁶ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 5.

nel sostenere il ruolo di tali *'aristocrazie privilegiate'* (poste alla guida della classe proletaria, quale *élite* capace di ravvivare la *tradizione rivoluzionaria*)? Nondimeno, il fatto significativo è che Rodano con reiterata cadenza parli in tutto il saggio di *valori morali*, che sarebbe oggi il compito dell'*élite* rivoluzionaria di salvare dalla progressiva estinzione, in quanto minacciati di essere travolti dal benessere, da un'inarrestabile tendenza edonistica-consumistica.

Alcuni esempi di simile confusa ed inesplicita nostalgia del passato sono qui prodotti da Rodano, che si abbandona persino ad una lunga ed articolata rilettura di un D'Annunzio eroico (di contro all'immagine *demodé* di "*prima espressione seria del decadentismo italiano*", qui inteso come il tedio, la noia [quasi prefigurazione dell'esistenzialismo sartriano] per la ripetitività di una vita puramente animale)⁴⁸⁸. Nonostante questo decadentismo, Rodano insiste ad indicare in D'Annunzio un primo "*momento soggettivo del signore*", che reagisce all'identificazione della vita come animalità, "*con il conseguente disprezzo per chi si confina nella vita stessa o non può distaccarsene pienamente*", per cui tende a suo modo al "*trascendimento della riduzione dell'uomo ad animale*"⁴⁸⁹. E lo fa nell'unica maniera a lui possibile, ossia "*come salto al di là della vita*", come un "*andar oltre la vita, avventurandosi nella conoscenza, nell'operazione intellettuale, nella speculazione filosofica o scientifica, ossia conquistando una dimensione considerata superiore alla vita*"⁴⁹⁰. Ossia superiore alla vita animale.

Per cui anche qui nel Novecento, come sempre nella storia umana, si vedrà un *Signore* che "*si atteggerà spesso, e sarà spesso, filosofo o scienziato, anzi cercherà in ciò la giustificazione del suo esistere e del suo porsi a vertice e fine della società*"⁴⁹¹. E questo "*andare al di là della vita può esser vissuto anche in chiave di attivismo pratico ma libero, arbitrario, di gioco vitalistico-esistenziale*"⁴⁹². Ed in questo atteggiamento – sottolinea Rodano – c'è tutto D'annunzio (in particolare quello del primo libro delle *Laudi*, dove nella figura di Maia si esalta questo superamento in un mito). "*Il mito dell'Ulisse avventuroso, dell'eroe che cerca sempre cose nuove, sconosciute, che non si ripetono*"⁴⁹³. Del resto, –

⁴⁸⁸ *Ibidem*, pp. 79-81.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, l. c.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁹² *Ibidem*, l. c.

⁴⁹³ *Ibidem*, l. c.

continua Rodano – anche “*il più grande poeta del Medioevo*”, Dante, celebra questo eroismo nella figura di Ulisse e Diomede, i quali consapevolmente vanno incontro alla morte per amore della vita fatta di conoscenza⁴⁹⁴. “*L’esortazione*” di Ulisse ai pochi compagni per seguirlo è qui celebrata con le stesse parole che Dante fa pronunciare all’eroe: “*Considerate la vostra semenza/ fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtude e conoscenza*”⁴⁹⁵.

E perché mai – si chiede Rodano – la fantasia di Dante, “*di questo sommo poeta cristiano, lo induce a dare all’ultimo viaggio dell’eroe greco il ben noto sbocco catastrofico?*”, se non perché “*l’esaltante mèta perseguita da Ulisse si colloca sul piano di una tensione alla conoscenza come arbitraria avventura di un’individualità che vuol separarsi dalla vita comune*”⁴⁹⁶.

Affinché – però – “*questa vita al di là della vita possa essere conquistata, bisogna – come ha enunciato con precisione Hegel nella Fenomenologia dello spirito – saper preferire la morte*”, perché non ci si può “*staccare totalmente dall’immediatezza, se il rischio della morte non viene accettato sino in fondo*”, ed in questa scelta consiste la superiorità del Signore, la sua “*volontà di potenza*”⁴⁹⁷. Volontà certamente soggettiva, e nondimeno questo “*eroe come individuo separato, solo*” (nel quale il momento “*della violenza e del dominio si accompagna storicamente a quello della forza e dell’egemonia*”) non è più alcunché di esclusivamente soggettivo, per cui in definitiva “*questo eroe è fondatore di un determinato tipo di uomo*”⁴⁹⁸.

Qui, peraltro, Rodano reitera il concetto che questo *eroismo sociale* che sublima ora l’antico *eroismo individuale* del Signore, non sia l’unica forma di eroismo. L’*Ulisse* di Omero del resto non è quello di Dante o di D’Annunzio, perché quello originale è “*ancor più legato alla vita degli umili, aspira al ritorno in patria, alla famiglia: è il buon sovrano, il marito, e le sue vicissitudini derivano dalla vendetta degli dèi, non da un suo desiderio di avventura*”⁴⁹⁹.

Dunque si ha qui un’immagine complessa dell’eroe, da un lato legato ai sentimenti profondi della famiglia, della patria, e dall’altro irresistibilmente attratto dall’avventura, dal superamento di ogni

⁴⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, l. c.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

limite. E qui si staglia il contrasto con l'interpretazione non mitica ma razionalistica che di Ulisse forniscono Adorno e Horkheimer (Nell'*Excursus I. Odisseo, o mito e illuminismo*, della *Dialettica dell'illuminismo*) facendone il primo 'grande borghese', che si caratterizza come individualità razionale, repressiva delle immediate pulsioni (fra cui seguire il *canto delle Sirene*), ma che nel contempo vuole mentalmente conoscere, senza farsi trascinare nella realtà della storia sotterranea delle passioni⁵⁰⁰.

Da parte sua, nella *Lezione XII*, Rodano afferma che – “*come ha ben compreso Hegel*” – l'eroe “*è colui che preferisce la morte all'immediatezza della vita*”, e proprio in questo sta “*l'aspetto più alto della figura signorile*”, il suo ruolo di fondatore, “*il suo momento fondante*”, poiché solo sulla base di una simile scelta – che è indubbiamente un “*trascendimento per negazione delle concezioni originarie del bisogno e del lavoro*” – “*il signore, o eroe, si presenta come origine assoluta del processo civile*” [del processo che conduce dalla mera animalità alla vita associata], in quanto, “*prima di lui non vi è storia, dunque non vi è uomo*”⁵⁰¹.

Come si vede, qui Rodano non si riferisce all'*antitesi* unica della dittatura del proletariato come negazione radicale della *tesi* di una tradizione fondatrice dell'ordine civile, che reca l'impronta indelebile dell'*eroe fondatore*, che è pur sempre un *Signore*, il quale certamente vive dell'altrui lavoro, servile, ma è grazie lui che per il *Lavoratore-Servo* “*si sfugge alla catastrofe*”⁵⁰². Quella di un ritorno alla vita animale.

Il problema sarebbe allora quello di rivedere “*la divisione del lavoro sociale*” che originariamente si determina “*con il Signore*” (in una maniera non meramente “*tecnica, bensì sociale*”), ma si tratta pur sempre di un processo la cui fattispecie, “*per quanto storicamente necessaria*”, soggiace a un limite di “*profonda disumanità, poiché una parte del genere umano – diciamo anzi meglio: per la maggior parte di esso – ribadisce quella condizione animale in cui tutti gli uomini rischiano di naufragare*”⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Carlo GALLI, *Introduzione*, a: Max HORKHEIMER-Theodor ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*. Trad. di Renato Solmi. Introduzione di Carlo Galli. Torino, Einaudi, 2010, pp. xiii-xiv.

⁵⁰¹ Ora in: Franco RODANO, *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*. A cura di Vittorio Tranquilli. Prefazione di Pietro Pratesi. Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 89.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 93.

⁵⁰³ *Ibidem*, l. c. Solo con il processo fondativo signorile, dunque, “*si sfugge alla catastrofe e si riafferma l'uomo, ma mantenendo il lavoro nella sua situazione alienata, anzi riba-*

Come si avverte, c'è qui una percepibile contraddizione in Rodano, il quale dapprima asserisce che senza la funzione di fondatore da parte di un *eroe-signore* non vi sarebbe ordine civile (e una divisione del lavoro sociale e non più puramente tecnico-economica), per poi dichiarare questa suddivisione come alienante. Il passaggio argomentativo mancante è peraltro di lì a poco, nella *Lezione XXIV*, affrontato in termini più coerenti, precisando che l'*ordine civile* fondato e sostenuto dal *Signore* non è solo dominio, soggettiva volontà di potenza individuale, ma può tradursi in egemonia [categoria gramsciana], cioè in un sistema socialmente utile per tutti.

La condizione, qui, è che il *Signore* non degeneri nella figura del *Capitalista-borghese* (edonista, amante del lusso e del superfluo, protagonista dell'incipiente '*società opulenta*'). L'*eroe-fondatore* è figura liminale, fra rinnovamento rivoluzionario della tradizione e radicale cesura con il passato. Se l'*eroe-fondatore* non si mantiene al livello della conservazione della *società civile* da lui fondata, decade come *Signore* e si trasforma nel semplice *Capitalista-borghese*, diventa cioè anche lui un semplice parassita, uno sfruttatore del lavoro servile del *Lavoratore*, che non è più ripagato dal rapporto 'feudale' con il *Signore* (di difesa-protezione in cambio di lavoro).

Come si avverte, questo genere di spiegazione (argomentato nelle *Lezioni XI-XII e XXIV*) ha un referente alla tradizione come a qualcosa di insostituibile, dunque da rispettare (in quanto veicolo dei *valori costitutivi* della società fondata dall'*eroe-signore*), oppure da negare, laddove si tenda a sostituire la *società tradizionale* (caratterizzata dal primato dei suddetti *valori morali* e dalla divisione del lavoro) con una '*società parassitaria*', consumistica, in cui domina l'illusorio primato del mero godimento da parte di tutti (per cui apparentemente nessuno lavora), mentre in realtà c'è solo sfruttamento del lavoro di tutti da parte di pochi.

Ma ora è proprio questa la condizione. Nella '*società opulenta tutto è cambiato*'. "[...] *Anche i costumi sono profondamente modificati [...]. La gente insomma è mutata: nella sua maniera di essere, di sentire, di esprimersi*"⁵⁰⁴. Assieme al "*senso individuale*" del risparmio – conti-

dendovelo in maniera definitiva. Sta sostanzialmente in ciò il dominio nel quadro del sistema signorile" (Ib., l. c.).

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 6. E non lo si vede solo nelle grandi città, ma anche nelle campagne, spopolate dall'esodo "*di masse sempre più numerose verso il richiamo irresistibile del 'benessere' e del modo di vita moderno*" (Ib., l. c.). E che significa tutto questo, "*se non che si sono dissolti dei sentimenti, una disciplina, un rigore, che erano alimentati dalla paura ancestrale,*

nua Rodano – sono venuti meno “anche i valori, intimi e austeri, su cui si reggeva la vita della famiglia: l’ordine, l’assuefazione al sacrificio, la durevole regolarità degli affetti, la metodicità delle consuetudini”⁵⁰⁵. Anche la famiglia ha cessato da tempo di essere un’azienda, “un’istituzione indispensabile all’attività produttiva”, per cui oggi è considerata inutile ed anacronistica anche sotto l’aspetto del puro consumo⁵⁰⁶. Da parte sua, la famiglia non riesce nemmeno più a reagire, a cercare una “soluzione stabile”, una “esaltazione, delle cause e degli scopi spirituali della propria esistenza”⁵⁰⁷.

E dunque è arrivato il momento di chiedersi: fino a qual punto “il sistema sociale finisce per raggiungere un simile grado di refrattarietà verso qualsiasi valore?”⁵⁰⁸. Soprattutto: l’economia ha “totalmente perduto quella rilevanza e quel significato morale” che prima aveva, ed è persino priva di quella “mera possibilità di una dimensione etica”⁵⁰⁹.

Nella ‘società opulenta’ ogni “solidarietà si dissolve”, si perde persino “ogni possibile senso di comunanza umana”⁵¹⁰. Qui una “completa dissoluzione dei valori è quindi la conseguenza” di un assetto del sistema sociale in cui “il processo economico sia metodicamente e strutturalmente ordinato al superfluo”⁵¹¹.

Nella “società moderna”, nella “società del benessere” gli uomini vengono “univocamente e interamente ridotti alla semplice dimensione

dalla memoria antichissima, e fino a ieri ancor viva, delle carestie, delle crisi, dell’incertezza nel lavoro [...]?” (Ib., l. c.). L’inclinazione alla frugalità, il senso del risparmio, se si vuole cominciare da questo aspetto, “è praticamente scomparso” (Ib., l. c.).

⁵⁰⁵ Ibidem, p. 7. E, soprattutto, la più importante fra queste abitudini, “quell’umana suddivisione della giornata, che è cosa grata e lieta nel ricordo”, perché scandita com’era sul “ritorno, sempre uguale e sempre diverso”, delle pause “di riposo e di vita comune” (Ib., l. c.). Che ne è di tutto questo, oggi, in una temperie “affannata e affannosa?” (Ib., l. c.).

⁵⁰⁶ Ibidem, l. c.

⁵⁰⁷ D’altra parte, “distruggere in un organismo determinato tutte le forme tradizionali della sua ragione economica, senza promuoverne e garantirne la sostituzione e il rinnovamento, può significare soltanto [...] il dissolvimento semplice di quell’organismo medesimo” (Ib., l. c.). C’è una sorda, compatta, impenetrabile “ostilità del sistema”, qui come in tutto l’ordinamento della vita associata, che così come è strutturata rappresenta ormai “l’antitesi più netta, più cruda, di tutti i valori peculiari dell’uomo” (Ib., p. 9).

⁵⁰⁸ Ibidem, l. c.

⁵⁰⁹ Ibidem, pp. 9-10.

⁵¹⁰ Ibidem, pp. 10-11.

⁵¹¹ Ibidem, p. 11. Pervenuta a questo stadio, l’intera società “incombe addosso a ogni edificazione spirituale dell’uomo, l’assedia e ne accelera la rovina”, in quanto non fa altro che sollecitare gli impulsi egoistici, “le esigenze incontrollate di uno scatenato individualismo”, disperatamente proteso in una fuga in avanti, segnata dal contrappasso di un’impossibile “avventura anarchica”, o “nella sofferenza atona e accidiosa della noia” (Ib., l. c.).

economicistica di meri strumenti di un'attività produttiva che è oggettivamente insensata", poiché, se da un lato "non è diretta in alcun modo a realizzare valori", d'altra parte non è nemmeno più governata dalla preoccupazione di garantire almeno ciò che è necessario⁵¹². Fuori dal regno dell'efficienza, che è riduzione di un seppur minimo di razionalità, si stende la "terra desolata", quella appunto "del superfluo, dell'inutile, dell'arbitrario"⁵¹³.

E chissà quanto casuale è questa accezione di *terra desolata*, che richiama una settentrionale brugheliana *Gästelande*. Tuttavia, paio-no sufficienti queste formulazioni presenti sin delle prime pagine del saggio a testimoniare quella che, nel prosieguo, si riconferma una reiterata rivendicazione di *valori tradizionali* (ancorché, forse volutamente, non del tutto esplicitata).

Non basta forse parlare di vita semplice (la frugalità, il risparmio); di significato della famiglia⁵¹⁴; di *valori nazionalitari*⁵¹⁵; di "valori dell'ordine, della disciplina, dell'autocontrollo, del rigore morale"⁵¹⁶?

E non basta evocare i valori di una dimensione dell'esistenza in cui "anche i mediocri potevano rimanere dignitosi e onesti", capaci di "fermezza, di sobrietà, di onore"⁵¹⁷?

Quello che semmai qui mancherebbe in Rodano è il referente ad un processo storico per cui questi valori si instaurano, si sviluppano, poi diventano obsoleti, sorpassati, osteggiati. In altre parole: qui il richiamo alla tradizione risulta uno dei due poli di una dialettica antagonistica, di un processo di definizione di una *tesi* (la *tradizione*) opposta ad un'*antitesi* (l'*ordine nuovo* come cesura radicale con essa), senza che sia precisato se il confronto-interazione si risolva in una *sintesi* in cui in parte almeno le ragioni della tradizione vengano accolte nel 'nuovo ordine', oppure negate totalmente.

⁵¹² *Ibidem*, p. 13.

⁵¹³ *Ibidem*, l. c.

⁵¹⁴ Come era invece in un rapporto coniugale non come adesso puramente animale (*Ib.*, p. 14), ma incentrato sulla dignità del capo-famiglia e del ruolo della donna, nell'economia domestica. Un ruolo oggi svilito "dal bisogno di procacciare un reddito supplementivo", tanto che la donna stessa "è sospinta oggi verso una partecipazione piena alla vita economica e sociale moderna soprattutto dal sentimento profondo, e quasi angoscioso, dell'assoluta inutilità del suo lavoro tra le mura domestiche" (*Ib.*, pp. 17-19).

⁵¹⁵ Travolti anch'essi anzitutto dal naufragio dell'iper-nazionalismo, dal crollo e dalla sostanziale "liquidazione delle mitologie nazionalistiche", ma ora ancor più sviliti dall'avanzare dell'edonistica 'società opulenta', per cui viene meno "il sentimento della nazione" (*Ib.*, p. 20).

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁵¹⁷ *Ibidem*, l. c.

Si ritrova qui, cioè, il lato problematico della concezione dialettica di Marx, recepita (capovolgendone il senso) da Hegel, ma con le stessa ambiguità di quest'ultimo (sul fatto di una *sintesi* che potrebbe comprendere gli aspetti conciliabili della *tesi* e della *sintesi*, oppure fermarsi ad un'*antitesi* che cancelli radicalmente la *tesi*).

Lacuna parziale, relativa ambiguità, che non impedisce comunque a Rodano, nel resto di questo saggio, di reiterare un tale richiamo ai *valori tradizionali* che caratterizza queste dense prime pagine dello scritto⁵¹⁸. E d'altro canto, vi emerge anche la presenza di alcune affermazioni da cui si percepisce l'incipiente *clinamen* verso la formula *cattolico-comunista*, la quale del resto più di tanto non poteva identificare un'eventuale interazione fra *Tradizione* e *Rivoluzione*.

Intanto, c'è sottolineata l'asserita urgenza di una soluzione rivoluzionaria⁵¹⁹. In subordine, c'è poi la dichiarazione della necessità di chiarire il significato e la portata di questa urgenza⁵²⁰. E qui si tratta di specificare il senso di un recupero della *sostanza* di questi tanto richiamati *valori* sotto altra *forma* (oggi il marxismo). Ma intanto Rodano non va oltre la dichiarazione della necessità di prendere la distanza dall'irrisolutezza, dalla sterilità, di ogni "*tradizione conservatrice e moderata*"⁵²¹.

Qui al posto di questa "*tradizione conservatrice e moderata*" andrebbe letto esplicitamente: l'antifascismo di Benedetto Croce. Una *tradizione liberale*, questa crociana, che secondo Rodano alla fin fine

⁵¹⁸ In cui appunto il reiterato richiamo ai valori tradizionali è il motivo conduttore di un'analisi che sembra pur oscillare – a tratti – fra la ricucitura di pezzi (staccati di una riflessione del resto molto più ampia) e – in altri momenti – invece segna il passaggio da questa sorta di ricucitura, di rapsodia, ad una vera e propria sinfonia in cui le singole parti acquistano una loro convincente armonia dimostrativa.

⁵¹⁹ Infatti, da quanto sin qui si è visto, Rodano trae la conclusione che comunque in questa catastrofe dei valori sociali qualcosa si sia salvato, e che su questo si debba far leva per la ricostruzione di una società che non sia più quella 'opulenta'. Di fronte a questo naufragio generale – sottolinea infatti Rodano – deve pur essersi "*salvato almeno uno dei valori dell'uomo*" (Ib., p. 12).

⁵²⁰ C'è un residuo, se non proprio un principio, di un "*ordine, sul quale forse può fondarsi, per la propria difesa e il proprio rinnovamento, l'istituto stesso della famiglia*" (Ib., p. 11). Se è vero che ormai domina incontrastata la "*società del superfluo*" – la cui "*conseguenza provata*" è la "*completa dissoluzione dei valori*" (la scomparsa dei valori "*universali*"), che comporta "*la fine di ogni legge vera e propria*", di "*quelle norme di generale significato, che [...] sono comprensive dell'essenza peculiare dell'uomo*" (Ib., p. 12) –, è comunque innegabile che non tutto è perduto. Del resto, ogni approdo della crisi a prospettive di una generale anarchia è del tutto utopico, cioè impossibile, e quindi, quanto più "*si accentua e squaderna la crisi dei principi e degli ideali, tanto più si afferma la necessità [...] di un qualche strumento di coazione, che garantisca al sistema la sua indispensabile struttura unitaria*" (Ib., pp. 11-12).

⁵²¹ *Ibidem*, p. 24.

si era rivelata incapace di contrastare il fascismo. E dunque, in questo dopoguerra, ogni *“tradizione conservatrice e moderata”* è ormai improponibile, come formula di un liberalismo storicistico che si è dimostrato alla prova dei fatti ineffettuale, del resto non diversamente dalla *tradizione del liberalismo laico del Partito d’Azione*⁵²². Posizione di Rodano che evidentemente si ricollega a quella – a sua volta altrettanto involuta (perché contestualmente critico-elogiativa) – che si è vista prodotta da Balbo a proposito dello storicismo, ossia contro coloro che lo interpretavano, allora, *“molto superficialmente”*, come una *‘dittatura crociana’* incombente ancora nel secondo dopoguerra⁵²³.

Su questo piano, alla fine per entrambi, per Balbo e Rodano, comunque il referente critico è indubbiamente il *liberalismo crociano*. Da parte sua, Rodano, ripensando a quegli anni *“tragici e desolati”* – fra la fine della guerra ed i primi anni del dopoguerra – afferma che il fascismo *“non appariva davvero come una ‘parentesi’ tranquillamente cancellabile, e veniva invece avvertito e sofferto per quello che era: come una cesura violenta, disastrosa, che interrompeva ogni possibile continuità politica e civile, e quindi chiamava in causa tutto il nostro passato”*⁵²⁴.

Si trattava dunque di operare un’ineludibile, necessaria *scoperchiatura* di tutta questa *tradizione conservatrice e moderata* (crociana) per opporle *“una risposta rivoluzionaria”*, la quale poteva anche sembrare in quei giorni qualcosa di indiscutibile, ed in parte lo era, perché una ripresa democratica *“veniva poi naturalmente concepita come un assoluto reinizio, e, in primo luogo, come l’immediata premessa di un rinnovamento totale: non mai, di sicuro, come un ripristino”*⁵²⁵.

Rispetto dunque *“al precedente modello prefascistico, di così chiaro carattere liberal-democratico”* – leggi: crociano – ora si tratterebbe di instaurare qualcosa che, *“con tutta evidenza”*, deve ormai essere con-

⁵²² *Ibidem*, l. c.

⁵²³ Dove c’è anche una critica, sostanzialmente ‘partecipativa’, a Croce, il cui tentativo *“essenziale e costante (sia pure attraverso varie fasi)”* è stato quello di *“fondare rigorosamente la storicità della verità e della realtà”*, ancorché nel senso di *“garantire lo storicismo assoluto”* (F. BALBO, *‘Dittatura crociana’ o problema dello storicismo?*, in: ID., *Opere 1945-1964*, cit, p. 306). Per cui oggi si deve riconoscere nel marxismo la forma meno assoluta dello storicismo, e quindi più valida perché raffronta l’interpretazione teoretica della storia alla sua attualità. *“Il marxismo è, fra tutte le posizioni storicistiche, quella massimamente conseguente nel ricercare e garantire la subordinazione totale di ogni problema non solo all’idea dello storicismo ma [...] al fatto della storia concreta ossia alla realizzazione dello storicismo”* (*Ib.*, p. 312).

⁵²⁴ RODANO, *Il processo di formazione della ‘società opulenta*, cit., p. 24.

⁵²⁵ *Ibidem*, pp. 24-25.

cepito come “una realtà istituzionale e politica assolutamente nuova”⁵²⁶. Una realtà tale da testimoniare la necessità – adesso – in Italia (che ha avuto la primogenitura del fascismo) di due partiti (“quello cattolico e quello comunista”), che dimostrano il divario “tra le forme democratiche attuali e quelle ancora ristrette e malcerte di ieri”⁵²⁷.

Sotto una certa angolazione, se ne può concludere che – superata l'impronta crociana delle iniziali posizioni, prebelliche, di entrambi – Balbo e Rodano si orientassero a recepire la linea argomentativa hegeliana-kojèviana sul significato della *Rivoluzione*. In particolare, si avverte anche in Rodano un'oscillazione ideologico-concettuale analoga a quella che si è visto in Balbo, nel senso dell'incertezza fra due diverse direzioni speculative.

Sull'una, è percepibile una ‘nostalgia del tempo dei signori’ (che a tratti si configurerebbe come un'epoca da recuperare e da proporre come antitesi alla ‘società opulenta’, in una prospettiva che dunque corrisponde alla variazione-ampliamento rivoluzionario delle forme della tradizione)⁵²⁸. Sull'altra, è dominante una formulazione teoretica che interpreta il presente in direzione del definitivo superamento di ogni figura di *Signore*, nell'epoca contemporanea ormai sostituito dal *Borghese* egoista che non ha più quella funzione fondativa-difensiva del *Signore*, ma anzi assume quella di distruttore di ogni consesso civile⁵²⁹.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁵²⁷ *Ibidem*, l. c.

⁵²⁸ Si veda dove dice che il rapporto, fra *Signore* e *Servo*, gradualmente degenera rispetto alle origini, quando, “pur nella distorsione determinata dallo sfruttamento era comunque inizialmente sostenuto dalla responsabilità e dal rispetto”, mentre “è ormai regolato soltanto dalla brutalità e dalla violenza, dall'abiezione e dalla paura. La famiglia umana si è squarciata, la comunità si è rotta, e nell'abisso di questo contrasto, divenuto assoluto e perciò incomponibile, la rovina della società signorile” è già in atto, “nella liquidazione di ogni valore, nel caos insensato, negli appetiti contrapposti [...]” (*Ib.*, p. 36). Nel quadro dell'ordinamento signorile, “si è sempre tentato di sfuggire a questo destino, a questa dissoluzione immancabile nell'oziosità e nel lusso”, attraverso “uno sforzo di ripristino, e perciò di allargamento e di approfondimento, di quell'ideale metaeconomico che fornisce una certa giustificazione morale alla figura del signore e una qualche prospettiva di riscatto a quella del servo” (*Ib.*, l. c.).

⁵²⁹ Lo sfruttamento del lavoro avviene, storicamente, con il “costituersi di due classi antagoniste”, quella del *Signore* e quella del *Servo*, di cui la prima “è esente dalla produzione (divenuta una servitù) ed è perciò liberamente in grado di dedicarsi (ma anche di non dedicarsi), secondo il suo arbitrio, e con la sola coazione di un impegno morale, a quelle attività della vita spirituale” – ossia, “genericamente, della contemplazione, della riflessione, della cultura” – che possono ormai essere considerate “metaeconomiche” (*Ib.*, p. 34). Mentre l'altra classe, quella servile, è condannata “immutabilmente a fornire beni necessari alla

Nel graduale passaggio dall'una all'altra prospettiva, si delinea il fatto che Rodano inclina ora verso il superamento anche di una visione ciclica della storia, della nostalgia per il mondo di valori tradizionali, avviandosi ormai verso la visione di una *Rivoluzione* marxianamente concepita, ossia come fondazione di un *ordine totalmente nuovo*. Ora Rodano dichiara che è venuto il momento in cui *"la rivolta sacrosanta del Servo può esprimersi soltanto come uccisione del Signore: ossia, e più precisamente, come la liquidazione semplice di esso e la distruzione del suo mondo e dei suoi valori"*⁵³⁰. C'è da chiedersi: si tratta di un superamento che induce Rodano a parlare di una necessaria contrapposizione all'interno dello stesso movimento rivoluzionario nei confronti di *"tutti quelli che, all'interno del movimento operaio, possono essere definiti come 'i tradizionalisti della rivoluzione'"*⁵³¹ (perché *"avvertono più o meno lucidamente, di fronte alla 'società dell'abbondanza', i limiti delle proprie posizioni ideologiche, delle proprie formule di rottura politica e di trasformazione sociale"*)⁵³², ma poi non si correggono e rimangono convinti di dover *"considerare la 'società opulenta' nei termini di un fenomeno che resta marginale"?*⁵³³

E, ancora, sono dichiarazioni che manifestano forse una sua condiscendenza nei riguardi della pratica delle 'confessioni' invalsa nel mondo sovietico del *'Diamat'*? Oppure alla prassi degli *auto da fè* inquisitoriali specifici dei momenti meno illuminati dello stesso cattolicesimo post-tridentino? Comunque la sua critica a questi *tradizionalisti della Rivoluzione* che (pur rimanendo *"all'interno"*, o meglio, *"ai margini del movimento operaio"*) in definitiva non comprendendo affatto la radicalità del male della *'società opulenta'*⁵³⁴.

D'altro canto, proprio perché si attardano sulle posizioni ormai arretrate della stessa *tradizione rivoluzionaria*, costoro vivono *"in una così astratta e mitica temperie rivoluzionaria"* che non ci si può meravigliare più di tanto se essi sconfinano sia nel massimalismo (*"indotti a riprendere nel modo più letterale, acritico e schematico le grandi e fervide intuizio-*

liberazione della classe privilegiata dal bisogno materiale e dal lavoro, e pertanto viene violentemente ridotta a quei soli consumi che possono soddisfare i bisogni della vita fisica, e per di più soltanto in quella precisa misura che valga a garantire la mera continuità dell'opera lavorativa e la sicurezza di un surplus per la libera attività metaeconomica dei membri della classe dominante" (Ib., l. c.).

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 31.

⁵³² *Ibidem*, l. c.

⁵³³ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 32.

ni di Lenin")⁵³⁵, sia "in una mortificante e meschina reviviscenza dei vecchi tempi illusori dell'anarchismo operaio e dell'irrazionalismo estremista"⁵³⁶.

Formulazioni che dimostrano un pieno allineamento di Rodano sulle posizioni dell'ortodossia comunista, rielaborate in vista del compromesso storico fra le due forze protagoniste dell'Italia democratica post-bellica.

Compromesso cattolico-comunista che, per riuscire, doveva però guardarsi da pericolosi concorrenti. Ma più che a sinistra (sia oltre questi *tradizionalisti della rivoluzione*, sia al di là dei nostalgici di un anarchismo operaio, ma anche oltre gli ex-gobettiani, i socialisti e gli azionisti) il pericolo che Rodano ora paventava era l'atteggiamento sia dei cattolici che osteggiavano il compromesso (e che non bastava certo a fronteggiarli l'accusa di integralismo conservatore), sia della nuova borghesia (conservatrice come l'antica)⁵³⁷, sia del nuovo ceto ad essa ausiliario (gli intellettuali organici al nuovo sistema borghese post-bellico, subito corsi in soccorso del vincitore, appunto alla guida della 'società opulenta').

Il ceto di questi intellettuali asserviti (che da 'umanisti' si erano adattati ai modi della nuova borghesia, rendendo fra l'altro sterile e priva di senso la ricerca universitaria)⁵³⁸ aveva dato una legittimazione teorica ad un dominio economico che distorceva ogni prospettiva relativa ad un possibile sistema democratico post-bellico, instaurando al suo posto una fattispecie di 'democrazia totalitaria' congeniale alla 'società opulenta'⁵³⁹.

⁵³⁵ *Ibidem*, l. c.

⁵³⁶ *Ibidem*, l. c.

⁵³⁷ "[...] La borghesia [...] non innova nulla [...] semplicemente prolunga e revitalizza ciò che doveva finire [...]: l'ordinamento della società in classi contrapposte, il lavoro come servitù, lo sfruttamento come supporto e radice del sistema sociale" sin qui vigente (*Ib.*, p. 42). Ucciso il signore, con la "rivoluzione borghese" in realtà perdura lo sfruttamento, per cui si può "davvero concludere che, con l'uccisione del signore e col pieno trionfo della borghesia, si sono realizzate storicamente tutte le condizioni dell'assunzione dello strumento a fine" (*Ib.*, pp. 51-52).

⁵³⁸ "Il punto nodale, anzi il fulcro e la sostanza a un tempo, di tutto quel processo di deformazione e di snaturamento della cultura", è "derivato necessariamente dalla resa degli intellettuali umanisti di fronte alla riduzione della figura umana a pratica attività sensibile" (*Ib.*, pp. 59-60). Il prevalere sempre più "massiccio", tra le file degli intellettuali, "dei tecnici e dei cosiddetti produttori di servizi; il ripiegare di molti, troppi, verso il rifugio nobile e schivo, ma sterile, della pura conservazione filologica; il silenzioso, squallido venir meno di ogni ricerca e di ogni espressione di vera e propria filosofia; lo svuotarsi, [...] l'immiserirsi in semplici moduli utilitari di tutte le forme della vita culturale", rappresentano altrettanti aspetti e sintomi sia dello sfruttamento di ogni aspetto della realtà umana e sociale, sia dello stesso asservimento della politica (*Ib.*, pp. 62-63).

⁵³⁹ "Non vi è governo, infine, non vi è partito, non vi è corrente ideologica che oggi non identifichi l'obiettivo della politica con quello, e solo con quello, dell'occupazione della forza-lavoro

Dimostrando in tali formule di volere tracciare una nuova via per il marxismo italiano (in dissenso dal 'Diamat' sovietico, in realtà imperialista non meno degli USA), qui Rodano dichiara perentoriamente che "i due più grandi Stati" che sono "gli egemoni incontestabili del sistema mondiale, sono infatti, oggi, e nel modo più palese, la manifestazione possente di questo totalitarismo organico"⁵⁴⁰.

Se negli USA, la vecchia classe "isolazionista e liberale" è stata in questo dopo-guerra irreversibilmente battuta, qualcosa di analogo è avvenuto anche nell'URSS, dove "nell'anno di svolta del '56 è stata liquidata per sempre ogni tensione di mistica rivoluzionaria, ogni generosa volontà anarchica di liberazione totale dell'uomo dal limite di qualsiasi alienazione [...]"⁵⁴¹. Nell'un caso e nell'altro si ha una vittoria del "potere totalitario, della democrazia totalitaria", che altro non è che "il prodromo immediato e al tempo stesso la base indispensabile dell'affermazione piena della 'società opulenta'"⁵⁴².

Ma se così stringente è la contiguità fra Rodano e Del Noce in merito all'analisi della degenerazione della società moderna e del tramonto dei *valori tradizionali*, le loro posizioni non potevano che divergere in merito alla soluzione di questa crisi.

Qui, nelle conclusioni del primo scritto del 1962, Rodano non va oltre l'accenno alla suddetta "necessità rivoluzionaria"⁵⁴³. E del resto la via del prospettato compromesso era intesa ad evitare la falsa *Rivoluzione* del definitivo assetto della 'società opulenta'.

Nel secondo scritto (*Il pensiero cattolico di fronte alla 'società opulenta'*) Rodano è al riguardo molto più esplicito, perché ora vede di fronte a sé quello che tutto sommato è il suo avversario diretto, da lui individuato nelle diverse, ma equivalenti, accezioni di un medesimo *integralismo conservatore cattolico*, a suo dire veicolo della *conservazione pura*. Posizione questa che Rodano denuncia come del tutto arretrata, reazionaria, fattispecie di un processo tutto interno alla stessa 'società opulenta', alla quale questo conservatorismo serve semplicemente di supporto, nel senso di una sorta di 'quietismo', di silenzio elusivo sul processo distruttivo dei valori tradizionali da questa società posti in atto e sviluppati⁵⁴⁴. Specialmente contro

e dell'incremento del reddito. Sono questi i segni dell'affermazione, e anzi del trionfo, della democrazia totalitaria [...]"(Ib., p. 75).

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁴¹ *Ibidem*, l. c.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 77.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁴⁴ Il conservatorismo puro "può perdere ogni significato umanamente positivo, così come

questo *cattolico conservatorismo puro* si dovrebbe dunque volgere l'azione della concezione marxiana del necessario rovesciamento della prassi vigente in questa società, appunto attraverso la *negazione della negazione 'borghese'* della vera natura dell'uomo⁵⁴⁵.

Argomentazione relativa al contrasto fra due diversi referenti alla *natura umana* che del resto significativamente domina tutta la parte conclusiva del secondo scritto. Secondo Rodano, l'errore capitale del *cattolico conservatorismo puro* è l'ipotizzare l'*umana natura corrotta* a motivo di una colpa originaria⁵⁴⁶. Infatti, proprio la perdita dei doni '*preternaturali*'⁵⁴⁷ è quanto ha reso possibile di cogliere la *vera natura umana*.

ogni valore e ogni senso", ed anzi, politicamente, può divenire soltanto "un ostacolo: una chiusa, rigida, tenace coagulazione ideologica, che impedisce di prendere correttamente coscienza delle condizioni effettive della situazione storica in atto" (Ib., pp. 101-102). Alcune pagine dopo, il conservatorismo puro è da Rodano esplicitamente indicato nella Democrazia cristiana, cui si imputa l'intenzione di speculare sul marxismo, continuando a restare nell'ottica della 'società opulenta'. "Da un lato [...] la conservazione pura si colorisce disgustosamente di progressismo", dove si "risolve per intero, venendo a subire in tal modo, con flaccida inerzia (e speculandovi sopra), la presa e l'impulso del profondo moto democratico dei salariati e del dinamismo marxista" (Ib., pp. 108-109). Ma, dall'altro lato, "con la cosiddetta democrazia cristiana si è venuto a consumare il tradimento, precisamente in chiave modernistica, della verità più profonda dell'essenza stessa del cattolicesimo", ossia "la difesa e la promozione dei valori della natura umana, concepita e vissuta come assolutamente non corrotta" (Ib., p. 109). Pertanto l'imputazione di conservatorismo puro è da lui rivolta alla Chiesa (implicitamente identificata con la Democrazia cristiana): "Sta dunque di fatto che l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti del problema politico rimane tenacemente ancorato, anche nel quadro della 'società opulenta', a una prospettiva di conservazione pura, e che questa però si risolve ormai, e si immiserisce, in una mera tattica di difesa corporativa dell'esistenza materiale dell'istituti, e in un'accettazione disincantata, forzata, e il più possibile tardiva, delle forme e delle strutture della 'società del benessere'" (Ib., p. 111).

⁵⁴⁵ Precisamente nella misura entro la quale si verrà espandendo ulteriormente, su scala mondiale, la 'società opulenta' - , da parte sua "la Chiesa cattolica [...] potrà e dovrà accettare, nel suo rapporto con il potere, e insomma con l'autorità politica, le sistemazioni statuali di radice e di tradizione marxistiche, purchè naturalmente ne veda riconosciuta la propria libertà d'azione" (Ib., p. 110).

⁵⁴⁶ "L'ipotesi che, a questo punto, non si può non esaminare sino in fondo, diviene pertanto la seguente: il pensiero cattolico, lungi dal rifiutare lo sfruttamento, non finisce invece per accettarlo? [...] Non deve accoglierlo cioè come un aspetto naturale ineliminabile, come una vera e propria connotazione dello stato di natura [corrotto]?", e quindi "qualcosa di imperfetto" da risolvere, certo, "ma solo nella prospettiva e nel confronto di quel destino eterno, di quella vita soprannaturale, cui l'uomo è stato chiamato misteriosamente e per grazia?" (Ib., pp. 117-118).

⁵⁴⁷ "Apparirà, allora, chiaro, che al pari della morte, del dolore, del pericolo continuo del disordine [...] anche la servitù (e nel senso ben preciso di quella condizione sociale che comporta e determina lo sfruttamento) è, in teologia, conseguenza diretta della perdita di quei doni preternaturali, che gratuitamente sollevavano la creatura umana sino alla possibilità di partecipare alla pienezza della vita di gloria, e quindi misteriosamente venivano a potenziare e

Qui, riprendendo – come si è all’inizio accennato – le posizioni del Molina sul *libero arbitrio*, comunque Rodano ne sottolinea la differenza rispetto al mero opportunismo da parte della stessa teologia ‘gesuitica’, in cui egli vede un riconoscimento surrettizio della libertà (strumentale rispetto a una mera finalità pratica di inserirsi nel mondo moderno, riducendo poi questa libertà nel chiuso contesto della disciplina ecclesiale)⁵⁴⁸.

Sul piano di un’analisi politico-sociale, secondo Rodano tale strumentalità avrebbe esercitato un influsso negativo, un’*antitesi* rispetto ad un *cattolico conservatorismo puro*, configurando cioè lo stesso sfruttamento del *lavoro* come ineluttabilmente correlato alla condizione umana di una *natura corrotta*, mentre è vero l’opposto principio, la *tesi* che questo sfruttamento sia contrario alla *natura incorrotta* dell’uomo. Questa in effetti è la *tesi* di fondo del cattolicesimo di Rodano, conciliabile con una nuova *facies* del marxismo, intesa ad emancipare le classi lavoratrici da tale asservimento.

Tesi, comunque, questa di una *vera natura* dell’uomo, *incorrotta* prima della subordinazione al primato del fine economico, che sarebbe stato più comprensibile attribuire ad una concezione integralmente umanistica, assolutamente demiurgica (come in effetti sottolinea Del Noce, quale conferma di un’*immanentizzazione* totale, di un secolarismo assoluto, in cui l’idea di Dio è rimossa per sempre). Inoltre, l’errore di Rodano sarebbe la sua stessa pretesa di dimostrare la validità della *tesi* di un’originaria *natura incorrotta* sul piano di una più vera interpretazione della *tradizione teologica cattolica*, tale da evitare l’errore pagano di considerare una differenza di natura fra gli uomini. Un errore per il quale sarebbe un fatto naturale per i *Servi* subire lo sfruttamento⁵⁴⁹. Secondo Rodano sarebbe questo l’er-

ad agguerrire la primitiva integrità naturale di fronte al rischio nuovissimo, insostenibile dalla natura [corrotta], impensabile se non in un’economia di grazia, del peccato” (Ib., l. c.).

⁵⁴⁸ “L’esistenza post lapsus di una natura assolutamente incorrotta, massimo e decisivo apporto della teologia gesuitica, appare allora, però, anche come la necessaria contropartita della resa scettica e impotente a una diabolicità della storia ipotizzata, implicitamente, come inevitabile; [e il] fondamentale concetto molinista dello ‘status naturae purae’ non può mai, nel contesto gesuitico, sfuggire totalmente al sospetto di una sua ultima origine pratica” (Ib., pp. 113-114).

⁵⁴⁹ “[...] E tuttavia, nella cruda luce del peccato, che ha distrutto in modo irrecuperabile il potenziamento preternaturale dell’uomo” – per cui l’idea di uno *status naturae purae* “ha potuto apparire nella storia” – ecco che “la servitù torna a palesare quella che per il pensiero cattolico è la vera sostanza”, rimane cioè, “come già nel mondo pagano, una connotazione naturale”, ossia – come, in Aristotele – qualcosa “secondo natura” (Ib., p, 119).

rore che domina nella Chiesa attuale, che proprio nel recepire dalla 'teologia gesuitica' un tale concetto pagano⁵⁵⁰, disconosce la vera *tradizione cristiana*, che sin dal suo principio sarebbe fondata sul recupero dell'integrità spirituale di un'universale e non 'differenziata' (in *Signori e Servi*) *natura umana*⁵⁵¹.

Da qui l'inquadramento rodaniano del dissidio fra il cattolico *conservatorismo puro* (in realtà *ibridato* dalla *teologia gesuitica*) e la *concezione marxiana della Rivoluzione* (intesa appunto al riscatto dell'intero genere umano dall'alienazione imposta dalle diseguaglianze dominanti nella '*società opulenta*')⁵⁵².

E qui la posizione di Del Noce è agli antipodi filosofico-teoretici rispetto a Rodano, come risulta dal passo che citavamo all'inizio di questa nostra ricerca. Tratto saliente, che qui riproponiamo, perché vi emerge la fondatezza della correità evidenziata da Del Noce dei *cattolici comunisti* con l'utopismo della *Rivoluzione marxista*⁵⁵³. Distanza da Del Noce è anche l'apparente, momentanea, attenuazione della critica di Rodano dove riconosce ad un più *vero conservatorismo cattolico* una qualche validità come argine ad ogni perfettismo (ac-

⁵⁵⁰ E qui Rodano ripete che "la servitù [...] si presenta come il risultato necessario di quella colpa d'origine, che ha violentemente escluso l'uomo dal piano della grazia, che perciò gli ha sottratto (e per sempre) gli stessi doni preternaturali", e lo ha "marcato in modo indelebile" – secondo "quanto ha potuto precisare la teologia gesuitica" – con la "chiamata al sovrannaturale" (*Ib.*, l. c.).

⁵⁵¹ Concetto che Rodano esprime in maniera molto confusa, sconfinando ancora una volta dalla filosofia politica nella teologia, in un discorso che comunque di nuovo sostituisce il referente cristiano alla *lapsa natura* con un'accezione laico-umanista di *perfecta natura* (cioè compiuta in tutte le sue potenzialità e dotata della piena libertà di realizzarle). "Ma se è indubbio che l'armatura interna dell'edificio dottrinale rimane formalmente integra, si deve tuttavia riconoscere che di troppi aspetti dell'originario messaggio della rivelazione cristiana si viene a perdere ogni comprensione vitale e si può conservare ormai la sola memoria dogmatica" (*Ib.*, p. 128). E sono questi aspetti, che – "per essere seriamente vissuti" – richiedono "una piena e omogenea corrispondenza fra la dimensione della natura e quella della società e della storia": mentre invece, nel "quadro della rivelazione cristiana e nella successiva sistemazione teologica" questi aspetti "si collegano alla prospettiva apocalittica", cioè alla "storicità [...] della seconda pienezza dei tempi" (*Ib.*, l. c.).

⁵⁵² "[...] Quando si sia giunti alla crisi suprema, la totale innaturalità del processo storico, non ci si può ispirare agli ideali della conservazione per operare quell'evento chirurgico, quell'azione di forza, quell'atto rivoluzionario, da cui possa finalmente sprigionarsi il processo della liquidazione della 'società opulenta', e da cui quindi possano venir aperte le strade verso un più umano avvenire" (*Ib.*, p. 115).

⁵⁵³ "Si continuò cioè nell'idea della lotta contro il mondo liberal-borghese; ma al miraggio di un ordine passato da restaurare si sostituì quello di un avvenire da attuare attraverso una rivoluzione antiborghese e anticapitalistica", alla quale Rodano ritenne che tutti i cattolici dovessero "partecipare" (DEL NOCE, *Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano*, cit., p. 223).

cezione rosminiana qui comunque non esplicitata)⁵⁵⁴. Attenuazione resa vana dalla dichiarazione di Rodano che, subito dopo, afferma che comunque anche questo *vero conservatorismo cattolico* in definitiva osteggiava ogni 'soluzione' effettiva di un "processo storico-sociale, che presuma e comporti il cosiddetto 'superamento rivoluzionario'"⁵⁵⁵, inteso al ripristino dei *valori tradizionali* contro la situazione vigente di sfruttamento del lavoro⁵⁵⁶.

Nella prospettiva di una *Rivoluzione* intesa al recupero dei *valori tradizionali* del mondo del lavoro diventa chiaro come il *conservatorismo cattolico*, nel corso della storia recente, si sia legato a posizioni specifiche di movimenti 'irrazionali' (appunto come il fascismo), per poi ripiegare su di un progressismo apparente, che in realtà è solo un quietismo che accetta il dato oggettivo della '*società opulenta*'⁵⁵⁷.

Dovendo trarre le conclusioni da una così confusa e marcata-mente ideologica argomentazione, noterei anzitutto come il quadro d'insieme sia quello di un preteso confronto '*teologico*' che in effetti assume i tratti di un ritorno '*gnostico*', ad una concezione dicotomica, che fa peraltro capo alla marxiana dialettica antagonistico-duale (per la quale si riduce la varietà di possibili interpretazioni della realtà a due sole, e in conflitto mortale).

Si chiude così il secondo saggio, da un lato reiterando l'accusa di correttezza del *conservatorismo cattolico* con le "*elaborazioni gesuitiche*"⁵⁵⁸,

⁵⁵⁴ "[...] Una posizione che è ben diversa da quella conservatrice pura", perché "si tratta in questo caso, di una conservazione utile e sana", in quanto consiste in "una continua messa in guardia contro gli ideali utopici e illusori del perfettismo" (RODANO, *Il pensiero cattolico di fronte alla 'società opulenta'*, cit., p. 123).

⁵⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

⁵⁵⁶ Sotto ogni aspetto, dunque, per Rodano "una posizione conservatrice pura nega la rivoluzione [...] soprattutto [...] quando, respinta dall'immaturalità del presente, dovrebbe, appunto per conservare qualcosa, criticarlo, trascenderlo e volgersi infine a un'opera di ricostruzione e di ripristino dei valori tradizionali ingiustamente travolti, o soppressi [...]" (*Ib.*, pp. 115-116).

⁵⁵⁷ "Non è forse per tutto questo che l'indirizzo conservatore, o si stempera nel progressismo, quando appunto si appiattisce a garantire come che sia la realtà data, ovvero si irrazionalizza e si disintegra nella violenza dei tentativi autoritari, quando invece si sforza di ritrovare e di far rivivere un qualche valore del passato?" (*Ib.*, p. 116).

⁵⁵⁸ La teologia cattolica "può concepire e permettere il rivolgimento politico", e – precisa Rodano [nella ripresa del confronto fra Gioberti ed il gesuita Curci] – "soprattutto con alcune delle elaborazioni gesuitiche" (*Ib.*, p. 125). E qui si potrebbe notare una ripresa del tema illuministico del monarchicidio imputato ai Gesuiti, motivo dell'incriminazione del gesuita italiano Gabriele Malagrida, accusato di aver congiurato per assassinare il re, José I, nel 1759 (nel quadro del cosiddetto '*affare Távora*', dal nome dei marchesi che l'avrebbero ordito), e quindi condannato alla *garrota* ed il suo corpo bruciato. "*Ma già con la scolastica*" – precisa Rodano – di fronte "*al problema della rivoluzione sociale*

e dall'altro manifestando di nuovo una fede illimitata, acritica, nella bontà della *Rivoluzione marxiana*. Fede tanto spinta oltre da Rodano sino a scorgere nel marxismo l'*inveramento* dei valori del cristianesimo stesso, emendandone le sopravvenute *'storture teoriche'*⁵⁵⁹. Successivamente nelle *Lezioni* tenute (fra il 1968-69) nel corso di un ciclo annuale, in cui Rodano argomentò alcune *Lezioni 'servo e signore'*⁵⁶⁰ (mentre Claudio Napoleoni ne teneva sul pensiero economico), qualcosa di significativo traspare, rispetto a quanto egli era venuto esponendo nei saggi del 1962. Anzitutto, ora, qui riemergono in una nuova luce i forti echi delle complesse suggestioni delle *'lezioni hegeliane'* tenute da Kojève all'*École Pratique des Hautes Études* fra il 1934-41. Quasi un trentennio dopo, a sua volta Rodano nella *Lezione III* riprende questo tema delle due polarità antagonistiche del *Signore* e del *Servo*, che però qui diventano le figure del *Lavoratore* e del *Capitalista-borghese*, con la distinzione del *Servo tradizionale* in contrapposizione al *Servo volontario*. Categoria, quest'ultima, intesa ad includere tutti coloro che indebitamente godono *"in qualche modo di un reddito, e quindi di un consumo, fuori di un'attività produttiva vera e propria, cioè esplicita secondo il tipo di rigore e di efficienza storicamente dato"*⁵⁶¹. Qui, una tale *'dadità'* è riferita all'azione *'correttiva'* svolta dalla *Rivoluzione marxista* per correggere le storture, le alienazioni dell'economia borghese.

In questa nuova categoria del *Servo volontario* si accentua la distinzione rispetto al *Servo* che nell'antichità ruotavano attorno alla figura del *Signore*. Invece, nella società attuale, in questa categoria del *Servo volontario* rientrano molte altre categorie⁵⁶². Obiettivamente

la condanna più assoluta è e rimane d'obbligo"(*Ib.*, l. c.). E qui il riferimento sarebbe alla posizione di Tommaso d'Aquino, sul diritto di resistenza attiva, spinta sino al diritto popolare alla ribellione e, previo accertamento giudiziario, al tirannicidio.

⁵⁵⁹ *"Lungi dal rappresentare una sfida al cristianesimo, il marxismo è semplicemente la rivelazione dell'esistenza, in seno al mondo cattolico, di una stortura teorica"*, ossia dell'errore della teologia cattolica, del *"concetto tipico del mondo classico e di quello cristiano intorno alla natura del lavoro"*(*Ib.*, p. 130). Una tale *"stortura teorica che rimane assolutamente non criticata"* segna il limite a cui sino ad oggi *"ha saputo giungere, nel suo insieme, il pensiero post-classico, e cioè in tutte le sue successive configurazioni medievali e moderne, il pensiero cristiano"*(*Ib.*, l. c.)

⁵⁶⁰ Tenute presso la *Scuola italiana di Scienze politiche ed economiche* (SISPE), ora in: ID., *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*, cit.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁶² *"Sfruttatori sono [...] nella società antica, non solo i signori ma anche i mimi, i buffoni, le danzatrici e tutte quelle varie figure sociali che sono libere dal lavoro vero e proprio – storicamente quello servile – in quanto partecipano in diverse forme e misure al privilegio del signore"*(*Ib.*, l. c.). Ed al limite, potremmo dire che – precisa Rodano (poco cristianamente

te – secondo Rodano – “*tutte queste figure sfruttano il lavoro produttivo, sono una taglia sull’economia, pesano sullo sviluppo della società e ritardano l’inclusione dei popoli sottosviluppati nella vita civile*”⁵⁶³. Rodano vede nel *Servo volontario* un vero e proprio punto di fuga ideologico della ‘*società opulenta*’, nel senso di un primato attribuito al *lavoro produttivo* riducendolo però al campo strettamente economico. Riduzione peraltro recepita dagli stessi nostri costituenti nel sancire che la Repubblica italiana si fonda sul lavoro⁵⁶⁴.

Rimane comunque da sottolineare quella che è una seconda importante novità di queste *Lezioni*, ossia il tipo di soluzione che il cattolico-comunista Rodano prospetta nel 1968, chiaramente riferendosi all’esempio della *Rivoluzione sovietica*, in particolare alla soluzione a suo tempo fornita da Lenin⁵⁶⁵. Qui, per inciso, va anche rilevata la confusa trattazione che Rodano compie della vicenda del comunismo sovietico (da Lenin in poi), indicando proprio nelle origini stesse della *Rivoluzione bolscevica* una frammentazione di posizioni, che poi avrebbero determinato quel riformismo che avrebbe impedito di compiere integralmente il disegno rivoluzionario⁵⁶⁶.

Singolare è infatti che qui Rodano imputi allo stesso Lenin questo riformismo, attribuendone la genesi alla ricezione della teoria

te) – in definitiva sfruttatori sono anche i poveri, i quali in gran parte sono quelli che rischiano di continuo di “*morire di fame*”, ma dei quali “*quelli di loro che sopravvivono, in tanto riescono a farlo in quanto fruiscono, sia pure in misura minima, sia pure in briciole, del ‘surplus’ prodotto dal lavoro servile*” (Ib., l. c.). In questa nuova categoria è compresa “*tutta una serie di categorie che si è soliti considerare invece quali figure del mondo produttivo*”, ciò che pone il quesito di come valutarle, e quindi di come risolvere il “*problema dei medici, degli avvocati, delle casalinghe, e insomma di tutta la popolazione che non è produttiva in modo economico adeguato, perché – nelle forme attuali di organizzazione della società e dell’economia – non lavora al livello di produttività raggiunto dal processo storico*” (Ib., p. 26-27).

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁶⁴ Senza cioè specificare – nel contempo – i cogenti motivi che li avevano indotti a ridurre in tale categoria della fatica fisica o comunque dell’attività materiale o pratica tutta quanta la creatività-attività umana, tutte le istanze di idealità e spiritualità, tutte le ricerche di attribuzione di un significato trascendente l’immediata produzione di beni economici (al di là dell’immediata loro utilità materiale), infine, tutto ciò che faceva quindi del ‘lavoro’ una delle modalità, non l’unica, con cui l’umanità inserisce la sua ansia di libertà nella necessità del mondo fisico.

⁵⁶⁵ Un Lenin ancora “*oggi più nominato che letto, molto più invocato o evocato che conosciuto*” (ID., *Lezione XXXIX* [16 dicembre 1968], in: *Ibidem*, p. 258).

⁵⁶⁶ “*Questo – mi pare – è il senso della distinzione che Lenin opera costantemente, dal 1902 fino al 1914, tra l’ala economicistica, sindacalistica, evolutivamente riformistica della socialdemocrazia europea (soprattutto tedesca e francese) e l’ala che, pur rimanendo nel quadro di una politica democratico-riformista, poneva l’accento sul partito, sulle elezioni, sul problema del parlamento, del governo, dunque del potere: l’ala di Kautsky, di Bebel e, in Francia, di Guesde*” (Ib., p. 260).

sindacalista di Sorel⁵⁶⁷ che avrebbe determinato quei limiti della politica sovietica evidenti sino dal 1920⁵⁶⁸. Ricezione che avrebbe reso possibile l'atteggiamento di Lenin nel senso di una confutazione a parole del socialismo riformista di impronta corporativa, in realtà rimanendo all'interno di questa concezione⁵⁶⁹, non rendendosi conto che alla realizzazione della *Rivoluzione* non poteva bastare la presa del potere da parte di categorie come i *soviet* dei contadini, degli operai e dei soldati, mentre invece ci sarebbe voluto che la direzione politica fosse affidata alla direzione del partito⁵⁷⁰.

Critica che però non sembrerebbe suffragata dai fatti, soprattutto dalla reiterata rivendicazione che Lenin aveva invece compiuto decisamente del ruolo guida appunto del Partito⁵⁷¹. Ma evidentemente qui la polemica di Rodano pesca argomenti dove li trova, nel senso che egli doveva diversificare dall'antica la 'nuova' posizione del marxismo (che a suo dire si sarebbe appunto 'inverato' attraverso la ricezione dei valori etici dal cattolicesimo). Si trattava quindi di emendare il marxismo dai precedenti 'difetti teorico-programmatici', che peraltro non potevano certo ormai essere più (se pure lo fossero mai stati) quelli delle origini leniniste.

Per Rodano si trattava infatti di porre in luce carenze ideologico-programmatiche specifiche del comunismo italiano di quegli anni, adagiato nel riformismo della difesa corporativa di interessi

⁵⁶⁷ "Parlo evidentemente della posizione di Sorel, essa pure assai di moda in quella temperie, in quel periodo storico" (*Ib.*, p. 261).

⁵⁶⁸ "Quali sono, di contro, i limiti della posizione leniniana? Che dei limiti vi siano, lo testimonia tutta la storia del movimento operaio dopo il 1920" (*Ib.*, l. c.).

⁵⁶⁹ "[...] Lenin non critica il fondamento teorico del riformismo, ma realizza soltanto una critica pratica di quest'ultimo, cosicché, teoreticamente, più che superarlo si limita a respingerlo" (*ID.*, Lezione XL [17 dicembre 1968], in; *Ib.*, p. 263).

⁵⁷⁰ "Che cos'è il sindacato in Lenin e nei principi del leninismo di Stalin, sostanzialmente leniniani nel modo più schietto? È quell'organizzazione che, sorta al livello economico, quindi appunto di società civile, conduce per la prima volta il proletariato a formarsi una coscienza di classe, ma se non viene innervato e diretto dal partito, l'organo sindacale non può non precipitare in ciò che Lenin ha criticato dal Che fare? in poi, ossia nell'economicismo, nell'evoluzionismo, nel riformismo alla Bernstein, in uno spontaneismo che accetta la direzione borghese" (*ID.*, Lezione XLI [18 dicembre 1968], in; *Ib.*, p. 275).

⁵⁷¹ "Educando il partito operaio, il marxismo educa una avanguardia del proletariato, capace di prendere il potere e di condurre tutto il popolo al socialismo, capace di dirigere e di organizzare il nuovo regime, d'essere il maestro, il dirigente, il capo di tutti i lavoratori, di tutti gli sfruttati, nell'organizzazione della loro vita sociale senza la borghesia e contro la borghesia" (LENIN, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* [agosto-settembre 1917, poi pubblicato in opuscolo, nello stesso anno], in: *ID.*, *Opere scelte*. Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 869).

settoriali. In questo senso, si capisce meglio il 'tono rivoluzionario' di Rodano, che proprio mentre dà a vedere di confutare un improbabile riformismo sindacalista dello stesso Lenin, di quest'ultimo riprende (combinandola con suggestioni gramsciane) la tematica del Partito egemone.

Qui infatti Radano dichiara perentoriamente che il Partito è in se stesso un *valore supremo*⁵⁷², il valore assoluto a cui si subordinano tutti i valori. E soprattutto quelli del mondo borghese (ma anche gli stessi valori sia del riformismo socialista, sia del sindacalismo, in quanto l'uno e l'altro sarebbero solo contingentemente validi, in quanto puramente strumentali all'ascesa del Partito stesso)⁵⁷³.

La *Rivoluzione* deve perfezionarsi in una visione generale dell'intera società, proprio attraverso l'inquadramento che solo il Partito può dare, in quanto "*organizzazione suprema del proletariato*"⁵⁷⁴. Il partito è "*la sola realtà che garantisce un processo storico-sociale teso verso il comunismo*"; la sola forza che oggi possa dare espressione ad "*una delle grandi forze rivoluzionarie della società moderna*", ossia – fra l'altro – "*il movimento per l'emancipazione della donna*"⁵⁷⁵.

Terribile *summa* di dichiarazioni che qui si configura nel Rodano quasi come un istintivo, del tutto involontario 'corto-circuito'. C'è forse un ritorno alla logica duale-antagonistica (ordinovista, attivistica, quella di rottura del ciclo storico ad opera dello scontro fra *Lavoratore e Capitalista borghese*), rispetto alla reiterata rivendicazione – come si è visto – nel 1961 dei *valori tradizionali*⁵⁷⁶? Ora

⁵⁷² Il valore rappresentato dal partito "*trascende radicalmente tutti gli altri valori, che quindi sono da rispettare soltanto nella misura in cui siano utilizzabili per portare più facilmente le masse a seguire la politica del partito stesso*" (RODANO, *Lezione XLI* [18 dicembre 1968], cit., p. 276).

⁵⁷³ "[...] *E d'altronde, perché mai la politica del partito proletario dovrebbe essere condizionata, e quindi subire delle limitazioni? Essa è l'unica realtà che garantisce il comunismo, la realizzazione dell'uomo come assoluto. Quale altro valore può avere una sua importanza autonoma, di fronte al valor dell'assoluto e della costruzione del processo ordinato al suo compimento?*" (*Ib.*, l. c.).

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 275.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, pp. 275-276. Movimento che anch'esso si perderebbe nel nulla se non fosse inquadrato nella politica del partito egemone. "*Ebbene, un tale movimento, che dà alle donne – a questa forza incalcolabile presente nella società – una coscienza non più individualistica, non più privatistica, ma tendenzialmente rivoluzionaria, è destinato, nell'ottica leninista, a venir riassorbito se non diventa organo di trasmissione della volontà politica del partito proletario*" (*Ib.*, p. 276).

⁵⁷⁶ Come si è visto: la *vita semplice* (la frugalità, il risparmio, la famiglia), i *valori nazionalitari*, ed i *valori dell'ordine*, della *disciplina*, dell'*autocontrollo*, del *rigore morale*, della *dignità* e dell'*onestà*, della *fermezza*, della *sobrietà* e dell'*onore*" (ID., *Il processo di formazione della 'società opulenta*, cit., pp. 17-20).

qui invece, nelle *Lezioni* del 1968, emerge più di un sintomo del superamento di quelle ambiguità sul significato storico del rapporto *Signore-Servo, Lavoratore-Capitalista borghese*. Quello che ora c'è, rispetto al 1961, è qui infatti il referente ad un processo storico radicalmente innovativo.

Si delinea in tali termini un'incolmabile distanza fra queste *Lezioni* del 1968 (in cui si staglia un'indubbia apologia della *dittatura del proletariato*, sulla linea di continuità che da Marx porta a Stalin) e le *Lezioni* del 1961, nelle quali invece era delineata come motore della storia non l'azione innovativa del proletariato, ma la persistenza di una ciclica continuità di situazioni, di modelli di comportamento, che in qualche nodo assicurava la fragile *continuità nostalgica* di una tradizione.

Se nel dicembre 1968, nella *Lezione XLI*, si esalta appunto il valore della forza che supera la violenza (e appunto l'incarnazione del *valore assoluto* nel *Partito*, superiore ad ogni altro valore), allora invece, nel 1961 (nelle *Lezioni XI-XII*) i protagonisti restavano ancora i modelli tradizionali del *Signore* e del *Servo*. E protagonisti di un'eterna ciclicità della storia, rappresentativi del riferimento a *valori perenni*, da considerare equivalenti pur nella distinzione dei ruoli e delle scelte ideologiche.

Dunque questa è la nuova, conclusiva, chiave di lettura di Rodano nel 1968, che se per un verso riecheggia la critica alla *'società opulenta'* (formulata alla fine della seconda Guerra mondiale dai francofortesi Adorno ed Horkheimer, nella *Dialettica dell'illuminismo*), per altro verso riprende la concezione hegeliana-kojeviana di una *'fine della storia'*, ossia fine della storia come monotona ripetizione dell'identico, in vista dell'azione eticamente motivata per determinare l'avvento di un ordine radicalmente nuovo (nel quale le sin qui linee parallele del cristianesimo e del marxismo, si configuravano come suscettibili di trasformazione in linee intersecanti e convergenti). È forse questa la radice del dissenso rispetto a Claudio Napoleoni, che – convinto anche lui della validità del marxismo – intendeva riformarlo sul piano filosofico, mentre Rodano in quegli anni 1968-70 ritornava ad una concezione rivoluzionaria⁵⁷⁷?

⁵⁷⁷ Si veda: Duccio CAVALIERI, *Scienza economica e umanesimo positivo. Claudio Napoleoni e la critica della ragione economica*. Milano, Franco Angeli, 2006, p. 43 e n.

Parte terza

Un primo aspetto delle reazioni alle fuorvianti
incertezze degli 'occulti maestri del Novecento'.
Il possibile incontro fra il cattolicesimo e la teologia
negativa ebraica a fronte di ulteriori erramenti
della 'Repubblica delle lettere'

Capitolo VI

L'incontro, 'parzialmente partecipativo', di un filosofo cattolico con la teologia negativa. Dal primato neo-testamentario al riconoscimento del nesso fra una teologia cristiana 'extra-ecclesiale' e la tradizione teologica ebraica

Nel paragrafo 14 di *Autorità* (nella versione del 1993) troviamo uno dei punti cardine dell'intera riflessione di Del Noce, relativo a quella che fra le devianze 'oltremarxiste' egli considera la Scuola di Francoforte⁵⁷⁸ (nella quale distingue le posizioni di Marcuse dagli altri animatori di quel consesso per i quali manifesta un grande interesse ed un conclusivo apprezzamento, soprattutto per la *teologia negativa* di Adorno e Horkheimer).

Sulle origini della Scuola, qui Del Noce precisa che, "al fondo dell'orizzonte in cui essa si forma" bisogna cercare lo "stato d'animo rivoluzionario-libertario del primo dopoguerra tedesco", quando si delinea la contrapposizione fra il materialismo (inteso anche come "filosofia della 'felicità'") e le diverse forme di "idealismo, spiritualismo, misticismo, ecc.", fatte rientrare sotto la rubrica generale di "difesa dell'ordine esistente"⁵⁷⁹.

In prevalenza i Francofortesi erano allineati ideologicamente sul fronte di un *pensiero progressivo o rivoluzionario*, contrapposto a quel-

⁵⁷⁸ Il nucleo originario della Scuola di Francoforte si forma dal 1922 attorno all'Istituto per la ricerca sociale. Horkheimer ne assume la direzione nel 1930 (e, in seguito, T.W. Adorno). Più tardi si uniranno altri studiosi, fra cui Marcuse e Benjamin. Con l'avvento del nazismo i Francofortesi emigrano a Ginevra, poi a Parigi, infine a New York. Al termine della seconda Guerra mondiale Horkheimer, Adorno e Pollock tornano in Germania, formando una nuova generazione di studiosi. Le elaborazioni teoriche della scuola riguardano soprattutto i tre fenomeni principali del tempo: il nazifascismo in Europa occidentale (che stimola la problematica dell'autorità e i suoi nessi con la società industriale moderna); lo stalinismo, visto come l'altra faccia del capitalismo odierno; la moderna società tecnologica e opulenta americana [Barbara LEONE, *La Scuola di Francoforte: esponenti ed idee*. 13 ottobre 2009 (<http://www.studenti.it/scuola-francoforte.html>)].

⁵⁷⁹ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., pp. 545-546.

lo che non solo a loro si configurava come il *pensiero conservatore o reazionario*⁵⁸⁰. Un'opposizione che assunse il carattere di un confronto fra *vero e falso*, con la risultante posizione ideologico-programmatica della *sostituzione dell'essere sociale* (secondo la prospettiva appunto del *pensiero progressivo o rivoluzionario*) all'*essere metafisico*⁵⁸¹.

Da questo presupposto, che è il "*vizio iniziale*" della Scuola, risultano alcuni peculiari postulati. Intanto, la radicalità della posizione rivoluzionaria, nel senso del *passaggio dal regno della necessità al regno della libertà*. Inoltre, e conseguentemente, la rottura (iniziata già nel 1930) – ora in nome della libertà – "*tra marxismo tedesco*" (un '*marxismo critico*', al quale la Scuola allora aderiva) e "*marxismo dommatico russo*" (quale allora appariva quello inaugurato da Lenin). Critica non solo rivolta al comunismo sovietico, ma anche alla socialdemocrazia weimariana (SPD) della quale i Francofortesi constatavano il fallimento, specialmente a fronte dell'avanzata del partito nazionalsocialista (NSDAP)⁵⁸². Un altro postulato visto criticamente da del Noce era l'assunzione della psicanalisi come fattore integrativo della chiave di lettura adottata dal marxismo critico francofortese, per spiegarsi appunto il crescente successo del partito nazionalsocialista (ora, "*per spiegare il nazismo occorre ricorrere alla patologia psicologica*", ad una "*sindrome autoritaria*")⁵⁸³.

Nondimeno, del Noce accenna anche ad un aspetto positivo della Scuola, quando i suoi membri dovettero trasferirsi negli Stati Uniti per sfuggire al nazionalsocialismo tedesco e lì si convinsero della necessità di una "*critica del nuovo positivismo, del pragmatismo, del sociologismo*", aspetti di quella cultura americana che a loro apparve allora una vera e propria "*industria culturale*"⁵⁸⁴ senza fondamenti etici e politici.

Qui Del Noce avanza l'ipotesi di un doppio volto della Scuola. Da un lato, il riemergere di suggestioni antilluministiche e persino specifiche delle teorie controrivoluzionarie ("*che, già, anche se in maniera non aperta, erano stati accolti e fatti propri dal marxismo*")⁵⁸⁵. Dall'altro l'assenza di un riferimento a veri valori metafisici⁵⁸⁶.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 546.

⁵⁸¹ *Ibidem*, l. c.

⁵⁸² *Ibidem*, pp. 546-547.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 547.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 548.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, l. c.

Da ciò la loro riscoperta di alcuni “temi della tradizione [...] ma del tutto sconosciuti, con i pericoli che questa riassunzione sconosciuta comporta”⁵⁸⁷. Da qui la peculiarità di una “sorta di irrazionalizzazione” del loro marxismo, sotto forma di “pensiero negativo, che esprime la somma delle critiche che ha accolto o che ha pronunciato”, dando luogo ad “una specie di sincretismo delle negazioni, ognuna delle quali ha la funzione di impedire l’assolutizzazione della forma di pensiero con cui coesiste”⁵⁸⁸.

Pur entro questi persistenti limiti della Scuola, Del Noce intende distinguere la posizione di Marcuse (alla cui analisi dedica interamente i paragrafi 15 ed il 16) da quella di Adorno e soprattutto dell’ultimo Horkheimer (in relazione a *La nostalgia del totalmente altro*, traduzione italiana del testo tedesco dell’intervista avuta con Gumnior⁵⁸⁹, nel 1970). A tal riguardo, Del Noce intendeva chiarire la distanza dalle formulazioni espresse da Horkheimer nel primo periodo (secondo la linea specifica del marxismo critico che aveva caratterizzato la Scuola) da quelle dei suoi ultimi scritti, in particolare con la formula della *teologia negativa*.

Formula che, come è noto, non risale esclusivamente alla teologia ebraica, ma ha un’ascendenza nel pensiero greco, poi ripresa in quello cristiano, nel senso che – rispetto alla teologia positiva (che determina gli attributi essenziali di Dio, la natura del quale, essendo trascendente e infinita, risulta inconoscibile e indefinibile)⁵⁹⁰ – la *teologia negativa* sostiene che, proprio per la sua assoluta trascendenza e infinitezza, Dio è inconoscibile e indefinibile, per cui ogni nome, attributo e predicato a Lui rivolto, pone limiti e determinazioni contraddittorie, quindi inconoscibili⁵⁹¹. Nel pensiero cristiano

⁵⁸⁷ *Ibidem*, l. c. “C’è una sorta di critica della modernità, ma essa si compie all’interno di una veduta del processo storico della filosofia inteso come processo di liberazione da quei motivi di pensiero tesi a consentire un’adesione al soprannaturale” (*Ib.*, l. c.).

⁵⁸⁸ *Ibidem*, l. c.

⁵⁸⁹ Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg, Furche-Verlag H. Rennebach KG, 1970. L’intervista era apparsa su *Der Spiegel*, 1970, n. 1-2, pp. 79-84. Trad. it.: ID., *La nostalgia del totalmente altro*. Editoriale e traduzione dal tedesco di Rosino Gibellini. Introduzione di Helmut Gumnior. *Appendice 1: La funzione della teologia nella società: conversazione tra Max Horkheimer e Paul Neuenzeit. Appendice 2: Il mio incontro con Paul Tillich: una lettera di Max Horkheimer*. 4 edizione. Brescia, Queriniana, 1990.

⁵⁹⁰ Giuseppe FAGGIN, *S. v.: Teologia negativa*, in: *Enciclopedia filosofica*. [A cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate]. Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione culturale, 1957, IV, col. 1153.

⁵⁹¹ *Ibidem*, l. c.

la *teologia negativa* (ereditata dal neo-platonismo) esprime la limitata potenzialità della razionalità umana⁵⁹².

L'ultimo Horkheimer condivide questa idea dell'inconoscibilità, ma chiama in causa la nostalgia (*die Sehnsucht*) verso il 'totalmente altro' (*nach dem ganz Anderen*), come ricordo di un tempo in cui si credeva nella piena giustizia (*die vollendete Gerechtigkeit*) – ma *divina*, riferita ad una colpa originaria, ad una caduta da uno stato di originaria perfezione.

Ed era questa nostalgia per qualcosa che si credeva (e che forse non era mai esistito) il fattore che rendeva l'umanità giusta e desiderosa che questa colpa fosse espiata. Era proprio questo *totalmente altro* a rendere migliore il mondo, ingenerando una nostalgia metafisica, inspiegabile razionalmente.

Da parte sua, Del Noce giustamente considera la prossimità di questa teologia negativa con quella positiva del pensiero cristiano. "[...] Facile è perciò intendere perché l'Horkheimer incontri la religione anzitutto nella dottrina del peccato originale"⁵⁹³. E del caposcuola francofortese riporta le esatte parole. "La dottrina più grandiosa in entrambe le religioni, quella ebraica e quella cristiana [...] è la dottrina del peccato originale. Essa ha determinato sin qui la storia e ancor oggi la determina per coloro che pensano. Tale dottrina è possibile solo nel presupposto che l'uomo sia stato creato da Dio e dotato di libera volontà"⁵⁹⁴.

Dunque non vi è alcun dubbio, conclude Del Noce, che questa "sua affermazione religiosa sia l'ultima parola del pensiero critico francofortese, in obbedienza al programma di pensare in relazione al proprio tempo, contro le maschere del potere"⁵⁹⁵.

La grade lacuna in cui è sprofondata il mondo moderno e contemporaneo è proprio l'abbandono o, peggio, l'ostilità verso il fondamento religioso dell'esistenza umana (morale, sociale e politica). Un fondamento che si deve ritrovare, ma solo riannodando il nesso fa le matrici complesse dell'Europa, che dalla tradizione ellenico-romana conducono a quella cristiana, nel riconoscimento di un comune fondamento teologico fra il Nuovo ed il Vecchio testamento (quanto meno sulle basi della *teologia negativa*).

Sulla denuncia degli errori della cultura occidentale post-bellica, fondamentale è questo saggio del 1993, meglio apprezzabile ri-

⁵⁹² *Ibidem*, l. c.

⁵⁹³ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 555.

⁵⁹⁴ HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 78.

⁵⁹⁵ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 555.

spetto alla sua pubblicazione parziale nel 1975 (nell'*Enciclopedia del Novecento*)⁵⁹⁶. In quella prima edizione, parziale, c'era comunque il palese richiamo: sia ai fattori che più avevano contribuito a sovvertire l'antico modo di vivere e di pensare (e cioè i vari orientamenti rivoluzionari o le avanguardie di varie discipline che Del Noce qui etichetta come 'oltremarxisti')⁵⁹⁷; sia alle diversità concettuali interne alla stessa Scuola francofortese⁵⁹⁸.

Non diversamente da altri gruppi culturali e politici, inizialmente i Francofortesi impersonavano solo un moto di reazione, uno "stato d'animo" specifico del moto "rivoluzionario-libertario del primo dopoguerra tedesco"; in seguito si sarebbero orientati verso una radicale "contrapposizione" da parte del materialismo ("inteso anzitutto come filosofia della 'felicità'") alle varie tipologie di "idealismo, spiritualismo, misticismo, ecc.", ossia a tutte le forme "collocate sotto il comune denominatore della filosofia intesa a difendere l'ordine esistente"⁵⁹⁹.

Nella riduzione del 1975 c'era però anche un accenno negativo alla corresponsabilità dei due capo-fila dei francofortesi (Adorno ed Horkheimer) nella metamorfosi impressa alla cultura dalla moderna industria culturale (nel senso di una netta "opposizione fra pensiero progressista o rivoluzionario e pensiero conservatore")⁶⁰⁰. Poi però Del Noce ammetteva che tale atteggiamento decisamente antagonistico rispetto al passato aveva finito per trovare diverse risposte da parte di alcuni piuttosto che di altri membri della Scuola (e precisamente "nello sviluppo del pensiero dello stesso Horkheimer (e, almeno parzialmente, anche in quello di Adorno)"⁶⁰¹ –.

⁵⁹⁶ ID., *Autorità* [1975], cit.

⁵⁹⁷ "Un'indagine sui movimenti rivoluzionari oltremarxisti, tutti incentrati su una critica radicale dell'autorità, implica che l'attenzione si volga preliminarmente, scegliendo tra la molteplicità delle espressioni, all'esame del surrealismo – quale manifestazione particolarmente significativa dell'avanguardia letteraria –, del pensiero di W. Reich e della Scuola di Francoforte" (*Ib.*, p. 420).

⁵⁹⁸ Qui Del Noce precisa che la Scuola di Francoforte, "chiamata così dall'*Institut für Sozialforschung* [Istituto per la ricerca sociale]", fondato a Francoforte sul Meno nel 1923, assunse importanza dopo il 1931, sotto la direzione di Horkheimer. Tuttavia, – successivamente all'avvento al potere del nazismo – i suoi collaboratori si trasferirono in Francia, continuando la loro attività, che poi proseguirono anche nella loro ulteriore emigrazione (per l'occupazione tedesca della Francia) negli Stati Uniti, da cui peraltro rientrarono nel 1950, procedendo nello svolgimento ulteriore della loro riflessione critica (*Ib.*, p. 421).

⁵⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

⁶⁰⁰ Opposizione che "risolve in sé quella del vero e del falso", la quale viene qui giustificata "nella prospettiva della sostituzione dell'essere 'sociale' all'essere 'metafisico'", per cui "la liberazione" [totale, incondizionata] "diventa il criterio di verità" (*Ib.*, l. c.).

⁶⁰¹ *Ibidem*, l. c.

Nel restante della mezza pagina (mezza colonna) della versione del 1975, comunque Del Noce sottolineava due aspetti. Da un lato, un *neo-marxismo marcusiano*⁶⁰² e gli echi di un *surrealismo 'alla Breton'*⁶⁰³ e – dall'altro lato – la maggiore intenzione analitica dell'ultimo Horkheimer⁶⁰⁴.

Per cui, nel complesso, – concludeva Del Noce – *“l'esito horkheimeriano della Scuola di Francoforte è uno sviluppo religioso del pensiero di Schopenhauer che procede verso Kant e verso una forma di platonismo; proprio l'opposto dell'hegelismo marxistico-freudiano del Marcuse. È altresì una forma religiosa che, pur non essendo legata a nessuna ortodossia, si colloca in netta antitesi alle direzioni neomodernistiche, protestanti come cattoliche”*⁶⁰⁵.

Nell'ultimo Horkheimer ci sarebbe quindi un'evoluzione religiosa, la quale *“non è in contraddizione con l'assunto originario per cui il compito della filosofia veniva visto nella critica della legittimazione ideologica dell'ordine esistente”*⁶⁰⁶. Mentre invece l'assunto originario della Scuola era stato la pretesa di sostituire la politica alla religione *“nella liberazione dell'uomo”*, e quindi la *“negazione del peccato originale”*⁶⁰⁷. E precisamente per questo motivo – sottolinea Del Noce (in riferimento, senza qui citarlo, al testo di Horkheimer *Die Sehnsucht nach dem*

⁶⁰² La posizione di Marcuse rivelerebbe, cioè, *“come la Scuola di Francoforte consideri – senza operare alcuna distinzione – la purificazione platonica e l'idea moderna del dominio scientifico-tecnico della natura come fase dello stesso processo. Eros e civiltà è divenuto il testo-base della contestazione ed è tale che da esso ben risulta l'equivoco di una ribellione contro due opposti, assimilati senza alcuna differenziazione: la società tecnocratica e lo spirito tradizionale”* (Ib., l.c.). Una ribellione che quindi si conclude *“con la disintegrazione dell'ordine esistente, attraverso una negazione, anarchico-individualistica, di qualsiasi ordine [...]”* (Ib., l.c.).

⁶⁰³ *Ibidem*, l. c.

⁶⁰⁴ *“Nel lungo processo autocritico, compiuto dal fondatore stesso della Scuola, l'Horkheimer, troviamo la conferma e la constatazione del fallimento del Marcuse. Per intendere questo processo dobbiamo riferirci alle circostanze storiche: al momento della polemica contro l'autorità il suo pensiero [di Horkheimer] era rivolto al nazismo, in cui era portato a vedere l'incarnazione del male assoluto; poi gli appare un aspetto di una crisi assai più complessa. Deve perciò procedere alla critica dell'interpretazione del pensiero negativo come 'rivoluzione' e come 'utopia', e lo sbocco obbligato diventa la teologia negativa; pensato negativamente, il pessimismo trapassa in filosofia religiosa, nella forma della teologia negativa”* (Ib., l. c.).

⁶⁰⁵ *Ibidem*, l. c.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, l. c. Ora Horkheimer comprende che quella critica (la quale coinvolgeva tutto quanto inizialmente gli si presentava come *“speranza di rivoluzione totale”*) *“si è realizzata”* – però negativamente – nel senso che *“la filosofia rivoluzionaria e progressista”* è ridotta oggi *“a legittimare un ordine più oppressivo e, di fatto, quali che siano le maschere di cui si copre, totalitario”* (Ib., l. c.).

⁶⁰⁷ *Ibidem*, l. c.

ganz Anderen ([*Nostalgia verso il totalmente altro*], edito a Frankfurt a. M., nel 1969) – che è “facile intendere perché l’Horkheimer incontri il pensiero religioso anzitutto nella dottrina del peccato originale”⁶⁰⁸.

In Del Noce, l’aspetto sostanziale delle ‘omissioni’ che si notano in questa parziale edizione di *Autorità* (del 1975) è l’assenza della precisazione che invece troviamo nell’edizione integrale (quella del 1993) relativamente al ‘vizio iniziale’ della Scuola, indicato nell’intenzione di produrre un “*inveramento rivoluzionario del marxismo*” (un *inveramento* spinto “*sino alla critica più radicale dell’autorità*”, critica che “*ha una sua forma obbligata*” nella “*combinazione con la versione di sinistra della psicanalisi*”)⁶⁰⁹.

Formula, questa dell’*inveramento* del marxismo che – secondo Del Noce – è del tutto surrettizia, inconsistente, ideologica, tale comunque da sfalsare l’idea stessa di *Rivoluzione*, contribuendo a segnarne la fine, appunto il suo *suicidio*. Del resto, sin dal 1978, nell’opera specificamente dedicata all’argomento (*Il suicidio della rivoluzione*), Del Noce precisava (con toni che confermano come già avvenuta la sua lettura della *Dialettica dell’illuminismo*, di M. Horkheimer-T.W. Adorno) alcuni aspetti del cosiddetto (dai suoi fautori) *inveramento del marxismo*. Un primo elemento di questo preteso rinnovamento del marxismo atterrebbe allo *scientismo*, ossia all’atteggiamento ideologico-culturale per cui si conferiva alla filosofia di Marx una sostanziale scientificità, tale da caratterizzarne la superiorità rispetto ad altre concezioni filosofiche.

Ma proprio da tale pretesa scientificità discendono – secondo Del Noce – alcuni errori ideologici capitali. Per un verso, questo preteso primato scientifico non differenzia il marxismo da ogni altra ‘concezione totalitaria’ (in quanto anche qui si volge a proprio vantaggio egemonico-dispotico la pretesa di identificarsi come scienza, e quindi di presentarsi “*come ‘l’unica’ conoscenza vera*”)⁶¹⁰. Per altro verso – proprio perché nello scientismo si postula di assumere una conoscenza “*neutrale rispetto ai valori*” – conclusivamente questo preteso *inveramento* scientifico del marxismo implicherebbe una radicale negazione dei *valori della tradizione* in quanto considerati fattispecie di una mera contraffazione anti-scientifica della realtà⁶¹¹.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, l. c.

⁶⁰⁹ ID., *Autorità* [1993], cit., p. 537.

⁶¹⁰ ID., *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pp. 327-328.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 328.

Soprattutto, qui Del Noce insiste sull'effetto di queste nuove tendenze del marxismo post-bellico, nel senso che – sia un tale preteso *inveramento* scientifico della conoscenza filosofica, sia il postulato di un suo intervento salvifico 'nella prassi socio-economica' – determinano la riduzione della *Rivoluzione* all'appagamento dei soli bisogni elementari. È, questa, una concezione per la quale il marxismo non si distingue affatto dalla prassi consumistica-edonista che caratterizza la *società opulenta* (che, però, è espressione della *Rivoluzione borghese*, fondata sull'egoismo individuale, e non su di una *Rivoluzione comunista*).

In un saggio precedente a questo testo del 1975 (*Autorità*), Del Noce al medesimo tema si era applicato nello scritto intitolato *La parola incantata: 'inveramento'* (del 1971)⁶¹². Qui di tale processo ideologico interno al marxismo egli distingueva alcune peculiari fasi nel secondo dopo-guerra. In un primo momento, di reazione all'idealismo ed allo spiritualismo degli anni d'anteguerra, gli intellettuali della generazione dei "*nati prima del '30*" si era impegnata ad imputare le varie correnti con il fascismo, proponendo come alternativa a quella cultura negativa una rilettura dell'illuminismo *sub luce* di una reinterpretazione del marxismo.

Era il primo atto di un *inveramento* del marxismo stesso, che ora "*veniva valutato come la seconda fase di quell'avvento del regnum hominis attraverso la scienza, di cui gli illuministi avevano cercato l'instaurazione soprattutto nel riguardo della natura, ecc.*"⁶¹³. Di supporto a tale *inveramento* venivano inoltre "*ravvisate*" (in generale "*nell'esistenzialismo di sinistra e nel pragmatismo alla Dewey*") alcune filosofie che mantenevano "*a loro modo [...] una nota umanistica*", pertanto da considerare suscettibili di "*eliminare gli elementi drammatici*" della visione rivoluzionaria sovietico-marxiana (il *Diamat*)⁶¹⁴.

In un secondo momento, – ora però nella generazione dei "*nati dopo il '45*" – era prevalsa nel marxismo stesso una linea di pensiero intesa ad affermare il primato delle scienze, su questa base accentuando adesso ancor più gli elementi anti-tradizionalisti.

E, cioè, per un verso "*liberando [...] il marxismo, estendendo e generalizzando le tesi del materialismo storico, dagli aspetti metafisico-religiosi, escatologici e messianici*" (specifici del marxismo 'vecchia

⁶¹² ID., *La parola incantata: 'inveramento'*, in: *L'Europa*, V (1971), n. 15 (15 ottobre), ora in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 358ss.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 370.

⁶¹⁴ *Ibidem*, l. c.

maniera⁶¹⁵. E, per altro verso, sostituendo alla concezione di una *Rivoluzione etica-politica-sociale* l'idea di una *Rivoluzione scientifica*⁶¹⁶. Si perdevano così tutti quegli aspetti che la tradizione rivoluzionaria aveva preteso di "consacrare" come *valori assoluti*, mentre questi ora si configurarono ai sostenitori del marxismo scientifico come "nient'altro che l'espressione della situazione storico-sociale di un gruppo"⁶¹⁷. Nel contempo cessava anche ogni ragione per mantenere come referenti del marxismo scientifico quelle che ora apparivano come "le combinazioni eclettiche e mal riconosciute tra marxismo ed essenzialismo, o tra Marx e Dewey"⁶¹⁸.

Con uno di quegli scarti argomentativi che caratterizzano una sua a tratti troppo rapsodica sequenza tematica, qui poi Del Noce reinterpreta di questo processo di cancellazione dei valori tradizionali, sia il primo momento (poco prima definito nei termini dell'*esistenzialismo di sinistra* e del *pragmatismo alla Dewey*) che il secondo (lo *scientismo*), ora dichiarando che se "il primo 'inveramento' era stato dunque la miscela marx-nietzschiana", invece il secondo era stato "la miscela marx-freudiana"⁶¹⁹.

Conclude poi asserendo che – comunque – "come già il primo *inveramento*, anche il secondo si concilia con la borghesia", una "borghesia più spudorata e corrotta di quella con cui si era conciliato il fascismo"⁶²⁰. Lo proverebbe la prefazione del Reich alla terza edizione della sua opera intitolata *la Rivoluzione sessuale* (del novembre 1944), "quando si pensava che dall'America e non dalla Russia poteva partire la definitiva lotta 'per la felicità e i diritti della vita'"⁶²¹.

A questi due primi momenti [che in effetti, sarebbero già cinque: *esistenzialismo di sinistra; pragmatismo alla Dewey; scientismo; miscela marx-nietzschiana; miscela marx-freudiana*] riassunti con qualche forzatura nella formula complessiva "dell'*inveramento laico-razionalistico*"⁶²², secondo Del Noce si aggiungerebbe come terzo momento "l'*inveramento religioso che è tanto oggi di moda*"⁶²³. Atteggiamiento per il quale – in parallelo con quello razionalistico (per cui

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 371.

⁶¹⁶ *Ibidem*, l. c.

⁶¹⁷ *Ibidem*, l. c.

⁶¹⁸ *Ibidem*, l. c.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 373.

⁶²¹ *Ibidem*, l. c.

⁶²² *Ibidem*, p. 375.

⁶²³ *Ibidem*, l. c.

“coincidono decomposizione dell’illuminismo e decomposizione del marxismo”) – si avrebbe adesso, contestualmente, sia la “decomposizione del marxismo” che quella “delle varie confessioni religiose”⁶²⁴. Una correità, dunque, nella cancellazione dei valori tradizionali si avrebbe non soltanto da parte del “progressismo laico” (per cui si giunge “a decomporre il marxismo, e a invertire la Rivoluzione nel suo momento *regressivo”), ma anche con “il progressismo religioso” (che “rappresenta un momento più basso perché coincide con la semplice approvazione di qualsiasi negazione di valori tradizionali”)⁶²⁵.

Riguardo alla pubblicazione integrale del testo di *Autorità* (quello del 1993), le differenze sostanziali che emergono rispetto a quello del 1975 non riguardano soltanto la parola incantata: ‘inveramento’, bensì la piena descrizione che ora finalmente appare delle vicende della storia tedesca fra i due dopo-guerra (fra il 1918 ed il 1945). In primo luogo, l’affermarsi di una “radicalità della posizione rivoluzionaria nel senso del passaggio dal ‘regno della necessità al regno della libertà, inteso nel senso più forte’”⁶²⁶. In secondo luogo, la “rottura, già intorno al 1930 e successivamente sempre più accentuata, tra marxismo critico tedesco e marxismo dommatico russo”⁶²⁷. In terzo luogo, la “constatazione del fallimento della socialdemocrazia e della repubblica di Weimar” (in quanto la loro prospettiva costituzionale trattava “soltanto di regole di coesistenza, mentre la vita reale si svolge al di fuori di queste regole”)⁶²⁸.

Qui poi Del Noce pone in evidenza come ai suddetti fattori andasse aggiunta anche la natura di evento inaspettato, ma decisivo, quale il “successo del nazismo”, che fra l’altro rendeva palese una piena corrispondenza fra “la vittoria del marxismo rozzo e dommatico” nella Russia sovietica a fronte della sconfitta e dell’“impotenza

⁶²⁴ *Ibidem*, l. c.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 377.

⁶²⁶ Per cui “la scomparsa dell’autorità deve, dunque, essere vista come il termine ultimo del pensiero progressivo, che si presenta, infatti, come processo di liberazione dall’autorità teologica o umana [...], trascendente o empirica” (ID., *Autorità* [1993], cit., p. 546).

⁶²⁷ “Nel riguardo della polemica tra Lenin e Kautsky, i francofortesi rifiutano la posizione di Lenin”, e in questo la loro critica riguarda “la socialdemocrazia come il comunismo sovietico” (Ib., l. c.). Pertanto, se sin da qui “la rivoluzione russa viene criticata per i suoi aspetti dittatoriali e oppressivi”, d’altro canto – afferma Del Noce (senza peraltro enucleare esaurientemente i termini di tale sua ipotesi di connessione fra rivoluzione ed avanguardie) – “appare chiarissimo il nesso tra tale critica” dei francofortesi e “quella delle avanguardie letterarie” (Ib., l. c.).

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 547.

pratica del marxismo critico” di cui si era resa protagonista la stessa socialdemocrazia nella Germania weimariana⁶²⁹.

Oltre a questa più ampia descrizione di questi fattori di crisi degli anni 1930-33, qui nella versione integrale di *Autorità* si poteva leggere l’attenta analisi dei nuovi approdi speculativi ed ideologici dei due poc’anzi ricordati capo-scuola dei Francofortesi, in special modo al periodo della loro forzata emigrazione negli Stati Uniti. A tal riguardo, prende ora forma in Del Noce un’ulteriore valutazione sostanzialmente positiva delle posizioni di Adorno (in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* [Verso la metacritica della teoria della conoscenza], del 1956), sia della sua collaborazione con Horkheimer (in *Dialektik der Aufklärung* [Dialettica dell’illuminismo], Amsterdam, 1947).

Per converso, anche nella pubblicazione del testo integrale di *Autorità* si conferma invece l’insanabile dissenso di Del Noce nei confronti di Marcuse (specialmente riguardo alle posizioni espresse in *Eros and civilisation*)⁶³⁰. Qui Del Noce dichiara che “certamente tra *La dialettica dell’illuminismo* di Adorno e Horkheimer (1947) e la detta opera del Marcuse (1965) c’è un abisso”, in quanto nella prima “si è colpiti dalla ricchezza delle osservazioni precise intorno alla società contemporanea, nonché [...] dalla presenza di una tesi che deve portare allo sviluppo della critica del presupposto da cui la scuola era mossa”⁶³¹.

Apprezzamento dei due capo-scuola però che sulle prime non sembrerebbe nemmeno qui andare poi molto oltre, in quanto Del Noce sottolinea come anche in *La dialettica dell’illuminismo* restava comunque “presente il motivo che in *Eros e Civiltà* trova uno svolgimento coerente”⁶³². Ma la critica contro *Eros e civiltà* diventa inequivocabile dove Del Noce dichiara che “questo libro diventò il testo della contestazione, e serve a spiegare l’immane equivoco”⁶³³.

In particolare, Del Noce sottolinea la distanza da Marcuse (dalla sua utopica e dirompente visione del mondo umano)⁶³⁴ sia del “pes-

⁶²⁹ *Ibidem*, l. c. Motivo per cui, se proprio “non si voleva abbandonare la chiave interpretativa marxiana, bisognava integrarla con un fattore psicologico” (*Ib.*, l. c.).

⁶³⁰ H. MARCUSE, *Eros and civilisation*. Boston, 1955 (trad. it.: *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964).

⁶³¹ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 549.

⁶³² *Ibidem*, l. c.

⁶³³ *Ibidem*, l. c. Il suo effetto sulla nuova generazione americana è stato di “concretarsi come ribellione”, rivolta al tempo stesso “contro la società tecnocratica e contro lo spirito tradizionale”, ossia contro due opposti “che furono assimilati senza mediazione, col risultato inevitabile di concludere nel ritrovamento della disposizione libertina” (*Ib.*, l. c.).

⁶³⁴ *Ibidem*, l. c.

simismo” di Adorno (quantunque non esente da “*venature estetistiche e da ambiguità*”), sia soprattutto del “*pessimismo religioso in cui conclude il pensiero di colui che fu il fondatore della scuola di Francoforte, Max Horkheimer*”⁶³⁵.

Su quest’ultimo, Del Noce precisa che “*anzi, a nostro giudizio, uno studio rigoroso della scuola dovrebbe essere centrato sulla storia dello sviluppo del suo pensiero*”⁶³⁶. Comunque, una valutazione tutta positiva di entrambi si legge poi dove Del Noce ricorda che “*nello stesso anno 1947 apparvero*” sia *l’Eclissi della ragione* di Horkheimer, sia *La dialettica dell’illuminismo* [in realtà già pubblicata, in dattiloscritto, a New York nel 1944]⁶³⁷.

Opere decisive per una lettura esauriente della critica alla società contemporanea. Specialmente da considerare tale è la tesi svolta in *Eclissi della ragione* dove Horkheimer afferma “*che l’emancipazione della libertà dai suoi fondamenti oggettivi e metafisici, dunque dell’autorità, si rovescia nel dominio della ‘ragione strumentale’*”, ossia che questa emancipazione conduce “*ad un mondo in cui tutto è visto sotto la categoria dello ‘strumento’, quindi al punto massimo della tirannia*”⁶³⁸. In certa misura forzando un esplicito riferimento alla stessa tradizione, Del Noce interpreta l’asserzione di Horkheimer come ‘ritrovamento’ della “*vecchia tesi per cui l’emancipazione della ragione soggettiva dall’autorità oggettiva porta conseguenzialmente alla tirannide, sin dalla remota antichità considerata come effetto di una prevaricazione soggettiva rispetto all’oggettività della legge e della tradizione*”⁶³⁹.

Un altro aspetto che Del Noce condivide con Horkheimer è il convincimento che è “*impossibile tornare alle vecchie metafisiche*”, intendendo “*soprattutto al neotomismo, il cui revival conosceva fortuna nell’America di allora*”⁶⁴⁰. Un accenno critico c’è comunque dove Del Noce afferma che in quel suo particolare momento Horkheimer riteneva che “*qualsiasi tentativo di restaurazione metafisica si fonda su motivazioni pragmatistiche e ricade perciò nella ragione soggettiva*”⁶⁴¹. Posizione che dunque concludeva nel “*pessimismo più completo*”⁶⁴². Ma si

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 553.

⁶³⁶ *Ibidem*, l. c.

⁶³⁷ *Ibidem*, l. c.

⁶³⁸ *Ibidem*, l. c.

⁶³⁹ *Ibidem*, pp. 553-554.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 554.

⁶⁴¹ *Ibidem*, l. c.

⁶⁴² *Ibidem*, l. c.

trattava di una critica rivolta non solo alla metafisica ed all'autorità tradizionale, ma estesa da Horkheimer (verso la fine della seconda guerra mondiale) altrettanto fortemente nei riguardi di quello che ancora sembrava l'ideologia dominante nell'epoca moderna e contemporanea, cioè l'illuminismo e la sua stessa attuale germinazione neo-illuminista.

Il fatto è che in Horkheimer – “attraverso il contatto con la civiltà americana” – l'orizzonte speculativo sulla crisi della civiltà occidentale ora “si è allargato”, per cui – se al momento della sua iniziale polemica contro l'autorità “il suo pensiero era rivolto al nazismo, in cui era portato a vedere l'incarnazione del male assoluto” – ora “lo stesso nazismo cominciava da apparirgli come un aspetto di una crisi assai più complessa”⁶⁴³. Espressione, cioè, di un pessimismo radicale che comunque assume nell'ultimo scritto di Horkheimer il significato di un ripensamento nel senso del ritorno alla *tradizione teologica ebraica*.

Infatti, Horkheimer non intese affatto fermarsi su questo pessimismo radicale, non fosse altro che “per coerenza con il pensiero negativo stesso” (che pure un referente ad una dimensione positiva doveva avere, per diagnosticare la negatività della stessa storia umana nel suo complesso). L'ultimo Horkheimer intende “procedere verso la critica dell'interpretazione del pensiero negativo come ‘rivoluzione’ e come ‘utopia’” e allora per lui “lo sbocco obbligato diventa la teologia negativa”⁶⁴⁴.

Nell'ultimo Horkheimer, “pensato negativamente, il pessimismo si traduce in filosofia religiosa, nella forma appunto di teologia negativa”, posizione che si riconduce – in riferimento all'opera principale dell'Adorno⁶⁴⁵ – al fatto che se l'Altro [evocato appunto nella teologia ebraica] “non può essere oggetto di comprensione e di descrizione”, tuttavia “è soltanto in riferimento ad esso che è possibile interpretare il mondo”⁶⁴⁶.

⁶⁴³ *Ibidem*, l. c.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, l. c. E qui Del Noce rimanda agli ultimi scritti di Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?* (di cui Del Noce segnala l'edizione italiana: Milano, 1972) e *La nostalgia del totalmente altro*, cit.

⁶⁴⁵ Theodor Ludwig WIESENGRUND-ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 [traduzione italiana del 1970]. A proposito di questa nozione, si veda quanto dice Croce (nel 1948), imputando l'erronea concezione della dialettica negativa a Hegel, poi recepita da Marx e Engels (Benedetto CROCE, *Come intendevano la dialettica il Marx e l'Engels nel 1877*, in: ID., *Filosofia e storiografia*, cit., Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 276-280).

⁶⁴⁶ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 554.

Qui – a proposito dell'affinità di queste posizioni con la trascendenza cristiana – Del Noce sottolinea come “*un’interpretazione che sia critica e non giustificante significa coscienza che il mondo fenomenico non è la realtà unica e ultima*”⁶⁴⁷. Questa “*sorta*” di *teologia negativa* “*non è in contraddizione con l’assunto originario per cui il compito della filosofia veniva visto nella critica della legittimazione ideologica dell’ordine esistente*”⁶⁴⁸

Ora, di tutta questa importante valutazione, partecipativa, della *teologia ebraica* da parte di Del Noce, nel ‘ristretto’ testo di *Autorità* (apparso nel 1975 sull’*Enciclopedia del Novecento*) non vi è che quel referente all’opposizione fra *idea rivoluzionaria-peccato originale* che così come lì era formulata indubbiamente assumeva l’aspetto di un vero e proprio salto argomentativo⁶⁴⁹.

D’altra parte, per capire pienamente il significato di categoria, la *teologia negativa*, ci si deve ricollegare all’antefatto (rispetto al 1993 di *Autorità*) costituito dall’intervista-conversazione⁶⁵⁰ concessa da Horkheimer a Paul Neuenzeit (professore di *Pedagogia religiosa cattolica* alla *Scuola superiore di pedagogia* dell’Università di Würzburg)⁶⁵¹. Alla domanda rivoltagli da Neuenzeit se egli fosse ateo, Horkheimer aveva risposto di non ritenersi tale, e comunque di credere che non si potesse parlare di affermazioni assolute in nessun campo (a maggior ragione in questo, in cui si devono produrre dichiarazioni di senso relativo, ossia non del tutto risolutive delle questioni poste). E concludeva dichiarando che non poteva “*affermare di essere ateo*”⁶⁵².

⁶⁴⁷ *Ibidem*, l. c.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, l. c.

⁶⁴⁹ “[...] *L’idea rivoluzionaria, in quanto ha preteso di sostituire la politica alla religione nella liberazione dell’uomo, è portata alla negazione del peccato originale. È perciò facile intendere perché l’Horkheimer incontri il pensiero religioso anzitutto nella dottrina del peccato originale*” (ID., *Autorità* [1975], cit., p. 421).

⁶⁵⁰ Max HORKHEIMER, *La funzione della teologia nella società. Conversazione tra M. H. e Paul Neuenzeit* [Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft, in: ID., *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Beiträge zur eine notwendigen Diskussion, herausgegeben von Paul Neuenzeit*, München, Kösel Verlag, 1969, pp. 222-230], ora in: ID., *La nostalgia del totalmente altro...*, cit.

⁶⁵¹ Del resto, Neuenzeit nella discussione suddetta (in *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* [La funzione della teologia nella Chiesa e nella società] aveva da parte sua affrontato i grandi temi relativi alla religione, in rapporto non solo alla società, alla cultura ed alla politica, ma anche alla personale posizione di Horkheimer. E precisamente sulla questione della fede, sotto il profilo sia del nesso con la francofortese teoria critica della *ragione strumentale*, sia – e ancor prima – sotto il profilo del rapporto con il marxismo (ideologia alla quale anche Horkheimer, come gli altri membri della Scuola di Francoforte, aveva dato inizialmente la sua adesione).

⁶⁵² HORKHEIMER, *La funzione della teologia nella società...*, cit., p. 107.

Richiestogli poi del rapporto fra religione e società quale a suo avviso si era stabilito nella prima metà del secolo (e poi dopo il 1945), Horkheimer rispondeva osservando che un certo riavvicinamento c'era effettivamente stato fra religione e società (e, fra i molti motivi di questo ritorno, soprattutto a causa del "terrore nazional-socialista"). Ma – continuava Horkheimer – la distanza dalla vera fede è ancora grande nel dibattito scientifico attuale, a motivo della 'specializzazione' delle scienze, che impedisce un riferimento alle categorie generali del pensiero (quelle che invece "una volta univano insieme scienza e teologia")⁶⁵³.

Certamente – precisava inoltre – è diminuito l'influsso della teologia, cioè dell'incidenza che essa esercitava nella "coscienza [...] degli uomini", convincendoli che "il loro agire" conservasse "ancora qualcosa della tradizione religiosa"⁶⁵⁴. Nondimeno anche la teologia ha la sua responsabilità nel determinare il distacco da essa da parte degli uomini, perché i teologi sbagliano quando pretendono di "interpretare autenticamente le intenzioni e i giudizi di Dio", ossia di "determinare con esattezza ciò che Dio ritiene giusto e ciò che ritiene ingiusto"⁶⁵⁵. Questo non toglie che la teologia abbia ancora una sua validità attuale, in quanto sostiene l'idea dell'amore del prossimo (laddove Marx parla di solidarietà fra i proletari che, a causa dell'impoverimento crescente, si convertirebbero all'idea della necessità della Rivoluzione)⁶⁵⁶.

Al di là, però, di questo convincimento che la solidarietà si coniughi con la Rivoluzione, non c'è dubbio che "il concetto di solidarietà sia estremamente affine a quello di amore per il prossimo"⁶⁵⁷. Si può ipotizzare che gli uomini si leghino fra loro perché si riconoscono come degli esseri finiti, mortali. E che da questo convincimento "sorga una solidarietà tra le nazioni cosiddette progredite e quelle sottosviluppate", argomento su cui si potrebbe articolare una ricerca in comune fra teologia e scienza⁶⁵⁸.

A questo punto Neuenzeit – constatando che Horkheimer parlava "di solidarietà e dell'amore del prossimo" (dando a vedere sia di intendere la "solidarietà come [...] un vocabolo marxista", sia "l'amore

⁶⁵³ *Ibidem*, pp. 108-109

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 114.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 115

⁶⁵⁸ *Ibidem*, pp. 115-116.

del prossimo come [...] un vocabolo cristiano”) – gli domanda se ritiene possibile che la teologia possa formare una “nuova cifra e parlare di una ‘teologia dell’intersoggettività’, ossia di un rapporto che – appunto come concetto ‘teologico’ – possa avere un significato concreto per la realtà⁶⁵⁹. La risposta di Horkheimer è che un qualcosa di simile a questa intersoggettività “ha trovato espressione nei secoli scorsi in una realtà che oggi è seriamente minacciata”, ossia in quella che era la sua strutturazione fondamentale, la famiglia (nel corso di secoli in cui “religione, teologia e famiglia sono state profondamente unite”)⁶⁶⁰.

Invece, oggi, ovunque si può facilmente constatare che “l’autorità del padre, negli Stati progrediti è in diminuzione”, perché il padre “quanto più è vecchio, tanto meno gode di autorità”⁶⁶¹. Ed è un processo che ovunque nel mondo si sta accelerando, “non solo attraverso l’equiparazione dei diritti della donna, ma anche attraverso una serie di trasformazioni sociali, destinate a disintegrare ampiamente la famiglia”⁶⁶².

La stessa democrazia può agire da dissolvente di questi legami, in quanto non si tratta più delle piccole comunità di cui parlava Rousseau, ma di grandi Stati in cui è determinante la politica estera, spesso a scapito della “vita interna di un popolo”⁶⁶³. In effetti, se ancora vige qualcosa dello spirito democratico, ciò in parte è dovuto alle “forze ancora legate alla teologia”⁶⁶⁴. Pertanto, si dovrebbe invertire il rapporto fra il referente teologico e la scienza, in quanto il primo dovrebbe illuminare il secondo sui grandi principi⁶⁶⁵. E qui ci vorrebbe un linguaggio nuovo per un’antica idea, specialmente nella sociologia⁶⁶⁶. “Le rappresentazioni teologiche sono ancora oggi avvolte in una terminologia che non esprime più ciò che intendeva significare originariamente e in riferimento al contesto originale”⁶⁶⁷.

Su questi presupposti, Horkheimer delineava compiutamente i termini di un’attuale adesione al concetto di *tradizione teologica*, nel senso di riconoscervi una perenne sostanza di valori e principi, da

⁶⁵⁹ NEUENZEIT, [Intervista-conversazione], in: HORKHEIMER, *La funzione della teologia nella società...*, cit., p. 116.

⁶⁶⁰ HORKHEIMER, *La funzione della teologia nella società...*, cit., p. 116.

⁶⁶¹ *Ibidem*, pp. 116-117.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 117.

⁶⁶³ *Ibidem*, l. c.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 118. Considerazione che non sarebbe immotivato raffrontare con le considerazioni di Carl Schmitt sulla *politische Theologie*.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 120.

recuperare adattandone i concetti e le forme linguistiche alla mentalità odierna. Un adattamento che deve essere modificazione delle forme, ma nel mantenimento della sostanza stessa. Si tratta infatti di esprimere “*un determinato contenuto in forma nuova e tuttavia identica*” a quella del passato, e questo non può essere argomentato sulla base di “*un punto di vista puramente razionale e razionalistico*”⁶⁶⁸.

Concezione teologica tradizionale che risulta ancor meglio delineata nell'intervista che venne trasmessa dalla radio svizzera nel 1970, avente appunto ad oggetto la posizione dell'ultimo Horkheimer sia sui grandi temi della libertà e della giustizia⁶⁶⁹, sia sul rapporto fra scienza e verità⁶⁷⁰, fra scienza e teologia⁶⁷¹.

Considerazioni che hanno attinenza con le tragiche esperienze delle ideologie totalitarie. Ma non solo con il nazionalsocialismo (contro cui i ‘francofortesi’ si erano pronunciati negli anni Trenta) bensì ora anche con il comunismo sovietico, al quale del resto anche Horkheimer, come altri componenti della Scuola di Francoforte, aveva dapprima aderito. Appunto su quest'ultimo aspetto, qui ora Horkheimer cerca di spiegare il suo errore, arrivando persino ad affermare – e retrospettivamente (dopo la ‘catastrofe’ ebraica) – che il totalitarismo sovietico raggiunse punte di peggiore efferatezza di quello nazionalsocialista⁶⁷².

⁶⁶⁸ *Ibidem*, l. c.

⁶⁶⁹ Sul rapporto, inverso, che sussiste fra libertà e giustizia, Horkheimer afferma che: “Non dobbiamo dimenticare che tra libertà e giustizia esiste un rapporto dialettico. Quanto maggiore è la giustizia, tanto più è necessario limitare la libertà; quanto maggiore è la libertà di cui si gode, tanto più viene posta in pericolo la giustizia, perché i più forti, i più intelligenti, i più abili finiscono con l’opprimere gli altri. Questa antitesi di libertà e giustizia dev’essere sempre presente alla nostra coscienza, anche quando pensiamo alla società del futuro [...]” (ID., *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche*. Con un saggio di Quirino Principe. Milano, Rusconi, 1972, p. 34)

⁶⁷⁰ “La scienza promuove la verità, ma nello stesso tempo evita di parlarne. Le università, e soprattutto le facoltà scientifiche, si curano troppo poco di definire e indicare la via maestra lungo la quale dovrebbe camminare la scienza [...], non soltanto la storia della scienza [...] ma anche il significato assunto dal cammino della scienza nel periodo in cui viviamo” (Ib., p. 35)

⁶⁷¹ “Oggi non possiamo più ammettere che [...] gli esseri viventi [...] abbiano un’anima immortale, e che quindi dopo la morte vengano puniti o premiati per le loro insignificanti azioni. Pure, malgrado queste considerazioni, esiste il profondo rimpianto che quella giustizia di cui la religione e la teologia hanno parlato e ancora oggi parlano non ci sia [...]” (Ib., p. 54).

⁶⁷² “[...] Il nazionalsocialismo durò a lungo, e scomparve così la speranza di una rivoluzione, consunta dal tempo; ora che quella orrenda parentesi si è chiusa, dobbiamo dire che il nazismo è finito perché altre forze gli hanno strappato il potere. Ma vorrei dire – e questo mi tormenta ancor oggi – che quelle forze, se non erro, gli si sono sostituite al potere non già per cancellare l’orrore istaurato da Hitler, bensì per trionfare in un gioco di forze, nel quale Hitler era il loro

Qui comunque ora è in gioco l'antica fede in Marx, nella cui filosofia politica l'ultimo Horkheimer ammette appunto di aver creduto, allora non rendendosi conto di errori che ora gli appaiono in piena luce (specialmente sul rapporto di reciproca esclusione fra libertà e giustizia, disgiuntivo sia rispetto alla giustizia in rapporto al grado di libertà, sia viceversa)⁶⁷³.

Resta il fatto che la questione di fondo che l'ultimo Horkheimer affronta più intensamente è il quesito dell'eclissi della teologia. E non solo quella della tradizione religiosa ebraica, ma anche quella connessa con la storia ed il destino di tutto l'Occidente civilizzato. Qui gioca un ruolo l'eclissi della tradizione teologica del '*peccato originale*'⁶⁷⁴, che costituiva il vero possibile punto di incontro – e di reciproco riconoscimento nel definire i destini dell'uomo – fra ebraismo tradizionale e tradizione cristiana.

L'idea di una *colpa originale* è una posizione che – osserva Horkheimer – si contrappone agli attuali convincimenti del primato della scienza e della razionalità rispetto alla fede religiosa⁶⁷⁵. E, in

antagonista. Per la maggioranza degli oppositori di Hitler, i crimini più spaventosi da lui commessi sarebbero stati gli 'affari interni dello Stato' a cui essi non presero parte. Si pensi per un attimo soltanto all'Unione Sovietica, dove senza dubbio le condizioni interne furono per un certo tempo molto simili a quelle della Germania, se non altrettanto crudeli, o addirittura più crudeli. Comunque, fu la guerra a segnare la fine dell'era hitleriana, e sorsero problemi completamente nuovi per gli studiosi di questioni sociali" (Ib., p. 42).

⁶⁷³ "Marx pensava che la società proceda verso il regno della libertà. Ebbene, aveva torto per due motivi. In primo luogo, [...] perché la società procede verso l'automatizzazione e non verso la libertà; in secondo luogo, perché il rapporto dialettico tra giustizia e libertà gli sfuggiva completamente. Quanto più esiste la libertà, la vera e reale libertà, tanto più c'è il pericolo che alcuni individui opprimano gli altri. E quanto più esiste la giustizia, tanto meno spazio c'è per la libertà, la quale, lo si creda o no, è sovente tutt'uno con l'arbitrio [...]" (Ib., p. 46).

⁶⁷⁴ "Questo rimpianto per le verità religiose, che si vorrebbe non fossero inaccettabili, indica anche la maniera con cui oggi la religione può essere difesa e conservata. Anche nel regno della libertà continuerebbe a pesare sull'umanità la colpa che nella dottrina teologica è chiamata peccato originale. Perciò la realizzazione di tutte le possibilità [...] non significherebbe mai [...] quell'assoluto appagamento che in passato la religione ha promesso. [...] Noi, che viviamo nei cosiddetti paesi altamente progrediti, abbiamo un obiettivo supremo: continuare a sfruttare i vantaggi derivanti a noi dal fatto che i Paesi del Terzo Mondo vivono nella miseria, e che nessuno secondo le proprie possibilità presta ad essi l'aiuto che li potrebbe veramente soccorrere, se l'autentica buona volontà degli uomini fosse indirizzata in quel senso [...]. Sì, la tristezza di cui parlo significa non già rassegnazione, bensì difesa di quelle categorie teologiche che oggi sono trascurate; potremmo dire che è una difesa negativa di quelle categorie che un tempo erano semplicemente enunciate in modo affermativo" (Ib., pp. 56-57).

⁶⁷⁵ "Ma questa mia considerazione può essere sostenuta solo entro un ordine di idee che abbia una chiara origine teologica. Dirò una frase alquanto audace: senza una base teologica, l'affermazione che l'amore è migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso.

ultima analisi, proprio riguardo ai quesiti posti dalla diversità di culture.

Diversità che sussistono, che devono essere risolte in una visione plurale, nel riconoscimento reciproco, secondo cioè quella che noi potremmo definire secondo la formula di una *'dialettica fra distinti'* (quella enunciata da Croce), se non precisamente secondo una pluralità di visioni del mondo (quale era stata definita da Wilhelm Dilthey ben più che nelle *'fenomenologie'* di Edmund Husserl o, peggio, di Martin Heidegger).

Un'interazione fra *distinti* contesti culturali che si riconoscono vicendevolmente, mentre questo non accade nella *'dialettica fra due opposti in insanabile contrasto mortale'* (capitalismo e socialismo, ebraismo e cattolicesimo, razza ebraica contro razza tedesca, etc.). Dialettica negativa fra due alternative mortali, fra solo due visioni del mondo ammesse come possibili da entrambe le polarità in conflitto (di cui l'una come l'altra si pretende unica e giusta), che si rivelano dunque intolleranti e persecutorie di ogni altra concezione di vita.

Rispetto a questa visione complessa, la prospettiva di una *Rivoluzione* come quella marxista è incompatibile con la pur predicata intenzione di combattere il *Male*, in quanto tale ideologia denuncia sì la crisi dei valori nella società borghese (vista come il *'regno del Male assoluto'*), ma non definisce quali siano – in questa concezione di radicale fondazione di un *ordine nuovo* – i valori intesi alla realizzazione di un socialistico *'regno del Bene definitivo'*⁶⁷⁶.

E qui Horkheimer rivela una qualche incertezza argomentativa, da un lato asserendo che anche Marx, nel suo messianismo ebraico, non ignora quello che è un altro postulato della tradizione ebraica (cioè la non rappresentabilità dell'immagine di Dio). E tanto meno poteva ignorare il divieto di individuare tale immagine divina in un movimento rivoluzionario, presuntivamente fondato su valori surrogatori della fede religiosa⁶⁷⁷. D'altra parte, si dice ora in di-

Perché l'amore dovrebbe essere migliore dell'odio? Appagare il proprio odio arreca spesso più soddisfazione che non appagare il proprio amore. Perciò è necessario riflettere seriamente sulle conseguenze prodotte dalla liquidazione della religione" (Ib., pp. 55-56).

⁶⁷⁶ "[...] Anche Marx si è guardato bene dal descrivere nei particolari il positivo, il bene, insomma il regno della libertà. [...] La sua opera è piuttosto un critica della società e dei suoi errori. Egli sa che cosa è il male, ma non descrive il bene" (Ib., p. 56).

⁶⁷⁷ "Tanto la dottrina di Marx quanto la teoria critica hanno relazione, piuttosto che col messianismo, con quanto è scritto nella Bibbia: 'Tu non devi raffigurare Dio, tu non devi fare alcuna immagine di Dio'. Si pensi anche che nella Bibbia la storia dell'uomo comincia non con

sacordo con Marx sulla stessa idea di *Rivoluzione*⁶⁷⁸, ovviamente fondamentale nel sistema del Filosofo di Treviri.

Sulla base di queste considerazioni, non si può che valutare partecipativamente la ricostruzione del forte impatto che ebbe nell'opinione progressista l'ultimo Horkheimer, quando apparvero sia *La nostalgia del totalmente altro*⁶⁷⁹ (testo che costituisce un ampliamento dell'intervista rilasciata a *Der Spiegel*); sia *Rivoluzione o libertà?* (trascrizione, a cui ci siamo poc'anzi riferiti, appunto della conversazione trasmessa nello stesso anno dalla televisione svizzera)⁶⁸⁰.

Le reazioni a queste pubblicazioni furono tali da giungere a definire le affermazioni di Horkheimer come quelle di un eretico convertitosi sul punto di morire⁶⁸¹. Ma si ebbero anche reazioni di segno diverso da parte di quanti vi vollero vedere una svolta reazionaria, rispetto a chi invece altrettanto acriticamente esaltava in lui il riconoscimento del fallimento della illusioni rivoluzionarie.

L'erronea impressione di un voltafaccia improvviso era del resto più un'illazione che convalidata da dati oggettivi. Forse motivata dal presupposto che tutti i Francofortesi dovessero essere tutti d'accordo con l'itinerario teorico che in senso radicalmente progressista era dominato dal Marcuse 'americano' (ancora presunto ideologo della contestazione giovanile, costantemente impegnato – e non solo con *Eros e civiltà*, e *L'uomo a una dimensione* – nei tentativi di individuare un improbabile 'soggetto rivoluzionario')⁶⁸².

un comando, ma con un divieto, cioè con la proibizione di mangiare dall'albero della scienza. Ciò significa che il negativo ha una funzione decisiva; la violazione di quel divieto è la porta attraverso cui l'uomo entra nella storia. In questo peso determinante che ha il negativo mi trovo in gran parte d'accordo con Marx. Le divergenze esistenti tra il pensiero di Marx e il mio riguardano essenzialmente il concetto di rivoluzione" (*Ib.*, pp. 57-58).

⁶⁷⁸ "La mia generazione ha conosciuto i regimi di tipo fascista, dei quali ci siamo liberati. Gli uomini che lottarono per tale liberazione ebbero come ideale e speranza, ancora una volta, la rivoluzione. Tuttavia sono convinto che oggi l'annientamento delle istituzioni democratiche, a cui la rivoluzione inevitabilmente porterebbe, rappresenta un male peggiore dello stato presente" (*Ib.*, p. 58).

⁶⁷⁹ *ID.*, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen...*, cit..

⁶⁸⁰ *ID.*, *Verwaldete Welt? Ein Gespräch*, Zürich, 1970.

⁶⁸¹ Giovanni COSI, *Religiosità e teoria critica. La 'teologia negativa' di Max Horkheimer*, Milano, Vita e pensiero, 1979, p.1.

⁶⁸² Su questa distinzione, lo stesso Giovanni Cosi segnala (*Ib.*, pp. 2-4n) i lavori di: G. E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Bologna, 1970; L. GENINAZZI, *Horkheimer & C.: gli intellettuali disorganici*, Milano, 1977. Del resto, va considerato che Marcuse non aveva partecipato alla fondazione dell'Istituto francofortese (creato da Horkheimer, Adorno e Pollock, nel 1923), e che il suo primo contributo sulla *Zeitschrift für Sozialforschung* (la rivista dell'Istituto stesso) fu di un decennio dopo, nel 1934 (*Ib.*, p. 2n).

Da parte mia concordo nel ritenere questa concezione religiosa di Horkheimer non l'espressione di un'involuzione senile o reazionaria (o di un riflusso individualistico-borghese nella dimensione privata, in un rifiuto della storia che tardivamente riscopre la trascendenza religiosa). Ma, al contrario, l'inevitabile evoluzione di una teoria critica il cui vero centro era sin dall'inizio "una concezione illuministica che mantiene in sé l'aspirazione religiosa"⁶⁸³. Una concezione, cioè, nella quale l'impianto vetero-testamentario gioca un ruolo fondamentale, non ultimo perché effettivamente nel suo complesso culturale l'ebraismo, fra le tre religioni monoteistiche, era l'unico (per non avere – sin lì – uno Stato) a non aver dovuto scendere a compromessi con un potere temporale, tanto meno con quello degli Stati totalitari⁶⁸⁴.

Al fondo della concezione religiosa di Horkheimer resta comunque evidente l'incidenza dell'educazione familiare nel suo incontro con quella particolare tipologia dell'illuminismo, ebraico⁶⁸⁵. Categoria che sarebbe errato e fuorviante considerare come qualcosa di paradossale in uno dei maggiori critici dell'illuminismo. Con tale accezione di *illuminismo ebraico* si intende invece un illuminismo che rifiuta di porre la ragione come un principio sostanziale, immanente e determinante in assoluto la storia.

L'*illuminismo ebraico* è tale perché non accetta che l'Assoluto possa incarnarsi e diventi visibile agli uomini⁶⁸⁶, tanto meno attraverso

⁶⁸³ GENINAZZI, *Horkheimer & C.: gli intellettuali disorganici*, cit., p. 91.

⁶⁸⁴ COSI, *Religiosità e teoria critica. La 'teologia negativa' di Max Horkheimer*, cit., p. 5.

⁶⁸⁵ La nozione di illuminismo ebraico (*Haskalach*) – tema ripreso poi da Hermann Cohen, Frank Rosenzweig, Martin Buber – emerge soprattutto dalla filosofia di Moses Mendelssohn (Dessau 1729 – Berlino 1786). "Formatosi una vasta cultura filosofica e letteraria", Mendelssohn "divenne amico dei giovani illuministi tedeschi e soprattutto di G. E. Lessing. Impiegatosi in un'azienda commerciale, la sua casa divenne centro di riunione degli spiriti più vivi del tempo. Nel 1755 Lessing pubblicò di lui, anonimi, alcuni *Philosophische Gespräche*. Nel 1763, vinse, in competizione anche con Kant, un concorso bandito dall'Accademia delle scienze di Berlino (sul tema: *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, 1764), e nel 1767 pubblicò il *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* [Il Fedone o sull'immortalità dell'anima], "rifacimento, in tre parti, del dialogo platonico, in cui i principî etici di Socrate e la sua fede nell'immortalità dell'anima sono sostenuti con motivi del pensiero illuminista" (<http://www.treccani.it/enciclopedia/moses-mendelssohn>).

⁶⁸⁶ Anche qui Così cita direttamente: GENINAZZI, *Horkheimer & C.: gli intellettuali disorganici*, cit., p. 92. Sia pure in quanto accostamento sintetico, tale accezione di *illuminismo ebraico* sembra adeguata a definire quella forma di "compromesso, più pratico che teorico fra tradizione religiosa ebraica e società borghese, la cui figura emblematica può essere identificata nel personaggio del 'ricco ebreo borghese'; incarnazione storica del compromesso teorico, per così dire, fra l'ebraismo visto come forma religiosa più vicina alla 'religione

il primato di una ragione scissa completamente, o opposta, alla fede tradizionale⁶⁸⁷.

Posizioni tutte discutibili (e discusse) su cui qualche chiarimento significativo si ha sin dall'introduzione di Gumnior premessa all'edizione dell'intervista fatta ad Horkheimer. Qui si conferma più compiutamente la vicenda umana e culturale del teorico della *critica alla ragione strumentale*, esemplare sotto molteplici punti di vista. Intanto, proprio per il chiarimento sulle origini familiari del suo sentimento morale⁶⁸⁸. È questo un aspetto che lo storiografia politica non sufficientemente considera, ma che invece costituisce (in questo come in ogni altro caso), la base di una delle più solide e durevoli veicolazioni del costume, della trasmissione delle idee e dei comportamenti, in quanto incarnati nella memoria e nel ricordo, tanto fortemente da poter poi resistere anche alla violenza della politica.

D'altro canto, una testimonianza di come una stessa esperienza possa essere letta diversamente, anzi in senso opposto, risulta dal confronto fra questi suoi ricordi (espressi nell'intervista di Gumnior) e le conclusioni di chi (connotando criticamente il fatto del ricondursi di un laico marxista alla *tradizione teologica ebraica*)⁶⁸⁹ vi riconosce invece un retaggio negativo di questa formazione familiare di Horkheimer⁶⁹⁰.

Anche Gumnior del resto inizia con la domanda sulla sua trascorsa professione di fede marxista, alla quale Horkheimer qui risponde

naturale – e come tale culturalmente compatibile con il razionalismo moderno – e l'attivismo individualistico in campo sociale"(COSI, *Religiosità e teoria critica. La 'teologia negativa' di Max Horkheimer*, cit., p. 12)

⁶⁸⁷ Non so invece quanto chiarisca meglio il concetto di *illuminismo ebraico* l'asserzione che con tale espressione si debba intendere la *sintesi* fra – da un lato – “una tradizione religiosa senza più dogmi (salvo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima)”, e dunque ai “limiti del teismo”; e – da un altro lato – “il pensiero moderno razionale e scientificamente dominativo” (Ib., l. c.). Asserzione per cui sarebbe più appropriato parlare di *illuminismo ebraico* nel caso di Marx e di quegli intellettuali marxisti per i quali il socialismo si fa carico di tutte le speranze messianiche (e fra questi Karl Löwith, in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953). Mentre di segno diverso sarebbe l'*illuminismo ebraico* dei ‘francofortesi’, i quali – appunto Horkheimer (ma anche Löwenthal, Fromm e Benjamin) – della loro educazione familiare hanno conservato “due verità fondamentali: il male originario, metafisico, dell'uomo [...] e l'impossibilità di pronunciare positivamente il nome di Dio”, atteggiamento quest'ultimo che caratterizza una “teologia negativa” (Ib., l. c.).

⁶⁸⁸ Helmut GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista*, in: M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, cit., pp. 24-25.

⁶⁸⁹ Antonio PONSETTO [S. J.], *Marx Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 31-32.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, pp. 28-29.

in modo un po' evasivo, osservando cioè che il miglioramento sopravvenuto nelle condizioni del proletariato rende obsoleta l'idea di una *Rivoluzione*⁶⁹¹. Ed anche qui il Filosofo francofortese chiama in causa la *Tradizione* culturale della sua famiglia (sia, dapprima, persino nel determinare la sua reazione al costume familiare stesso, sottoscrivendo una prospettiva di radicale rivoluzionarismo, sia poi nel distoglierlo da questa convinzione). Anche nell'intervista di Gumnior risulta che – abbandonata la fede politica nel marxismo (tanto da vedere gli orrori del comunismo sovietico forse peggiori di ogni altro totalitarismo) – Horkheimer riscopre la validità della *Tradizione familiare*, quantunque nel riferimento ad un'idea di Dio basata non sulla fede nella sua esistenza (ormai impossibile, dopo che il 'suo popolo' è stato da Dio stesso abbandonato alla barbarie), ma fondata sui precetti di comportamento e sui comandi che gli uomini hanno elaborato nella fede che Dio esistesse⁶⁹².

Alla domanda di quale sia la posizione della religione ebraica dal punto di vista della *Critica della ragione strumentale*, Horkheimer risponde dicendo che “*l'ebreo religioso, per esempio, se deve scrivere la parola di Dio*”, al suo posto “*fa un apostrofo, perché per lui Dio è 'innominabile', perché Dio non si lascia rappresentare neppure da una parola*”⁶⁹³. Il nesso con la *Critica della ragione strumentale* è qui in effetti spiegato – in maniera solo apparentemente elusiva – laddove Horkheimer stabilisce una maggiore affinità fra ebraismo e cattolicesimo. Affinità nel senso del primato da entrambe le religioni attribuito – piuttosto che alla fede (che può anche vacillare, dubitare e

⁶⁹¹ “È vero, sono stato marxista e rivoluzionario. Ho incominciato dopo la prima guerra mondiale ad interessarmi di Marx, perché il pericolo del nazionalsocialismo era manifesto. Io credevo che solo attraverso una rivoluzione [...] di tipo marxista, si potesse eliminare il nazionalsocialismo. Il mio marxismo [...] era una risposta alla tirannide del totalitarismo di destra. [...] Allora i proletari avrebbero scoperto d'avere un interesse in comune: l'eliminazione radicale dell'oppressione. Su questo punto Marx si è illuso. La situazione sociale del proletariato è migliorata senza rivoluzione, e l'interesse comune non è più il radicale mutamento della società, ma una migliore strutturazione materiale della vita” (HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro...*, cit., p. 68).

⁶⁹² Qui, nell'intervista, alla domanda sull'esistenza di Dio (GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista*, cit., p. 69), Horkheimer avrebbe risposto che “di fronte al dolore del mondo, di fronte all'ingiustizia è impossibile credere nel dogma dell'esistenza di un Dio onnipotente e sommamente buono”, per cui la conoscenza “dell'abbandono di Dio”, [dimostrata negli eventi tragici che hanno colpito il suo popolo] “è possibile solo per il tramite del pensiero di Dio, ma non tramite una certezza assoluta di Dio” (HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro...*, [Risposta], in: *Ib.*, pp. 60-70).

⁶⁹³ *Ibidem*, pp. 70-71.

venir meno) – al rito, al rispetto delle norme della tradizione (anche se non più pienamente sentite e capite nel loro fondamento primo, originario)⁶⁹⁴.

D'altra parte, un radicale conflitto fra la fede religiosa e la tradizione di norme "*non esiste per l'ebraismo*", in quanto "*le prescrizioni determinano tutta la vita dell'ebreo praticante*", è questo il fatto che "*ha tenuto assieme l'ebraismo, perché, ovunque andasse un ebreo, i suoi compagni di fede vivevano secondo gli stessi comandamenti*"⁶⁹⁵. All'obiezione di Gumnior sul fatto che sia decisiva l'azione, il "*fare*", e non sia invece importante il fatto che Dio ci sia (e che si creda o non si creda in lui), Horkheimer risponde che – "*dal punto di vista dialettico*" [della filosofia della prassi, del primato del fare?] è al tempo stesso importante e non importante la questione se Dio esista davvero, e che si creda o non si creda in lui⁶⁹⁶. Non è importante, perché in effetti Dio non esiste. Ma è importante perché non si può avere alcuna esperienza politica se non si ha un sia pur minimo fondamento teologico⁶⁹⁷.

Quanto mi sembra vada qui posto in evidenza è il reiterato riferimento alla *Tradizione*, non necessariamente solo quella ebraica (anche se particolarmente in questa Horkheimer riconosce la vigenza di valori, il costume della famiglia, dove l'autorità patriarcale-paterna è una delle parti del rapporto bilaterale con l'autorità sociale). Il richiamo a quella ebraica qui si argomenta comunque nel riferimento all'osservanza dei dogmi e dei comandamenti da parte dei posteri. Osservanza nella quale risiede la vera *sostanza* di quanto si è voluto trasmettere *ab origine* (appunto in forma di

⁶⁹⁴ Riguardo all'osservanza dei dogmi da parte dei cattolici, Horkheimer osserva che "*è un atteggiamento simile a quello degli ebrei, che per secoli hanno osservato le loro prescrizioni*", per le quali "*un rabbi forse può dire: lascia in pace la fede, ma fa' ciò che è prescritto*" (Ib., pp. 71-72). Appunto per questo "*il cattolicesimo è più vicino all'ebraismo del protestantesimo, perché nel cattolicesimo l'azione ha un ruolo molto più decisivo della fede*", mentre questo concetto della fede "*è propriamente un'invenzione del protestantesimo, per evitare l'alternativa tra scienza e fede*" (Ib., p. 72).

⁶⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, l. c.

⁶⁹⁷ Da un lato, *non è importante*, perché noi non possiamo "*dire nulla su Dio, e non è credibile la dottrina cristiana che esista un Dio onnipotente ed infinitamente buono, avuto riguardo al dolore che da millenni domina sulla terra*" (Ib., l. c.). Da un altro lato, "*è importante*", perché "*dietro ogni azione umana ci sta la teologia*", come – sottolinea Horkheimer – ho precisato assieme ad Adorno, nella *Dialettica dell'illuminismo*, dove si dichiara che una "*politica che non conservi in sé, per quanto in forma estremamente irreflessa, una teologia, rimane in ultima analisi, per quanto abile possa essere, speculazione*" (Ib., pp. 72-73).

precetti e di norme) da chi, o da coloro, che hanno posto le fondamenta di quest'ordine morale, comunitario, se non ormai più sociale o politico⁶⁹⁸.

La vera sostanza delle leggi religiose, dei precetti, è la *Tradizione* di qualcosa posto nelle origini dell'incivilimento umano, rispetto alla quale la fede nella veridicità delle immagini, dei miti, dei racconti sacri può configurarsi come un fatto solo formale. L'importante è che si osservino le regole di qualcosa di cui non comprenderemo il significato, se non appunto attraverso le 'grandi narrazioni', le 'favole degli antichi', le antiche immagini⁶⁹⁹.

Ecco un tratto che sembra accomunare tutte le tradizioni. Ma non tutte le immagini, non tutti i miti celano una stessa vichiana *sapienza riposta*, c'è poi anche talvolta in essi una *sapienza straniera* (come tale avvertita da qualcuno che può anche ignorarla, fraintenderla o addirittura avversarla, nel pregiudizio che sia di per sé negativa). Certo che tutto questo rende formale l'idea stessa di eguaglianza fra le tradizioni e fra i fondatori di esse. Al riguardo, anche nell'ultimo Horkheimer si staglia una concezione antropologicamente negativa, che ovviamente riguarda sia tutte le culture dall'umanità prodotte nel corso della sua storia, sia – oggi – tutti gli esseri umani (eccetto i fondatori, cronologicamente e concettualmente troppo lontani per permetterci di verificare la purezza e la validità delle loro motivazioni creative di un ordine non immediatamente-istintualmente dato in natura).

Ma l'intervistatore non sembra cogliere questo aspetto, e quindi incalza ancora con la sua domanda su cosa sia la teologia. La risposta di Horkheimer è anche qui la stessa, ossia che la teolo-

⁶⁹⁸ Forse qui riemerge la teoria del *fondatore* di cui parlano i teorici della continuità storica, nell'epoca moderna lungo la linea che da Machiavelli giunge al Rousseau? In realtà, a questi teorici giustamente poco importava di una qualche preminenza di uno piuttosto che di altri fra i fondatori, in quanto consideravano un'eguaglianza di fondo di questi caratteri umani elitari, al di là dell'individuazione di differenze della loro religione e del loro sistema politico, sia che si trattasse di Romolo, o di Numa, o di Mosè. Tema, questo della *fondazione*, su cui del resto si era discettato sia ben prima di Rousseau (da parte di un Boulainvilliers, ma in termini etnico-politici, e non anche religiosi o filosofici), sia dopo, in termini religiosi ma latomistici, con J. de Maistre e, in termini prettamente laici, con il latomismo di Romagnosi.

⁶⁹⁹ E del resto la proibizione di troppe immagini si è ripresentata più volte nella storia ebraica e cristiana. Crederci troppo è fuorviante. E qui i punti di contatto con questa avversione per ciò che appare (mentre invece non è) palesano un nesso fra il '*mito della caverna*' di Platone e almeno (se non si vuol parlare di Bruno) le '*favole degli antichi*' di Vico e di Francesco Bacone (*De Sapientia veterum*).

gia fornisce una risposta che la scienza non può dare⁷⁰⁰. Ciò che conferma il riferimento critico della Scuola sul significato attuale dell'illuminismo⁷⁰¹.

Un aspetto altamente significativo in questa intervista è la risposta a Gumnior sulla connotazione etnico-nazionalitaria di questa concezione horkheimeriana della tradizione ebraica. Forse che questa, come ogni altra teologia, corre il rischio di essere indifferente all'amore oppure all'odio che possono alternativamente per suo tramite veicolarsi? Un amore interno al proprio cosmo ordinato e, di contro, un'avversione, una diffidenza, persino odio verso tutto ciò che a questo proprio mondo risulta esterno?

La risposta di Horkheimer è che, al contrario, la teologia ebraica può spiegare perché il valore dell'amore sia preferibile al valore dell'odio (all'interno come all'esterno alla comunità dei fedeli). Si tratta di una spiegazione che verte solo sul sentimento, su qualcosa che non può invece venir dato dalla scienza o dal razionalismo positivista (posizioni che non spiegano affatto perché l'amore sia superiore all'odio)⁷⁰².

Anche la logica rimane muta, *“non riconosce nessun primato all'atteggiamento morale”*, e tutti i tentativi di *“fondazione della morale su*

⁷⁰⁰ Una risposta (sia pure nel silenzio, nell'obbedienza al precetto religioso) che in quanto tale è opposizione alla tirannia (sempre latente in qualsiasi ordine politico che abbia reciso ogni nesso con questi legami quasi invisibili con la tradizione religiosa).

⁷⁰¹ Riflessione critica che si ritrova anche in Kojève, ma che caratterizza specialmente il secondo momento della Scuola francofortese (quello della 'diaspora statunitense') contro l'illuminismo razionalistico e la sua filiazione (il positivismo scientifico, ossia a-critico). E qui andrebbero ricordate le purtroppo a lungo dimenticate lezioni kojèviene su Bayle, del 1936-37, oscurate nell'ossessione hegel-marxiana, anche da parte, in questa polarizzazione riduttiva, dello stesso Kojève. Nel suo corso di lezioni, Kojève non si era affatto limitato al commento delle fenomenologia hegeliana, ma aveva tenuto anche un corso su Bayle (ben ventitré lezioni fra il 12 novembre 1936 ed il 24 maggio 1937). Quanto Kojève scorgeva in Bayle era il convincimento che la Ragione non può trovare in se stessa l'esatta risposta di quale sia la Verità, per cui questa può esserle solo comunicata. La Verità stessa è una Rivelazione per la Ragione (A. KOJÈVE, *Identité et réalité dans le 'Dictionnaire' de Pierre Bayle. Édition établie, présentée et annotée par M. Filoni*, Paris, Gallimard, 2010, p. 85).

⁷⁰² *“Cercherò di spiegare. Dal punto di vista del positivismo non è possibile dedurre nessuna politica morale. Se guardiamo dal punto di vista strettamente scientifico, l'odio, nonostante tutte le differenze di funzione sociale non è peggiore dell'amore. Non c'è nessuna motivazione logica stringente, se a me non viene nessun svantaggio nella vita sociale”* (HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro...*, cit., p. 73). Infatti, come è possibile *“fondare esattamente che non devo odiare, quando questo mi torna comodo? Il positivismo non trova nessuna istanza che trascenda l'uomo, la quale ponga una netta distinzione tra prontezza nel soccorrere e bramosia di lucro, tra bontà e crudeltà, tra cupidigia e donazione?”* (Ib., p. 74).

una saggezza di questo mondo anziché sul riferimento all'aldilà" – ivi compreso il tentativo di Kant – "riposano su illusioni di impossibili concordanze", perché tutto quello che "ha stretto rapporto con la morale, rimanda in ultima analisi alla teologia"⁷⁰³. E, almeno nei paesi occidentali, "ogni morale [...] si fonda sulla teologia", con buona pace di "tutti gli sforzi per prendere le dovute distanze dalla teologia"⁷⁰⁴.

D'altronde, teologia non significa affatto "scienza del divino, o magari scienza di Dio", significa invece prender atto che il mondo è conoscenza di una serie infinita di fenomeni diversi, rispetto ai quali, pertanto, nemmeno una teologia "è la verità assoluta" (la quale riguarda invece "la realtà umana" nel suo complesso)⁷⁰⁵. Dunque la verità è inarrivabile non solo con i mezzi logici, ma inarrivabile anche con la teologia, per cui quest'ultima può essere definita "con molta cautela", ossia come "speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola"⁷⁰⁶.

L'ulteriore obiezione di Gumnior contrappone all'ebraismo il cristianesimo, asserendo che quest'ultimo si riproponeva proprio la rottura del rigido orizzonte nazionale ebraico (cioè si prefiggeva di superare "il legame religioso con un popolo particolare")⁷⁰⁷. Al che Horkheimer risponde che, proprio per questo superamento di ogni individualità culturale, il cristianesimo "ha dovuto fare una serie di concessioni", di "compromessi con le idee religiose di altri popoli", per cui – proprio perché si doveva contrapporre fra l'altro al politeismo greco e romano – giunse all'affermazione che "c'è un solo Dio", ma – ciò che è "di estremo interesse" – un solo Dio in tre persone"⁷⁰⁸. Del resto, – precisa Horkheimer – "credo che almeno agli inizi" il cristianesimo sia stato "il tentativo di diffondere l'ebraismo", e per questo "la

⁷⁰³ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, pp. 74-75.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 75. All'obiezione di Gumnior che questo è un concetto originariamente cristiano e non ebraico, Horkheimer risponde che è invece "originariamente cristiano ed ebraico", sottolineando una sola "differenza però", ossia che i cristiani hanno sopportato pene orribili perché credevano che "la loro vita terrena fosse solo un breve passaggio alla beatitudine eterna" (ed in questa convinzione manifestavano una preoccupazione individualistica), mentre "il martire ebreo" non ha mai creduto necessariamente di conseguire con il martirio qualcosa "personalmente, ma era convinto di continuare a vivere nel suo popolo", offrendo cioè la propria vita "non per la propria salvezza, ma per la salvezza del popolo" (*Ib.*, pp. 75-76).

⁷⁰⁷ Helmut GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista*, cit., p. 76.

⁷⁰⁸ HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro...*, cit., p. 77.

*dottrina della Trinità fu anche il tentativo di includere nel rigido monoteismo ebraico Cristo come Figlio di Dio*⁷⁰⁹.

Indicando nel cristianesimo una serie di ‘compromissioni’ con le altre religioni etniche (e così eludendo l’obiezione sulla sostanziale particolarità etnico-nazionale dello stesso ebraismo), Horkheimer conclude comunque affermando la sussistenza di una medesima sostanza etica nelle due sole religioni che – a differenza delle religioni ‘etnico-nazionali’ – si riconoscono entrambe nell’idea di un *peccato originale*⁷¹⁰.

Un tema, questo della ‘*colpa originaria*’ che di per sé qualifica come tradizionalista la posizione di Horkheimer, nel ricollegarsi a tutta una linea speculativa che dall’ebraismo sfocia nel cristianesimo e vi alimenta l’idea che la natura umana sia corrotta, indelebilmente marchiata da questo crimine.

Da qui il motivo per cui in entrambe queste religioni si configura il carattere dell’intera umanità: nel senso della consapevolezza delle proprie ‘native’ imperfezioni; della limitatezza delle proprie capacità di capire il significato dell’universo (per cui l’umanità può solo intuire i disegni provvidenziali di una Divinità creatrice, venerandone, senza poterlo capire fino in fondo, il mistero della sua opera, la creazione).

Nondimeno, conclude Horkheimer, oggi la religione avrebbe il compito non tanto di contestare la scienza (cosa che potrebbe comunque fare soltanto contro la pretesa di un assoluto valore della scienza stessa), quanto di ricordare che la nostra finitezza (di cui anche la scienza critica ci avverte) significa che se è indubbio che ogni uomo è un essere “*che deve soffrire e morire*”, esso ha comunque anche un “*aldilà del dolore e della morte*”⁷¹¹.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁰ D’altra parte, “*la dottrina più grandiosa in entrambe le religioni*” ebraica e cristiana “è – qui mi richiamo ad una parola di Schopenhauer – *la dottrina del peccato originale*”, cioè “*la teoria più rilevante nella religione*”, perché – appunto secondo quanto diceva il filosofo tedesco – questa colpa consiste “*nell’affermazione di se stessi, nella negazione degli altri*” (*Ib.*, pp. 78-79). Richiamandosi a questo principio “*la religione aveva una funzione sociale, che oggi ha perduto*”, in quanto “*la moderna liberalizzazione della religione*” conduce alla fine della religione, e “*va incontro al gioco politico*”, nel senso che “*si rilasciano concessioni, si fanno compromessi, si patteggia con la scienza*”, la quale poi non sa dirci però molto altro, se non che la terra “è un microcosmo, un granello sospeso in un universo infinito”, in cui essa non è che un nulla (*Ib.*, p. 80).

⁷¹¹ La religione “*può rendere l’uomo consapevole che è un essere finito, che deve soffrire e morire*”, ma consapevole anche che “*al di là del dolore e della morte ci sta la nostalgia*”, ossia consapevole del fatto che “*questa esistenza terrena non possa essere qualcosa d’assoluto, che non è ciò che è ultimo*” (*Ib.*, l. c.).

Resta cioè all'uomo – secondo l'ultimo Horkheimer – solo la *nostalgia di una fede* per cui la nostra esistenza non termina con la morte, non è qualcosa di assoluto e concluso con questa fine, non è quell'ultimo limite che la nostra razionalità ci dimostra. Ma è nostalgia anche della funzione sociale che la religione aveva nel ricordare quel concetto di Dio grazie al quale *“è stata conservata per lungo tempo la rappresentazione che ci siano altre misure oltre quelle che la natura e la società esprimono”*⁷¹².

In questa particolare tradizione religiosa l'ebraismo è superiore sia al cattolicesimo (che ha fatto *“Dio creatore dell'ordine mondano”*), sia al protestantesimo (che *“ha ricondotto direttamente il corso degli avvenimenti mondani alla volontà onnipotente”*)⁷¹³. Il risultato di entrambe queste confessioni cristiane è stato di *“aver trasfigurato con lo splendore della giustizia divina l'assetto del mondo”*, e con ciò di aver svilito la stessa *“giustizia divina, riducendola alle deprecabili situazioni della realtà”*⁷¹⁴. Non a caso nelle sue varie tipologie, il cristianesimo si è posto come *“alleato dello Stato”*, e in questo ha perso la sua *“funzione culturale di dare espressione agli ideali”*⁷¹⁵.

E qui Horkheimer ricorda di avere sin dal fatale 1933 delineato la tragicità della condizione umana nel nostro tempo, proprio nel senso che *“la lotta, che si estende su scala mondiale tra i grandi gruppi del potere economico, è condotta a prezzo dell'atrofia di valori umani, a prezzo della somministrazione di bugie all'interno e all'esterno, al prezzo del dilagare d'un odio smisurato”*⁷¹⁶. E questo a fronte del fatto che l'umanità è diventata *“così ricca durante il periodo borghese”* e dispone di tali mezzi naturali ed umani che potrebbe *“vivere nella concordia e nel perseguimento di fini degni di essa”*⁷¹⁷.

⁷¹² *Ibidem*, l. c. Il concetto di un Dio, il *“riconoscimento di un essere trascendente”*, il referente che *“attinge la sua forza più grande dall'insoddisfazione del destino terreno”*, questa religione in cui *“sono depositati i desideri, le nostalgie, le accuse di innumerevoli generazioni”*, non sono quelli che il cristianesimo stravolge nel cercare di armonizzarli *“con gli avvenimenti mondani”* (*Ib.*, p. 81).

⁷¹³ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁵ *Ibidem*, l. c. Non si può *“secolarizzare la religione, pena rinunciarvi”* (*Ib.*, p. 82). Infatti non *“possiamo appellarci a Dio”*, ad un *“Dio onnipotente, che continuamente ci prescrive ciò che è bene e ciò che è male”* (*Ib.*, p. 83).

⁷¹⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷¹⁷ *Ibidem*, l. c. Invece, *“mai la povertà dell'uomo è stata in tanto stridente contrasto con la sua possibile ricchezza come al presente [...] Il mondo sembra decisamente andare verso il disastro o già in esso trovarsi, disastro che, sul metro della storia che conosciamo, è paragonabile solo al tramonto dell'antichità. L'assenza di senso nel destino dell'individuo, la quale già prima*

Sul piano inclinato di questo benessere (che peraltro riguarda solo una minima parte dell'umanità) nella società occidentale l'individuo declina verso il niente. Società dunque solo apparentemente 'opulenta', in cui si vive ormai non soltanto senza quei legami essenziali che davano un significato incisivo al proprio destino, ma anche senza quei sentimenti affettivi che davano una valenza non solo immediatamente edonistica ai rapporti fra l'uomo e la donna⁷¹⁸.

A questo punto, insoddisfatto delle risposte, Gumnior reitera la domanda su cosa allora significhi oggi riferirsi ancora alla teologia ebraica. Al che Horkheimer risponde che proprio in questa c'è "almeno un rimando al teologico, all'Altro", ossia un riferimento al "bisogno dell'uomo di una beatitudine infinita", la quale a sua volta contrasta con le "ingiuste situazioni mondane"⁷¹⁹. Ecco perché nascono le rivoluzioni sociali, il cui inizio "scorre quasi sincronicamente [...] con il tramonto delle religioni"⁷²⁰.

Ma allora, aveva ragione Marx nel suo sviluppare la teoria della lotta di classe e della dittatura del proletariato? No, risponde Horkheimer, perché anche in questo convincimento Marx "è stato influenzato dal messianismo ebraico", e il suo successivo errore è stato proprio di aver ignorato che, se "Dio non è rappresentabile", tanto meno lo può essere in una Rivoluzione politica, perché Dio resta "non-rappresentabile" anche nella "nostalgia" del *totalmente Altro*⁷²¹.

era determinata dall'assenza di ragione, dalla pura naturalità del processo di produzione, nella fase attuale si è tramutata in un segno caratteristico dell'esistenza", ossia che ciascuno è "abbandonato al suo cieco caso" (Ib., p. 84). Da qui questa "nostalgia di perfetta e consumata giustizia" (Ib., l. c.)

⁷¹⁸ Alla domanda di Gumnior di che cosa ne pensa della pillola abortiva, Horkheimer risponde che "dobbiamo pagare" questo contraccettivo "con la morte dell'amore erotico", amore che si fonda invece "sulla nostalgia della persona amata", un amore che non è "libero dalla dimensione sessuale", per cui, "se si toglie il tabù della dimensione sessuale, cade la barriera che produce continuamente la nostalgia, e così l'amore perde la sua base" (Ib., p. 87). All'obiezione di Gumnior che questo metodo contraccettivo può evitare la 'spada di Damocle' della sovrappopolazione nel Terzo mondo, Horkheimer in sostanza risponde che lo sviluppo demografico è un pericolo, ma che gli sembra più incombente quello di pratiche che hanno come prezzo "l'accelerazione della perdita della nostalgia, e alla fine la morte dell'amore" (Ib., p. 88).

⁷¹⁹ Ibidem, pp. 90-91.

⁷²⁰ Ibidem, p. 90.

⁷²¹ Ibidem, p. 91. E questo pone – secondo Horkheimer – un'ipoteca anche sulla rappresentatività dello Stato d'Israele rispetto non al messianismo, ma alla tradizione dell'Antico Testamento. "[...] Certo nella Bibbia sta scritto che il Messia condurrà tutti i giusti della terra a Sion. Io sto ancora riflettendo come lo Stato d'Israele, che io accetto, debba interpretare oggi esattamente questa profezia. Israele è la Sion biblica?" (Ib., l. c.). No, ma co-

Al quesito se il referente alla teologia del *'totalmente Altro'* possa avere ancora uno spazio nella coscienza del singolo individuo, tanto che anche una teoria critica possa servire a guidare al suo riconoscimento, la risposta di Horkheimer è che certamente nella coscienza individuale c'era una tale istanza. Ma precisa di aver detto che c'era, perché teme che una tale istanza ormai *"sia messa in discussione"*, perché come giustamente diceva Freud *"la coscienza nell'uomo sorge tramite l'autorità del padre"*⁷²², ed oggi proprio questa autorità è messa in discussione assieme al tramonto delle religioni. Messa in crisi ad opera di *"numeroso trasformazioni sociologiche, psicologiche e tecniche soprattutto nella famiglia borghese, e tra queste è da annoverare anche la pillola, l'autorità del padre ne risulta scossa"*⁷²³.

In ogni caso, – insiste Horkheimer – una cosa sembra indubbia, e cioè che *"la caduta del mito-del-padre, caduta che avviene senza una corrispettiva sostituzione, pone in questione l'esistenza della coscienza come fenomeno sociale"*⁷²⁴. Fenomeno a cui si aggiunge appunto la trasformazione sociale del ruolo della donna⁷²⁵.

Siamo dunque in presenza di un processo inarrestabile, che conduce ad un'umanità amministrata, diretta – in maniera del tutto eteronoma – da processi che fanno capo al super-sviluppo della tecnica, all'aumento della popolazione, alla *"ristrutturazione inarrestabile dei singoli popoli in gruppi rigidamente organizzati, tramite una competizione senza risparmio di colpi tra blocchi contrapposti [...]"*⁷²⁶. In questi termini la stessa libera volontà dell'uomo sarà ridotta a quella dell'alveare o del termitaio⁷²⁷.

munque è *"oggi un paese vessato, come sempre gli ebrei furono vessati"*, e per questo motivo *"si deve accettare Israele"*, questo *"è decisivo: Israele rappresenta l'asilo per molti uomini"*, anche se non sembra *"facile trovare una piena concordanza con le previsioni dell'Antico Testamento"* (Ib., l. c.).

⁷²² Ibidem, p. 92.

⁷²³ Ibidem, p. 93.

⁷²⁴ Ibidem, pp. 93-94.

⁷²⁵ *"La madre che esercita una professione, è qualcosa di completamente diverso da una madre il cui compito è solo l'educazione dei figli. La professione reifica i suoi pensieri. A questo s'aggiunge dell'altro. Ella è emancipata e equiparata nei diritti. Non diffonde più, a prescindere da talune eccezioni, l'amore come prima. [...] Le sue reazioni consce ed inconscie [...] giocavano un ruolo decisivo nell'educazione. Esse formavano il bimbo in modo ancor più decisivo che non tutti gli insegnamenti. [...] Penso che Nietzsche avesse pienamente ragione, quando diceva che la donna con l'equiparazione dei diritti perde il più importante di ciò ch'essa ha: ciò che non è reificato, ciò che non è puro pensiero pragmatico"* (Ib., pp. 94-95).

⁷²⁶ Ibidem, p. 97.

⁷²⁷ Ibidem, p. 98.

La logica immanente dell'attuale "evoluzione storica, a meno che non venga interrotta da catastrofi, indica un togliimento della libera volontà"⁷²⁸. Del resto, – Horkheimer ripete qui quando aveva detto nell'intervista-discussione con Neuenzeit – "giustizia e libertà sono in realtà concetti dialettici", nel senso che "quanto più" c'è giustizia, "tanto meno" si ha libertà⁷²⁹. E, per converso, "quanto più libertà, tanto meno giustizia"⁷³⁰.

Riferendosi alle parole simbolo della Rivoluzione francese (che doveva cambiare il mondo), ossia *libertà, uguaglianza, fraternità*, egli dichiara che certamente "sono parole meravigliose", ma se si vuol "conservare l'uguaglianza allora si deve limitare la libertà", e – viceversa – "se si vuol lasciare agli uomini la libertà, allora non c'è più l'uguaglianza"⁷³¹.

Riguardo a Marx, alla sua Rivoluzione che "proiettava lo sviluppo di tutti gli aspetti della personalità nel futuro", Horkheimer osserva che il Filosofo di Treviri aveva trascurato il fatto che proprio questo sviluppo "è un prodotto del liberalismo", e che scomparirà con il liberalismo stesso (in una società sempre più amministrata dall'alto, i cui esiti al più saranno sia la generale monotonia di una vita senza un vero sviluppo umano, sia la soppressione della "dimensione teologica")⁷³².

Una conclusione catastrofica, sulla cui verosimiglianza il passare degli anni da quel 1970 in cui l'intervista si svolse, non sembra affatto contraddire, semmai aggravando il complessivo quadro di quello che stava diventando compiutamente la 'società opulenta'.

D'altra parte, questo spiega la prossimità delle conclusioni dell'ultimo Horkheimer a quelle della critica di parte cattolica al medesimo svolgimento in negativo della società attuale⁷³³. Qui si

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁷³⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷³¹ *Ibidem*, l. c.

⁷³² *Ibidem*, pp. 101-103.

⁷³³ Si vedano le pertinenti osservazioni di Gibellini (R. GIBELLINI, *Editoriale*, in: HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro...*, cit., p. 18) sul fatto che nella traduzione italiana (HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969) siano stati espunti articoli che per il loro contenuto hanno diretta attinenza con la posizione religiosa di Horkheimer [in: *Atheismus* (del 1963); *Religion und Philosophie* (del 1966); *De Anima* (del 1967)]. In effetti, tale eliminazione rientra nel clima 'culturale' di vere e proprie mutilazioni, non ignote alle case editrici, ad esempio: sia quelle che in un certo momento si schierarono dapprima con le posizioni più irrazionali del fascismo e poi, subitaneamente, con il comunismo ateo e materialista;

comprende come questa diagnosi horkheimeriana abbia potuto trovare un assenso di Augusto Del Noce, quantomeno sui suoi tratti essenziali.

sia quelle di cui cadde vittima anche la memoria post-bellica delle opere di Antonio Gramsci (nella pratica dei comunisti nostrani di perpetrare una perdurante inquisizione 'socialista', della quale già Proudhon, contro Marx, denunciava l'incombenza). L'eliminazione di alcuni articoli di Horkheimer risulta rispetto all'edizione tedesca [ID., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., S. Fisher Verlag, 1967], in cui la prima parte ripropone *Eclipse of Reason* (N. Y., Oxford University Press, 1947), mentre la seconda contiene articoli di filosofia e sociologia, apparsi in Germania dopo il suo rientro dagli Stati Uniti].

Capitolo VII

Incerta, nel secondo dopo-guerra, fra 'Oriente' ed 'Occidente', la composita congerie della 'Repubblica delle lettere' cerca una 'terza via'.

Uno dei punti cardinali della riflessione di Del Noce è indubbiamente l'analisi della sequenza di convergenti processi di *decomposizione della tradizione*. Indagandone le cause, insiste particolarmente sull'influsso negativo della 'filosofia hegel-marxiana', a suo dire accentuato dall'incontro con residui positivisti e neo-illuministi, consistenti nel referente al primato della prassi, della razionalità, del progresso economico-tecnologico. Incontro reso possibile da un generico atteggiamento anti-idealistico e anti-religioso di una parte degli intellettuali. Tutti coloro, cioè, che nell' 'Occidente' del secondo dopo-guerra si trovarono (particolarmente in Francia e in Italia) senza un referente univoco. Era la lacuna ideologica apertasi sia con la crisi della prospettiva universalistica del '*diamat*' (messa in crisi dal *pactum sceleris* del 1939, ed ora sempre più dal comunismo solo sovietico), sia con il riflusso dell'ideologia marxista dalla precedente generica miscela '*marx-comtiana*' (o *marx-nietzschiana*) verso una contaminazione ideologica ancor più problematica (per le pulsioni verso formule le più varie: dalle '*marx-freudiane*', alle '*marx-marcusiane*' e alla fine – particolarmente in Italia – alle '*marx-cattoliche*').

Ma vediamo come – seguendo la riflessione di Del Noce – tutte queste differenti tendenze troverebbero una convergenza nella '*repubblica delle lettere*', anzitutto per un sostanziale '*déracinement*' dei protagonisti di questo eterogeneo mondo degli intellettuali impegnati nella ricerca di nuove formule 'neo-marxiste', peraltro di impronta indubbiamente 'borghese' (come indubbiamente borghesi furono i padri fondatori e gli epigoni del marxismo pre-postbellico)⁷³⁴. Nella crisi ideologica di quegli anni, questi intellettuali borghesi sono alla ricerca del miglior modo per rianimare il marxismo, 'inverandolo'

⁷³⁴ "È un fatto che di origine borghese sono Marx, Engels, Lenin, Trotzki, per non parlare di Lukács, figlio di un ricchissimo banchiere" (DEL NOCE, *Il Vaticano e la Russia*, cit., p. 488).

nella combinazione di idee e suggestioni maturate nell'alambiccio ideologico della loro *'repubblica delle lettere'*.

L'argomento è ripreso più volte da Del Noce, in particolare però in un articolo pubblicato il 15 ottobre 1971 su *L'Europa* (significativamente intitolato *La parola incantata: 'inveramento'*), dove si precisa – anzitutto – che si tratta di un *"termine introdotto dal Bayle ai primordi dell'illuminismo"*⁷³⁵, mentre nella versione moderna, la *'repubblica delle lettere'*, specialmente *"dopo il '45 riappare sotto varie denominazioni"*, ossia come *"fronte della cultura, organizzazione degli intellettuali, politica della cultura, ecc., senza che la sua natura sia sostanzialmente mutata"*⁷³⁶. In questo senso, ad esempio in Italia, *"la sua funzione storica può essere ormai sicuramente definita come quella di tramite dalla miscela marx-nietzschiana alla miscela marx-freudiana"*⁷³⁷.

Dall'errore *"intellettuale della repubblica delle lettere [...] deriva come conseguenza ultima la dissoluzione di un popolo"*, conclusione al cui approfondimento Del Noce dedica poi il saggio intitolato *'Repubblica della cultura' e realtà politica*, apparso il 15 novembre 1971 sulla stessa rivista *L'Europa*⁷³⁸. Qui però – solo un mese dopo il primo articolo – c'è anche il riconoscimento che, dopotutto, ormai l'egemonia assunta sia dal Partito comunista italiano, sia dalla *"nuova borghesia"* (quale *"nuova classe di potere che si è costituita nell'ultimo quarto di secolo"*) non è più concepibile come nell'immediato dopo-guerra, dal momento che nel frattempo – da un lato – è emersa una *"scissione tra il partito comunista e la contestazione giovanile"*, a cui – dall'altro lato – adesso *"si aggiunge una separazione non meno reale anche se meno visibile, tra la classe politica dirigente e le masse"*⁷³⁹.

Scavalcato dalla contestazione a sinistra, oggi il comunismo italiano, non si può più nemmeno riconoscere nel comunismo sovietico. In effetti, sin dalla seconda guerra mondiale (in particolare dopo l'attacco tedesco [l'Operazione, *Unternehmen*, Barbarossa, fra il 22 giugno-31 dicembre 1941]), le suggestioni del *'diamat'* sovietico hanno lasciato il posto ad *"una simbiosi necessaria tra comunismo e nazionalismo, per cui ogni comunismo che si attui per Rivoluzione interna è destinato a staccarsi dall'URSS, e a contrapporsi"*⁷⁴⁰.

⁷³⁵ DEL NOCE, *La parola incantata: 'inveramento'*, cit., p. 378.

⁷³⁶ *Ibidem*, l. c.

⁷³⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷³⁸ ID., *'Repubblica della cultura' e realtà politica*, in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione*, cit., pp. 381ss.

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 386.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 385.

In tale contesto ideologico, staccato dal ‘nazional-comunismo’ sovietico, se oggi il Partito comunista italiano non può guardare più ad una rivoluzione internazionale a guida sovietica, tanto meno può tentare una rivoluzione nazionale in Italia. Ripiega dunque sullo slogan di un’unità antifascista come espediente per trovare un “compromesso con la nuova borghesia, cioè con quella nuova classe di potere che si è costituita nell’ultimo quarto di secolo, e che naturalmente non ha alcuna intenzione di lasciarsi spossessare”⁷⁴¹.

Dunque, oggi – agli inizi degli anni Settanta – la situazione è del tutto cambiata. “La lotta contro il comunismo rivoluzionario e contro il fascismo è ormai lotta contro due ombre del passato”⁷⁴². E quel che può sembrare un punto di incontro fra ex-comunisti e nuova borghesia non sono certo i rimasugli ideologici su cui si agitano i “vari gruppuscoli” (che vaneggiano ad un “recupero dello spirito rivoluzionario attraverso il richiamo al marxismo originario, al leninismo, al trozkismo, oppure all’anarchismo, o all’estremismo in genere”⁷⁴³).

Ancor più sconcertante l’atteggiamento del centro, “e particolarmente in quel partito dei cattolici, che dovrebbero ispirarsi alla continuazione di quel grande messaggio di rinascita che già Leone XIII aveva lanciato”, e che invece si dimostra “invecchiato nella misura in cui ha accolto i nuovi termini che la repubblica della cultura ha proposto: progressismo-permissivismo, da una parte; reazione-repressività-fascismo”⁷⁴⁴.

Oggi infatti quel che avanza e si impone a tutti è il “permissivismo”, un fattore che minaccia “tutte le religioni, tutte le libertà e l’Italia e l’Europa e l’Occidente”⁷⁴⁵. Un permissivismo “che porta [...] a un totalitarismo, ma di quel tipo nuovo” – sottolinea Del Noce – “di cui ho altra volta delineato schematicamente i caratteri”⁷⁴⁶. Qui si riferisce ad un articolo apparso su *L’Europa*, nel marzo del 1970 (intitolato *Verso un nuovo totalitarismo*), dove identificava il nuovo totalitarismo nella fattispecie di una “nuova teologia” (basata su scientismo ed erotismo), dunque una “teologia della secolarizzazione”⁷⁴⁷. Argomento per la verità già trattato nel febbraio precedente sullo stesso periodico⁷⁴⁸.

⁷⁴¹ *Ibidem*, pp. 385-386.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 387.

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 386.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 387.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 387.

⁷⁴⁷ ID., *Verso un nuovo totalitarismo*, apparso su: *L’Europa*, VII 1970, nn. 7/8 (7 marzo), ora in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 132.

⁷⁴⁸ ID., *Che cos’è ‘la lotta contro la repressione’*, in: *Ib.*, VII, 1970, n. 6 (21 febbraio), ora in: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 131-145.

In quell'articolo, intitolato *Che cos'è 'la lotta contro la repressione'*, Del Noce si rifaceva alle teorie di Wilhelm Reich esposte in *Rivoluzione sessuale* (del 1944), dove quest'ultimo rivedeva la sua iniziale fede marxista ora segnalando la svolta repressiva nell'URSS (diventata – interpreta Del Noce – “*reazionaria in fatto di politica sessuale, mentre l'America con il suo background di rivoluzione borghese, segue una politica sessuale per lo meno progressista*”⁷⁴⁹).

Il permissivismo sessuale sarebbe dunque una componente della forza di attrazione del consenso verso la ‘*società opulenta*’, con il quale il Partito comunista non può contendere (ma anzi in qualche modo allinearsi), anche perché tale permissivismo viene condiviso dal movimento surrealista che dalla Francia influenza anche l'Italia gli ambienti intellettualisti delle locali ‘*repubbliche delle lettere*’⁷⁵⁰.

Da qui l'urgenza per questo Partito di inserirsi in qualche modo nell'irresistibile avanzata di questo ‘*permissivismo*’, facendo sua la generale richiesta di por fine a qualsiasi forma di *repressione*. In questa “*lotta 'contro la repressione'* il partito comunista non pretende alcuna “*funzione egemonica; vi partecipa limitandosi a chiedere alle altre forze una politica generale di sinistra progressiva, in cui sia fatto posto alla collaborazione con i comunisti*”⁷⁵¹. In questa sua tattica il Partito parla solo di “*obiettivi parziali*” e non solo rinvia a tempo indeterminato “*la sua azione di regime direttamente comunista*”, ma accentua in generale “*la figura del 'volto umano' e perciò evita di regolarsi sul discorso sullo stalinismo o sul neo-stalinismo*”⁷⁵².

Il fulcro ideologico di questa graduale attrazione di intellettuali di diversa provenienza nella ‘*repubblica delle lettere*’ (o ‘*repubblica della cultura*’), è il *permissivismo*, che va inquadrato – sottolinea Del Noce nel 1972 – nel suo sottofondo culturale, il quale consiste nella *quintessenza della negazione radicale della tradizione*, surrettiziamente argomentata nei termini di una “*tesi del processo unitario di sviluppo*” e questo inteso come superamento (in senso ‘*hegelo-marxiano*’) di tutta la *tradizione vetero-neotestamentaria*⁷⁵³. Contro questa negazione

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁷⁵⁰ “*La rivoluzione teorizzata da Reich (o anche dai surrealisti, che si incontrano, senza reciproca influenza nell'idea che la vera rivoluzione deve cominciare dall'eversione dei costumi)*” quindi è “*più radicale della rivoluzione comunista*”, per cui essi “*hanno diritto di parlare del tradimento della rivoluzione, dell'involutione, del ritorno alle 'pratiche repressive' che si sarebbero operate sotto Stalin*” (*ib.*, p. 126).

⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 124.

⁷⁵² *Ibidem*, pp. 124-125.

⁷⁵³ *ID.*, *Tradizione e rivoluzione*, in: PLURES, *Tradizione e rivoluzione. Atti del XXVII Congresso del Centro studi filosofici*. Brescia, Morcelliana, 1973, p. 46.

deve dunque orientarsi la riaffermazione della “*filosofia del primato dell’essere*”⁷⁵⁴, tanto più urgente oggi, appunto nella prospettiva di un corto-circuito in atto nella concezione della *Rivoluzione marxista* che ormai si dispone in funzione ‘ausiliaria’ della vera e propria *Rivoluzione culturale* (intesa come *categoria unica*, solo cioè come la radicale negazione del passato, cioè negazione della permanenza dell’*essere*, in nome del *primato del divenire*) della quale è protagonista la suddetta ‘*repubblica delle lettere*’ (o sedicente ‘*repubblica della cultura*’).

Un corto-circuito nella *Rivoluzione marxista* che avviene per l’evidente decomporre dell’ideologia comunista, appunto adattandosi all’approdo alla “*società opulenta o tecnologica o come altrimenti la si voglia chiamare*”⁷⁵⁵. Si tratta del corto-circuito ideologico del marxismo quasi inavvertito a motivo del fatto che in quell’ideologia era già prima dominante l’idea del primato tecnologico (che ora si coniuga nella società tecnologico-edonistico-consumista, nello scadimento del marxismo stesso in un’esperienza comunque “*misurata completamente dalle categorie della ‘merce’ e del ‘consumo’, ossia da quel predominio dell’economico che Marx nel passaggio al regno della libertà intendeva eliminare*”)⁷⁵⁶.

D’altro canto, – sul piano di una valutazione meramente formale (senza entrare cioè nel merito delle sue o altrui convinzioni religiose) – il costante referente di Del Noce alla contrapposizione (a sua volta radicale) appunto fra la *Tradizione vetero-neotestamentaria* e la ‘*repubblica delle lettere*’ (sedicente ‘*repubblica della cultura*’) manifesta una qualche problematicità argomentativa. Pienamente convincente è dove egli evidenzia il ruolo degli intellettuali sia nell’attuale decomposizione del marxismo, sia nella negazione radicale della tradizione religiosa⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 50. “*Se consideriamo infatti il materialismo storico per sé, arriviamo a una forma di relativismo assoluto (per designare il quale è utile il termine di ‘relazionismo’), che è proprio l’inverso del pensiero rivoluzionario; e che è la negazione più assoluta e radicale della tradizione (intesa come ‘consegna’ di verità metastoriche) [...] entro la società borghese*” (*Ib.*, l. c.).

⁷⁵⁷ In tutta la società occidentale del secondo dopo-guerra, gli intellettuali (‘ex-organici’ del neo-illuminismo e dell’ex-comunismo) sono gli avversari irconciliabili di questa *Tradizione* proprio perché vi riconoscono un modello avverso al loro individualismo, ossia un richiamo (ben superiore al loro insociale egoismo) ad antiche e nuove forme di *aggregazione sociale* e di *comune partecipazione* al livello di esistenza individuale e collettiva.

Invece meno comprensibile è l'argomentazione di Del Noce dove trascorre in un'analisi molto involuta, come si verifica quando – in tempi e modi diversi – egli passa dal suo legittimo richiamo ai *valori* coincidenti con la *tradizione vetero-neotestamentaria* al tentativo di renderli compatibili con differenti contesti di una medesima contrapposizione alle posizioni ideologiche della *'repubblica delle lettere'* - *'repubblica della cultura'* nel presente momento storico.

Riguardo al possibile nesso con altre tradizioni culturali, Del Noce – in una prima accezione (presumibilmente elaborata nel 1964) – parla di questa *tradizione vetero-neotestamentaria* come *legame essenziale*, come un vero e proprio *nesso identitario tra Occidente [ellenico-romano] e Oriente [ebraico-] cristiano*⁷⁵⁸. Ma in una seconda accezione (questa certamente del 1970), invece sostituisce al *nesso identitario* un rapporto di netta distinzione, di chiara contrapposizione fra quell'Occidente e quell'Oriente. Dichiaro infatti che, mentre per secoli il primato culturale spettava all'Europa⁷⁵⁹, ora questo primato spetta all'Oriente. Qui, tuttavia, non intende l'Oriente ebraico-cristiano, ma ora l'Oriente-Russia, riconoscendovi la sopravvivenza – malgrado il Regime totalitario – di quella fedeltà alla *Tradizione cristiana* che fa della Russia la *'Terza Roma'*⁷⁶⁰. Una Russia *"rimasta ancora sostanzialmente indenne da quel processo di autodissoluzione che travaglia, senza eccezione i paesi europei, e, sia pure in diversa forma, gli stessi Stati Uniti"*⁷⁶¹. Un Oriente-Russia più reli-

⁷⁵⁸ Del Noce osserva che *"l'idea di partecipazione segna pure il nesso tra pensiero greco e pensiero cristiano"*, per cui una certa leggerezza denota quanti sostengono che sia del tutto *"contingente l'adozione cristiana delle forme del pensiero greco [...]"* (ID., *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1963, p. 550n).

⁷⁵⁹ *"Non c'è che da consultare al riguardo, servendosi dell'ottimo indice degli argomenti, un'opera che gli amici dell'idea di Europa dovrebbero far ristampare al più presto, e usare come testo obbligatorio per la sua storia: Carlo CURCIO, Europa. Storia di un'idea, Firenze, Vallecchi, 1958"* (ID., *Il Vaticano e la Russia*, cit., p. 480n).

⁷⁶⁰ *"Resta fuori discussione il fatto che la Russia rappresenta la difesa di quanto ancora resta nel campo politico della mentalità sacrale. Questa difesa può limitarsi al campo politico? O invece bisogna cercare qui le ragioni del rifiorire, attestato da tanti osservatori, della religiosità in Russia, del fatto che la Chiesa ortodossa sia stata la meno (o per nulla affatto) incrinata dal nuovo modernismo; che teologia della secolarizzazione e della morte di Dio non vi abbiano avuto eco; che le facoltà di teologia russe sono le più tradizionali, e per quel che si sente dire, anche le più rigorose nel loro insegnamento"* (ID., *La morte del sacro* [in: *L'Europa*, IV, 1970, nn. 22/23, pp. 29-45], ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione...*, cit., pp. 234-235)

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 235. Analoga valutazione del primato spirituale della *Tradizione spirituale russa* (nell'epoca pre-sovietica), rispetto all'Europa *'pragmatica'*, possiamo ritrovarlo anche nella seguente considerazione. *"Epicentro della crisi dell'autorità è l'Occidente. Occorre distinguere le idee, diversissime, di Europa e di Occidente. Con la prima si allude alla*

gioso dell'Oriente vetero-neotestamentario e nettamente superiore all'Occidente-America?

Sull'inferiorità di quest'ultimo, Del Noce non ha dubbi, dice che nell'ultimo quarto di questo secolo l'America ha recepito la negativa influenza di intellettuali europei [Marcuse?], tanto che laggiù ora *"anche nella cultura media la tradizionale mentalità puritana ha subito una scossa decisiva"*, per avere creduto di *"rinnovarsi adottando i modi della civiltà del benessere"*⁷⁶².

Nel 1973 Del Noce torna a parlare dell'Oriente-Russia, anche qui ripete che è il luogo d'elezione della *'Terza Roma'*, ma ora lo vede minacciato di estinzione, a causa del prevalere dell'ideologia (*"ossia come difesa di interessi particolari"*) comunista che – da Marx a Lenin – si è rivelata come il *"punto d'arrivo, del razionalismo, visto come negazione del trascendente e del soprannaturale"*⁷⁶³.

Oltre a queste contraddizioni argomentative, comunque in questo stesso articolo va rilevato che il nesso Oriente-Occidente è poi considerato esplicitamente *sub specie* del caso italiano nel secondo dopo-guerra. Vi distingue due fasi. Nella prima, dal 1945 al 1960, venuta meno l'alleanza bellica fra Usa e Urss, in Italia avviene una frantumazione ideologica⁷⁶⁴, alla quale si intese tuttavia reagire in nome di una concezione plurale (e non antagonistico-duale) identificata nel possibile incontro fra la *Tradizione cattolica* e la *Tradizione liberale*. Qui Del Noce chiama in causa una potenziale dialettica dei *distinti*, ossia i valori religiosi e valori morali laici. In questo nesso indica l'unica opposizione valida al marxismo rivoluzionario quale Lenin l'intendeva (cioè come coincidenza fra filosofia e l'ideologia del partito rivoluzionario). Nell'Italia post-bellica l'unica prospettiva di difesa poteva essere dunque la *"filosofia dei distinti"* di Croce (la quale *"si costruisce proprio sulla critica del pensiero rivoluzionario"*)⁷⁶⁵,

continuità di un processo di civiltà che muove a partire dall'Oriente. Quando parliamo di Occidente e di Oriente, intendiamo invece esprimere un'opposizione, quella dello spirito attivistico, pragmatico, ecc. allo spirito contemplativo"(ID., *Autorità* [1993], cit., p. 535).

⁷⁶² Un benessere inteso come *"unico fine politico-sociale"*, per cui in definitiva ognuno è libero *"di credere che questo benessere continui o si accresca in un oltremondo [...]"*, che – ammesso si realizzi – in realtà *"porterebbe alla fine di ogni fede o speranza nell'al di là"*(Ib., l. c.).

⁷⁶³ ID., *Il Vaticano e la Russia*, cit., p. 490n.

⁷⁶⁴ "[...] *Nella prospettiva del Comitato di Liberazione Nazionale come 'unità ideale'*", quale, cioè, *"gli azionisti, i comunisti, i cattolici di sinistra lo vedevano allora, [(] e continuano in mutata forma a vederlo oggi) sino alla ribellione di Ungheria e alla sconfitta che vi incontrò l'anticomunismo"*(Ib., p. 474).

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 487.

intesa come possibile mediazione fra le posizioni di De Gasperi e di Einaudi⁷⁶⁶.

Nella seconda fase subentrano purtroppo due fattori che vanificano questo possibile nesso: la crisi interna alla stessa Chiesa cattolica⁷⁶⁷, e la contestazione, che dall'Occidente americano influenza l'Europa. In particolare influenza la borghesia italiana (o meglio, gli intellettuali, sia quelli *ex-organici* del comunismo '*diamat*', sia i socialisti) alla ricerca di una *terza via*, che assunse "un suono simbolico come se designasse '*razionale*', '*moderno*', '*esprimente il livello superiore della cultura*'"⁷⁶⁸. Una *terza via* variamente designata "come '*laicista*', '*neoilluminista*', '*liberalsocialista*', '*radicale*, ecc.'"⁷⁶⁹.

Quanto qui va rilevato in questo relevantissimo scritto del 1973 è (oltre ad una velata critica al concetto bobbiano di *Terza via*) un'inequivocabile equiparazione dei *valori cristiani* [cattolici] con talune posizioni ideali moderne, sia il *liberalismo*, sia il *socialismo*, considerandoli potenziali alleati in difesa della *Tradizione vetero-neotestamentaria* sia contro un reazionario integralismo cattolico⁷⁷⁰ che contro le posizioni di una rammodernata '*repubblica delle lettere*'.

Implicito è anche il superamento di quella sua reiterata, pregiudiziale identificazione della borghesia come '*categoria unica*' della negazione della tradizione e della socialità. Qui, infatti, Del Noce distingue la "*vecchia borghesia*" – che "*cercava un collegamento con la classe dirigente tradizionale (si pensi, storicamente, al periodo delle monarchie costituzionali)*" – da quella nuova, che invece "*si emancipa completamente, nella cultura come nel costume, da questa custodia della*

⁷⁶⁶ "Ora, l'idea di salvezza cristiana dei valori moderni era il tema di fondo del centrismo degasperiano; non affatto posizione di semplice politica empirica, come leggermente fu detto, ma invece improntata a una profonda veduta ideale [...]. Vi solidarizzavano, in sostanza, così Croce come Einaudi" (Ib., p. 476).

⁷⁶⁷ "Occorre qui parlar chiaro: da che cosa dipende il continuo declino [...], nei paesi cattolici, del sentimento religioso? Dall'impressione che la Chiesa Cattolica non riesce più a 'parlare al mondo'; che alla parola abbia sostituito 'l'ascolto'; che voglia conformarsi, allo scopo di sopravvivere, al 'divenire' del mondo; [...] che intenda attraverso ricerche psicologiche o sociologiche (quando mai i Santi le hanno fatte?) trovare il modo di 'piacere', o quanto meno, di venir 'tollerata'" (Ib., p. 494).

⁷⁶⁸ Ibidem, p. 475.

⁷⁶⁹ Ibidem, l. c.

⁷⁷⁰ Una *terza via* il cui raggio d'azione era tuttavia "strettamente limitato ad ambienti culturali; obiettivo delle posizioni laiche non comuniste" che era quello di "criticare il passaggio da un cattolicesimo politico che, nell'affermarsi, pur intendeva salvare i valori positivi della civiltà moderna" (Ib., l. c.). Un cattolicesimo che voleva salvare "il momento positivo del liberalismo come del socialismo" da un integralismo cattolico "che intendesse negare in blocco il mondo moderno" (Ib., l. c.)

tradizione", e nel contempo si dimostra tanto "tollerante e benigna" nei confronti della contestazione⁷⁷¹.

Il quesito è se rientrassero secondo lui in questa *borghesia negativa* anche i giovani 'cattolico-comunisti' (o 'comunisti cattolici') che furono protagonisti del tentativo di 'compromesso storico' con il Partito comunista italiano.

Sulle pagine de *Il Sabato*, nell'articolo intitolato *Soffocare tra le verità impazzite* (apparso nell'autunno del 1987)⁷⁷², nel ripercorrere la storia dell'ultimo quarantennio, Del Noce precisa, forse meglio che altrove, che quei giovani 'cattolici comunisti' del dopoguerra rinunciarono a seguire la "linea tradizionale di filosofia della storia dei cattolici"⁷⁷³ e quindi furono come costretti "ad abbracciare" quella linea di pensiero che "accomuna così gli illuministi come i comunisti", ossia ad accettare la schematizzazione che riduceva la storia moderna ad una dialettica fra due opposti, alla "lotta dei secoli dell'età moderna nei termini di progresso e di reazione"⁷⁷⁴.

Secondo questa prospettiva, Del Noce sostiene che la generazione dei giovani *comunisti cattolici* subiva l'influsso di una visione manichea, gnostica, quella che li condusse ad aderire alla dialettica antagonistica, alla contrapposizione duale, netta, in una radicale cesura nei confronti di chi non accettasse i contenuti della cultura progressista (marchiato con il titolo di infamia del reazionario o, peggio, del fascista)⁷⁷⁵.

Ora Del Noce lascia da parte l'imputazione di questo schema antagonistico alla '*repubblica delle lettere*'-'*repubblica della cultura*', indicandovi invece il principale responsabile nel *Partito d'Azione*, la cui ideologia avrebbe dominato con virulenza particolare il pensiero laico del dopoguerra⁷⁷⁶. Ma l'ideologia azionista traeva origine più da lontano, nasceva dall'interventismo democratico-rivoluzionario

⁷⁷¹ *Ibidem*, pp. 483-484.

⁷⁷² ID., *Soffocare tra le verità impazzite*, in: *Il Sabato*, X (1987), n. 38 (19 settembre), ora in: ID., *Cristianità e laicità...*, cit., pp. 137ss.

⁷⁷³ Secondo la quale "le varie forme di secolarizzazione e di immanentismo", concretamente applicate ("portate nella pratica"), conducono, "indipendentemente da quelle che potevano, e possono essere le intenzioni originarie dei loro autori, ad un processo che avrebbe portato alla catastrofe ed alla dissoluzione" (*Ib.*, p. 138).

⁷⁷⁴ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷⁵ "Ora, proprio questo è accaduto nel quarantennio: la parte politica prevalente dei cattolici ha adottato quello che era lo schema storico obbligato del pensiero laico" (*Ib.*, l. c.)

⁷⁷⁶ "Quello schema era stato avanzato con virulenza particolare dalla forma iniziale del nuovo laicismo italiano nel Partito d'Azione" (*Ib.*, l. c.).

della prima Guerra mondiale, per il quale si trattava di porre fine ai resti del medioevo, nella fattispecie del *Sacro Romano Impero della Nazione germanica* e della Chiesa⁷⁷⁷.

A tale interventismo rivoluzionario in origine aveva partecipato anche Mussolini, il quale però *“successivamente venne a compromesso con le forze tradizionali”*, mentre altri socialisti (di vario orientamento, liberale, repubblicano, democratico) nel corso della seconda Guerra mondiale formeranno il *Partito d’Azione* (restando fedeli agli ideali della *“parte dell’interventismo rivoluzionario che era contraria a questo compromesso”* con il Regime)⁷⁷⁸. Da qui risulterà poi *“la radicalità del suo antifascismo”*, tratto peculiare del *Partito d’Azione*⁷⁷⁹.

Ma è soprattutto da parte *“dei giovani cattolici”* degli ultimi anni Quaranta e dei primi Cinquanta che si avvertì l’influsso di questo radicalismo, per cui – *“in ragione dell’antifascismo nello spirito resistenziale”* – si venne delineando la loro l’accettazione *“dello schema interpretativo azionista”*⁷⁸⁰. Si sarebbe trattato di un vero capovolgimento culturale ed ideologico rispetto alle posizioni degli *“uomini di Chiesa”* che nel corso del Regime *“avevano pensato alla funzione provvidenziale che il fascismo avrebbe svolto”*⁷⁸¹. E proprio i giovani che uscirono *“dall’Università cattolica, negli anni della guerra ed in quelli immediatamente successivi, rovesciarono questo schema”*, e quindi *“ritrovarono e fecero loro per gli anni seguenti lo schema azionista”*⁷⁸². °

E come si dovrebbe interpretare – si chiede retoricamente Del Noce (sapendo già la risposta che si darà) – questo schema azionista, nel contempo *“restando cattolici?”*⁷⁸³. E si risponde che, *“essendo positivamente laici i cattolici potevano pensare”* sia di *“prevalere sui laici liberali e laici comunisti”*, sia di avere nel contempo *“recuperato le*

⁷⁷⁷ *“Sulla natura di questo partito, dobbiamo intenderci. Le sue origini risalgono all’interventismo rivoluzionario, secondo cui la Prima guerra mondiale trovava la sua motivazione ideale nella eliminazione delle ultime tracce del medioevo abbattendo quel che restava del Sacro romano impero, ed emarginando la Chiesa cattolica, così da stabilire le condizioni della sua scomparsa”*(Ib., l. c.)

⁷⁷⁸ *Ibidem*, l. c.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 139. Ossia la convinzione di una funzione provvidenziale del Fascismo, diretta a *“combattere”* – per quanto sulla base di *“una causa nazionale che, presa a sé, non era specificamente religiosa”* – fino alla *“distruzione dei tradizionali nemici moderni della Chiesa cattolica, il liberalismo ed il socialismo, così da preparare le condizioni per una restaurazione cattolica”*(Ib., l. c.).

⁷⁸² *Ibidem*, l. c.

⁷⁸³ *Ibidem*, l. c.

'verità impazzite' del liberalismo e del socialismo"⁷⁸⁴. Il teorico di "tutto ciò veniva cercato in Maritain", anche se lui, però negli anni Sessanta, alla fine comprese che il mondo "che si era organizzato dopo la seconda guerra mondiale aveva smentito le sue speranze"⁷⁸⁵.

Sull'identificazione nel Partito d'Azione quale forza decisiva nel secondo dopoguerra nell'operare la cesura con i valori tradizionali, Del Noce ritornò pochi mesi dopo, nel maggio del 1988, con l'articolo intitolato *Storia del cattolico borghese*⁷⁸⁶. Nuova categoria questa, chiamata in campo nella correttezza del disfacimento della tradizione, sul banco degli imputati su cui Del Noce ha volta a volta collocato, nella sua sequenza speculativa: dapprima il tipo, generico, del *nuovo borghese* (ateo, egoista, edonista, insociale e tendente al dominio); poi il tipo del *cattolico comunista* (credente ma deviato da un frainteso marxismo); ed ora – in questi scritti del 1987-88 – il *borghese azionista* (ateo, avverso al marxismo, convinto però della bontà della democrazia, favorevole al decentramento, federalista).

In un articolo pubblicato su *Il Sabato* (il 27 giugno 1989), pochi mesi prima della sua morte (avvenuta, come si è visto, il 30 dicembre)⁷⁸⁷, Del Noce ritorna sulle accuse rivolte alla '*Repubblica delle lettere*', qualificandola come copia conforme di quella settecentesca, e come questa anche quella attuale si impone come una società "potenzialmente al di sopra dello Stato", anzi contro "uno Stato legale ufficialmente cattolico"⁷⁸⁸. Questa società è ora come allora "oscillante tra il deismo e il completo ateismo, sempre anticattolica e sempre libertina", anche ora come allora titolare della "censura reale", effettiva, diversa da quella ufficiale, del tutto inincisiva⁷⁸⁹ (ma che potrebbe invece impedire "la circolazione delle pubblicazioni che suonassero critica per le opere offensive della religione")⁷⁹⁰.

La differenza fra quella settecentesca e questa attuale è che quella di allora [del 1789] "si fece poi Repubblica politica attraverso la Rivoluzione", ma incontrò un ostacolo che oggi non ci sarebbe più, ossia il "virtuista Robespierre"⁷⁹¹. Per il resto, il ruolo attuale della nuova

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷⁸⁶ ID., *Storia del cattolico borghese*, in: *Il Sabato*, XI, n. 19, 7 maggio, ora in: *Ib.*, pp. 155ss.

⁷⁸⁷ ID., *I Lumi sull'Italia*, in: *Il Sabato*, XII, n. 24, 17 giugno 1989, pp. 39-41, ora in: ID., *Cristianità e laicità...*, cit., pp. 299-303.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 300.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹¹ *Ibidem*, l. c.

Repubblica delle lettere si svolge come quello di allora, ossia come diffusione della “cultura prevalente nei salotti”, ponendosi con determinazione come una delle “due interpretazioni che hanno dominato” in Italia per quarant’anni, nella fattispecie di un’azione politica laica finalizzata alla “modernizzazione” in opposizione all’interpretazione “marxistico-rivoluzionaria”⁷⁹².

A fronte di questa contrapposizione, il “partito dei cattolici” si è occupato sino ad oggi “soltanto della difesa della democrazia” [quale che fosse, comunque la si intendesse], piuttosto che dedicarsi “alla politica della cultura e del costume”, un ambito in cui l’interesse dei cattolici è stato, “per usare una frase benevola, scarso”⁷⁹³. Era inevitabile che si affermasse il partito della modernizzazione, che peraltro, sul momento, non poteva fare a meno del sostegno dei cattolici stessi, non potendo “accordarsi col totalitarismo comunista”⁷⁹⁴.

Tuttavia, – a seguito dell’irreversibile perdita della “fede nella rivoluzione universale, dell’idea della nuova religione [il marxismo]” che avrebbe dovuto “ammazzare il cristianesimo, secondo la frase del giovane Gramsci” – il comunismo sovietico, e italiano, si sono dimostrati disponibili a democratizzarsi. Almeno formalmente, cioè dando a vedere di abbracciare la “democrazia liberale”⁷⁹⁵ e – soprattutto – di essere disponibili ad “allearsi con i nuovi potentati economici, accordo che sembrava certamente favorito dalla politica gorbaceviana”⁷⁹⁶.

Come si vede, nemmeno Del Noce poteva allora prevedere che di lì a pochi mesi sarebbe avvenuta la caduta del Muro di Berlino (il 9 novembre), per cui egli vedeva ancora il pericolo imminente di una nuova Europa sorta dall’alleanza “del comunismo e del mercato”, intesa cioè a cancellare, “in ragione della sua novità, le tradizioni” che potevano esserle di ostacolo, “la cattolica anzitutto, e poi le tradizioni nazionali”⁷⁹⁷. E su questo punto “Urss e nuovi feudi possono andare d’accordo”⁷⁹⁸.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 302.

⁷⁹³ *Ibidem*, p. 303.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 301.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 302.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, l. c.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, l. c.

Parte quarta

Rivoluzione come univoca negazione radicale
del passato in vista di un ordine integralmente
nuovo, oppure come complesso fenomeno
di continuità storica?

Capitolo VIII

La complessa tipologia storica della 'rivoluzione' è irriducibile a 'categoria unica' del Male assoluto

Sarebbe un errore considerare nella teoria di Del Noce un giudizio totalmente negativo del fenomeno rivoluzionario, e tanto più se si ricercasse questa svalutazione nei suoi primi scritti sugli avvenimenti europei fra il 1789-99. Vero è che sulla complessità delle implicazioni istituzionali del fenomeno egli non dimostra lo stesso approfondimento di un Bonald, troppo da lui frettolosamente liquidato come reazionario⁷⁹⁹.

Nondimeno, non si può affatto dire che Del Noce non avesse del tutto visto in quegli eventi (succedutisi con ritmo febbrile ed incessante nello scorcio del XVIII secolo) l'intreccio di almeno due diversi processi.

Da un lato – nella *Rivoluzione* gli appariva la presenza di almeno un carattere tradizionale (nel senso di una '*ripetizione dei primi principi*', di un recupero dei caratteri salienti di quello che è stato definito come lo *ius publicum europaeum*)⁸⁰⁰. Dall'altro lato, la *Rivoluzione* si poteva configurare come tendenza alla *cesura radicale* con il passato, quindi come '*categoria unica*' della negazione di ogni tradizione. Aspetti entrambi reperibili nelle argomentazioni da parte di Del Noce riguardo a queste due interpretazioni alternative del fenomeno rivoluzionario. Sussistono però dubbi sul momento dal

⁷⁹⁹ Su questo tema rinvio a: P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*. Presentazione di Mario D'Addio. Firenze, Olschki, 1990.

⁸⁰⁰ Un '*comune diritto pubblico europeo*' come risultato della continuità, fra medioevo ed epoca moderna, di uno stesso progetto di società complessa, pluricetuale e multifunzionale. Una '*società civile*' [SC], una '*società di corpi*' [SDC] gerarchicamente ordinata (peraltro sulla base di verifiche e di un'osmosi capacitario-meritocratica). Una SC dunque in grado, sia pure attraverso il drammatico superamento di cesure e retrogradazioni, di assicurare una valida interazione con una '*società politica*' [SP] (più tardi, rispetto alle origini, lo Stato) ed una '*società religiosa*' [SR] (ossia la Chiesa). Nozioni per cui, oltre ai precedenti accenni, si rinvia, in particolare, al cap. VI (intitolato: *Dalle assemblee di Stati all'assoluto primato dell'Assemblée nationale*), in: P. PASTORI, *Settecento europeo e riforme. Fra tradizioni rappresentative e rivoluzioni*. Prefazione di M. D'Addio. Firenze, Polistampa, 1996, pp. 275 e ss.

quale egli abbia optato per una definizione o per l'altra. Dapprima, agli inizi degli anni Sessanta, in particolare negli scritti del 1961 (*Riflessioni sull'opzione ateistica* e *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero di Gioberti*), Del Noce dimostra – come vedremo – di aderire alla visione complessa del fenomeno. Ma nel 1964 (con *Il concetto di ateismo*), riepilogando quanto trattato nel 1961, egli non riporta esattamente la formula complessa con cui aveva espresso la sua iniziale valutazione della *Rivoluzione*, allora tutt'altro che ridotta a 'categoria unica'. Nel 1964 afferma infatti di avere nel 1961 "trattato dell'idea di *Rivoluzione*, come categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico al cui termine troviamo la radicalizzazione massima dell'ateismo unita a un materialismo che non si riduce affatto a genere, o a sviluppo, del materialismo naturalistico"⁸⁰¹.

In realtà, questa interpretazione della *Rivoluzione* come 'categoria unica' egli giunge solo ora, nel 1964, in coincidenza con l'inizio della sua polemica con la prospettiva rivoluzionaria comunista. Posizione cui rimane aderente sino al 1972.

Consideriamo invece la diversa valutazione che nel 1961 aveva dato della complessa tipologia rivoluzionaria. In *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero di Gioberti*, Del Noce definiva lo stesso *Risorgimento* come una *Rivoluzione* nel senso del ritorno alla 'tradizione italiana'⁸⁰². Sarebbe dunque il *Risorgimento* la ripresa di questa continuità ideale, per quanto innescato dalla *Rivoluzione francese*⁸⁰³? Si trattava forse di un'iniziale apertura alla comprensione della complessità di questo fenomeno epocale? E forse, persino, di una intuizione del nesso fra di essa è la *Tradizione*? Basterebbe perciò scorgervi sin da allora un'interpretazione del *Risorgimento* come '*Rivoluzione*' nel senso vichiano-machiavelliano, di una *Rivoluzione come ritorno*, come una riscoperta, una *Rivoluzione come recupero-riattuazione dei 'primi principi*'?

Sotto una certa angolazione analitica non è proprio del tutto così nemmeno in questo inizio degli anni Sessanta. Infatti, se, per un

⁸⁰¹ DEL NOCE, *Il concetto di ateismo* (1964), in: ID., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 79.

⁸⁰² "Per il *Risorgimento* ci troviamo in una condizione del tutto diversa. Abbiamo una molteplicità di visioni della storia tra loro opposte [...] Non è affatto evidente [...] che il *Risorgimento* debba pensarsi come adeguazione italiana a una rivoluzione esistente nel mondo, o come inizio italiano di una rivoluzione mondiale, oppure come moto che debba essere collegato con la restaurazione" (ID., *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero di Gioberti*, in: *Humanitas*, XVI, 1961, n. 1, p. 16).

⁸⁰³ "Nel senso che la *Rivoluzione* è stata puramente l'occasione perché la cultura italiana esprimesse, reattivamente, delle virtualità già presenti nella sua tradizione" (Ib., l. c.).

verso, qui sicuramente Del Noce scorge nel *Risorgimento* già un'accezione di *Rivoluzione come ritorno ad un inizio*, ossia la ripresa di uno *sviluppo* (in forme nuove) della *Tradizione* (italiana) di un ordine antico, tuttavia subito dopo, in quelle stesse pagine, si contraddice dove dichiara il movimento risorgimentale come tendente a un 'ordine nuovo', radicalmente avverso a quello antico e quindi alla sua 'resurrezione'⁸⁰⁴.

Un segno di ambiguità, o dell'incertezza nel trovare un'esatta definizione del fenomeno? Non sembrerebbe, dove Del Noce in modo inequivoco distingue nel *Risorgimento* la contestualità di molteplici processi, che impediscono di caratterizzarlo in maniera univoca, e in maniera diversa: sia da una giacobina '*Rivoluzione ateistica*'⁸⁰⁵; sia da una '*Rivoluzione totale*' (quale risulta nella post-rivoluzionaria elucubrazione filosofica hegel-marxiana)⁸⁰⁶; sia da una '*Rivoluzione ateistica*' (quella sviluppatasi nell'ambito della laicizzazione voluta dal liberalismo di Cavour e poi di Giolitti, nel processo di unificazione degli antichi Stati regionali nello Stato nazionale del Regno sabauda); sia dalla tesi che considera il *Risorgimento* come un fenomeno non dissociabile "*da una generale Restaurazione cattolica o comunque destinato a declinare quando non connesso con questa*"⁸⁰⁷.

Nella complessità della questione affrontata, semmai Del Noce finisce per attribuire particolare cura a confutare quest'ultima tesi (appunto del *Risorgimento* come un fenomeno non dissociabile da una '*generale Restaurazione cattolica*', destinato a declinare quando '*non connesso con questa*'). Qui c'è anzitutto la constatazione che nella *Restaurazione cattolica* solo in parte si può vedere l'adeguamento (in funzione semplicemente ausiliaria) alla reazione assolutista contro

⁸⁰⁴ Dove per reazione – avverte lui stesso – si intenda la "*difesa di uno stato di fatto esistente che viene identificato con l'Ordine con l'O maiuscola*", e il *Risorgimento* come creazione di "*qualcosa di nuovo, di totalmente irreducibile allo stato di fatto precedente*" (*Ib.*, p. 17).

⁸⁰⁵ Laddove dice che "*la posizione rivoluzionaria significa la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo dal male e dal peccato*", ciò che implicherebbe "*l'idea della creazione di un nuovo uomo attraverso la trasformazione delle sue condizioni materiali*" (*Ib.*, p. 21).

⁸⁰⁶ Nell'hegelismo – osserva qui comunque Del Noce – l'illuminismo "*viene inteso come filosofia antiteologica della rivoluzione, in quanto affermazione di una ragione attiva, capace di trasformare il mondo; coincidenza in cui l'hegelismo, liberato dai suoi aspetti teologici, coincidenti con quelli idealistici e platonici, libererebbe a sua volta l'Illuminismo dal giusnaturalismo, rendendo così possibile l'idea di una rivoluzione totale*" (*Ib.*, p. 22).

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 24.

la Rivoluzione francese⁸⁰⁸. In realtà, è soprattutto contro le novità filosofiche ed ideologiche del XVIII che sostanzialmente la *Restaurazione cattolica* svolge una sua *reazione totale* contro le idee illuministe (non limitandosi cioè ad una giusta critica del sensismo e del materialismo, né della pretesa giansenista di un ritorno al cristianesimo primitivo, matrice prima dell'attuale modernismo).

La *Restaurazione cattolica* non ha affatto inteso di aprirsi ai valori nuovi emersi coll'illuminismo, né accogliere le istanze di un postulato ritorno al rigore morale scorto dal giansenismo in un cristianesimo originario. Nella sua sostanziale reazione all'illuminismo, la *Restaurazione cattolica* ha dimostrato di non aver tratto alcun insegnamento dalle nuove idee illuministe per riuscire ad 'attualizzarsi' in una prospettiva futura, né d'altro canto a recuperare dal passato un modello di rigore e di disciplina morale⁸⁰⁹.

A testimoniare una sua concezione complessa di questi fenomeni (della *Rivoluzione*, della *Restaurazione* e del *Risorgimento*) c'è poi l'altro dei due che poc'anzi ricordati saggi del 1961. È qui, in *Riflessioni sull'opzione ateistica*, che Del Noce esamina compiutamente il significato della *Rivoluzione* in senso lato, come *genus* complesso (e non come 'categoria unica'). Qui, rifacendosi anche alla storia del termine stesso di *Rivoluzione* (quantunque, non molto stranamente, tenuto conto dei diaframmi ideologico-disciplinari, non facendo alcun cenno al saggio di Carlo Curcio, del 1930)⁸¹⁰ indubbiamente

⁸⁰⁸ Intanto, – come lui stesso qui precisa – si dovrebbe distinguere una *restaurazione ideale* da quella *restaurazione politica* concretamente operata al tempo della Santa Alleanza (nella reazione neo-assolutistica metternichiana). Si dovrebbe dunque lasciare storiograficamente da parte l'argomento di una *restaurazione ideale* (mai realizzata), e considerare che l'effettiva restaurazione voluta appunto dalla Santa Alleanza, si proponeva "il ritorno al '700 senza la rivoluzione francese", ed a tale scopo utilizzava "il cattolicesimo come forza che può rendere possibile questo ritorno" (*Ib.*, p. 27).

⁸⁰⁹ Pertanto, questa *Restaurazione cattolica* si è limitata a confutare solo gli aspetti immediati dell'offensiva materialistica e sensistica dispiegatasi fra XVII-XVIII secolo. Finalità polemica, contingente, parziale, irrisolvibile. Un *Restaurazione cattolica* che alla fine risultò sì una resistenza agli effetti differiti della Rivoluzione, ma come mera conservazione dei residui dell'immediato passato assolutista, e non creazione di alcunché di nuovo. "[...] Abbiamo detto come questa restaurazione cattolica non debba essere intesa come tentativo di conciliazione tra cattolicesimo e valori positivi nuovi emersi coll'illuminismo, né come aspirazione al ritorno ad un cristianesimo originario (e in ciò si differenzia dal giansenismo che è appunto caratterizzato dall'arcaismo); ma come intesa a eliminare dal pensiero della restaurazione le tracce della filosofia materialistica e sensistica e come diretta a creare qualcosa di nuovo [...]; ma si tratta di creazione in quanto conservazione, cioè di un'esplicazione di virtualità del pensiero cattolico in relazione a nuovi avversari" (*Ib.*, p. 29).

⁸¹⁰ Si veda: C. CURCIO, *L'ostetrica del diritto. Note per la storia del concetto di rivoluzione*,

te Del Noce segna un punto di arrivo nella sua riflessione filosofico-giuridica e storico-politologica del concetto non univoco di *Rivoluzione*.

Qui Del Noce considera in un primo e più antico significato la *Rivoluzione* come “*sinonimo di rivolta*”⁸¹¹. Ossia la *Rivoluzione* come un processo di rivitalizzazione dinamica che obbedisce a pulsioni inconsapevoli, irrazionali, comunque tendenti alla “*distruzione dell’ordine civile*” (qui dunque è un processo per il quale è indispensabile l’intervento delle masse, guidate dall’esterno da demagoghi, avventurieri e settari)⁸¹².

In questa accezione, Del Noce afferma che il termine ‘*Rivoluzione*’ venne usato sino alla fine del XVIII secolo, appunto nel senso di una ‘*rivolta*’, interpretato quindi come una manifestazione di forze inconsapevoli, trascinate da una fatalità superiore al loro intendimento e volere⁸¹³. Anche nel XIX secolo, in questo senso il termine venne polemicamente ripreso dai ‘*reazionari*’ (ad indicare un movimento da loro inteso alla distruzione dell’ordine europeo). Un’intenzionalità però costoro riconoscevano congiunta “*all’impressione della sua fatalità*”⁸¹⁴, alla convinzione di un declino ineluttabile. Qui, allora, “*si parla perciò di una Rivoluzione che impiega gli uomini, piuttosto che esserne guidata[;] del carattere inconsapevole della sua finalità distruttiva, ecc. Tutti temi pensati per la prima volta da De Maistre*”⁸¹⁵.

Un secondo significato è poi quello della *Rivoluzione* intesa [nel senso aristotelico di *metabolé*, il cambiamento repentino] come “*mutamento dell’ordine politico*”, attuato in una determinata società “*mediante violazione dei principi di diritto costituzionale*”⁸¹⁶. Qui Del Noce si limita a dire che in questa seconda tipologia non ci sarebbe la necessità di un ricorso alla violenza (come invece accade nella *rivolta*)

in: *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, X (1930), fasc. VI (novembre-dicembre), pp. 720-734.

⁸¹¹ DEL NOCE, *Riflessioni sull’opzione ateistica* (1961), ora in: ID., *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 360 [il testo di questa trattazione è ripreso integralmente in: ID., *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione ‘storica’ del Risorgimento. A proposito di una proposta interpretativa su Gioberti*, in: *Civitas*, 1962, nn. 11-12, pp. 28-29].

⁸¹² *Ibidem*, p. 360 [= *Ib.*, p. 29].

⁸¹³ *Ibidem*, l. c.

⁸¹⁴ *Ibidem*, l. c.

⁸¹⁵ *Ibidem*, l. c.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 361. [Qui il testo è leggermente diverso e non ampliato come in: *Ib.*, p. 29].

ed il cambiamento non sarebbe motivato da fattori irrazionali, ma da “*principi giuridici metapositivi*”⁸¹⁷.

Un terzo senso, “è quello etico-politico con cui si intende” la Rivoluzione come il “*sorgimento*” di una nuova realtà, “*inscindibilmente morale e politica, non spiegabile con la semplice evoluzione del passato*”⁸¹⁸. A questa tipologia va ricondotto appunto il Risorgimento, come creazione di un particolare tipo di *ordine nuovo*, ossia come una Rivoluzione etico-giuridica, una ‘*Rivoluzione liberale*’, quindi diversa dall’*ordine nuovo* della “*Rivoluzione giacobina*”⁸¹⁹.

Qui – come si avverte – si chiarisce in parte la suddetta ambiguità nel definire il *Risorgimento* sia come recupero di un *ordo vetus* (luogo della Tradizione italiana), sia come fondazione di un *ordo novus* (luogo etico-politico ma in senso liberale, ossia non riducibile alla *Rivoluzione giacobina*, ma nemmeno ad un *Rivoluzione* per il recupero di alcuna Tradizione).

Tuttavia è da ultimo che (nell’enucleare una quarta *species* del *genus* ‘*Rivoluzione*’) Del Noce anticipa la formulazione di quella che assurgerà negli anni 1964-72 a ‘*categoria unica*’ del ‘*male assoluto*’, tale in quanto cesura radicale con il passato (o, meglio, con quel passato in cui si era rivelato per la prima volta il volto ed il significato della ‘*permanenza dell’essere*’). Ma sin qui questa prima formulazione della ‘*categoria unica*’ della *Rivoluzione* non è da Del Noce identificata immediatamente con la *Rivoluzione marxiana*. Si limita a descrivere questa quarta *species* del *genus* ‘*Rivoluzione*’ come compimento di un secolare processo di secolarizzazione-immanentizzazione, che si compie nel XVIII secolo con le formulazioni di Rousseau, sostanzialmente relative all’idea della necessaria sostituzione della politica alla religione (idea i cui estremi sviluppi si avranno poi con Hegel e Marx).

Se quindi in *Riflessioni sull’opzione ateistica* si volesse trovare una definizione univoca del fenomeno rivoluzionario è solo dove Del Noce asserisce che *Rivoluzione* significa ancora semplicemente “*liberazione, per via politica, dell’uomo dall’alienazione a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati*”⁸²⁰.

Quanto qui importa a Del Noce porre in chiaro è che la pretesa di interpretare come ‘*categoria unica*’ la *Rivoluzione* significa volere

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 361 [= *Ib.*, l. c.].

⁸¹⁸ *Ibidem*, l. c. [= *Ib.*, l. c.].

⁸¹⁹ *Ibidem*, l. c. [a questo punto, come preciseremo più avanti, c’è un’aggiunta in: *Ib.*, pp. 29-30].

⁸²⁰ *Ibidem*, l. c. [= *Ib.*, p. 30].

la “sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell’uomo”, ossia la trasformazione per cui la società è ora “diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale”⁸²¹. Correlato a questa sostituzione è in definitiva la “negazione del soprannaturale”⁸²², motivo per cui questa ‘categoria unica’ va considerata l’esaltazione del ‘male assoluto’, tale in quanto cesura radicale con il passato.

Quindi, sin qui (rispetto alle quattro tipologie o *species*, del *genus* unico della *Rivoluzione* identificate da Del Noce nel 1961), il postulato di una ‘categoria unica’ della *Rivoluzione* è confutato da Del Noce come atteggiamento ideologico che caratterizza questa quarta *species* (peraltro discutibile come interpretazione di una tipologia ‘illuministico-roussoviana’⁸²³ e ancora ‘pre-hegelomarxiana’)⁸²⁴.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 362 [= *Ib.*, l. c.].

⁸²² *Ibidem*, l. c.

⁸²³ “La *Rivoluzione*, con la maiuscola e senza plurale, è quell’evento unico, doloroso come i travagli del parto (la metafora che torna continuamente nei suoi teorici) che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo [...] attraverso la semplice e generica negazione delle istituzioni del passato società senza stato, senza chiese, senza esercito, senza delitti, senza magistratura, senza polizia [...]” (*Ib.*, l. c. [= *Ib.*, l. c.]).

⁸²⁴ “[...] Abbiamo quindi la compiutezza dell’idea di *Rivoluzione* quando la ‘città ideale’ appare come risultato della storia, dopo l’hegelismo, in Marx appunto” (*Ib.*, l. c. [= *Ib.*, l. c.]).

Capitolo IX

Il ripensamento della complessità del Risorgimento fra recupero della Tradizione etico-politica italiana e la 'modernizzazione' quale positivistica razionalizzazione necessaria allo Stato unitario come un ordine radicalmente nuovo

Nel 1962, con *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione storica del Risorgimento*⁸²⁵, – polemizzando contro le accuse di 'revisionismo' avanzategli da Matteucci – esplicito è in Del Noce l'apprezzamento di questa tipologia di *Rivoluzione nazionale*, che ora gli appare in termini tali da richiederli un ulteriore approfondimento delle quattro tipologie della *Rivoluzione* definite nel 1961 (*Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero di Gioberti*), soprattutto superando la quarta, ossia la tesi di una considerazione esclusiva della *Rivoluzione* come *genus unico*, come '*categoria unica*' del *Male assoluto*.

Ma il significato complesso del Risorgimento è argomentato soprattutto nelle altre tre tipologie di *Rivoluzione*. In particolare, nella terza Del Noce precisa alcuni aspetti del Risorgimento interpretandolo come appunto *Rivoluzione* complessa: sia per il carattere liberale (ma non esclusivamente '*borghese*')⁸²⁶; sia per la sua natura di movimento per l'*indipendenza nazionale* (ma non nazionalistico); sia per la sua autonomia rispetto alla religione⁸²⁷; sia – ma alla fine

⁸²⁵ DEL NOCE, *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione storica del Risorgimento*, in: *Civitas*, XIII, n. 11-12, 1962.

⁸²⁶ Del resto, molto opportunamente Norberto Bobbio pone in evidenza il fatto che Del Noce, "prima di essere un democratico [...] è un liberale: [...] nel senso che la sua è una concezione antiperfettistica, partendo dalla quale giunge a sostenere che la politica ha un compito limitato, che è quello di correggere il male della libertà, non di eliminarlo del tutto" (N. BOBBIO, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, in: PLURES, Augusto Del Noce. *Il problema della modernità*, Roma, Studium, 1995, p. 182). Con un'espressione efficace, continua Bobbio, Del Noce "chiama questo compito limitato '*ministeriale*', non '*dominativo*'" (*Ib.*, p. 183). In questo significato – che si riallaccia alla distinzione fra *libertas minor* e *maior* – Del Noce afferma qualcosa di molto prossimo alla nozione di '*ministère public*' formulata da Bonald per descrivere la funzione di servizio del potere nei riguardi della società civile.

⁸²⁷ "Accetto perfettamente che il risorgimentalismo fu '*liberale*' e non '*borghese*' e non '*nazionalista*' [...]: soltanto, pongo la domanda ulteriore se la continuazione del risorgimentalismo

soprattutto – per l’insanabile contrapposizione rispetto alla quarta tipologia di *Rivoluzione* (appunto la pretesa di costituire un *genus* unico, una ‘categoria unica’, in quanto cesura radicale con il passato)⁸²⁸.

Ulteriori caratteri sono poi qui riconosciuti al *Risorgimento* nel senso di un approfondimento di quanto semplicemente accennato l’anno precedente. Ora si precisa che il *Risorgimento* è una nuova tipologia di *Rivoluzione*, una *species* particolare, interpretabile certamente come una ‘creazione di forme nuove’, quantunque non si tratti di innovazioni radicali. Dunque forme nuove modellate su archetipi e valori antichi. In certo modo si tratta allora di una “*Rivoluzione silenziosa*” (come appunto sarebbe stato il programma neo-guelfo di Gioberti se si fosse potuto realizzare)⁸²⁹. Una *species* particolare (non più una ‘categoria unica’) di *Rivoluzione* identificata appunto con il *Risorgimento*, nel quale è percepibile la riproposizione – in questo senso ‘*ri-voluzione*’ – di modelli antichi in *forme* nuove, dinamiche, creative, ossia della *sostanza* della tradizione stessa.

Negli anni successivi gradualmente prevale la *vis polemica* di Del Noce, quale si palesa nel 1969, nella sua introduzione al volume della *Bibliografia filosofica italiana 1850-1900*⁸³⁰. Qui dapprima sembra che egli voglia riaffrontare con ancor maggiore organicità il tema del *Risorgimento come ri-voluzione*, ossia ritorno ad una *Tradizione*. Intenzione che però sfocia qui nel porre in luce piuttosto la cesura che non il nesso con la *Tradizione italiana*. Qui, infatti, Del Noce segnala come alla metà del XIX secolo, con Bertrando Spaventa, il significato della risorta nazionalità assumesse i connotati di un conflitto politico-religioso che si venne poi sviluppando in tutt’altra direzione rispetto appunto alla *Tradizione italiana*. E cioè in una rinnovata forma di hegelismo, destinato a restare la filosofia dominante in Italia fino agli anni Trenta del XX secolo⁸³¹.

Qui il problema della *Tradizione* fuoriesce dunque dall’ambito ideale precedentemente riconosciuto da Del Noce al *Risorgimento*,

come affermazione del diritto della personalità libera, del singolo e della nazione, nel rispetto dell’umanità (la trilogia risorgimentale) non importi la dissociazione dal laicismo: se, insomma, l’affermazione della libertà sia tutt’altra cosa da quella della ‘religione della libertà’ [...]” (DEL NOCE, *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione storica del Risorgimento*, cit., p. 26).

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁸²⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁸³⁰ ID., *Introduzione*, in: *Bibliografia filosofica italiana. 1850-1900* [a cura dell’] Istituto di Studi filosofici. Roma, Abete, 1969.

⁸³¹ *Ibidem*, p. ix.

mentre riguarda da vicino il contesto di rivoluzioni culturali che (in un senso o nell'altro) ne diversificano i contenuti in nuovi ordinamenti di idee, valori e culture. Il *Risorgimento*, che negli scritti del 1961-62 appariva a Del Noce come la rivitalizzazione della *Tradizione italiana* (ed in particolare di quella linea di pensiero specifica della cultura italiana su basi classico-cristiane) – invece adesso – in questo 1969 – gli si rivela appunto come il luogo in cui si affermano vere e proprie intenzionalità di *recidere* (anziché recuperare rivoluzionariamente) il nesso non solo con la *Tradizione italiana*, ma recidere il nesso con gli stessi fondamenti della civiltà europea (ellenico-romani e poi – saltando la *magistra barbaritas* celto-germanico-slava – i fondamenti vetero-neotestamentari, o ebraico-cristiani).

Sotto questo profilo, ora Del Noce si pone il quesito se il *Risorgimento* non si sia trasformato sulla base di tradizioni diverse ed opposte rispetto a quelle dei Paesi cattolici (Italia e Francia). Tradizioni diverse, tali da potersi dire “*veramente oltrepassate nella filosofia classica tedesca, o negli svolgimenti inglesi ed americani nell’empirismo*”⁸³². Quali poi siano in più vasto contesto queste tradizioni diverse ed opposte alla *Tradizione italiana*, Del Noce – con qualche difficoltà espositiva – qui di seguito le indica nella contrapposizione ad essa di “*sei posizioni essenziali*” individuabili fra XIX-XX secolo. Su di un versante ideologico, l’hegelismo e poi il positivismo. Su di un altro versante, gli stessi tentativi maldestri o comunque falliti di contrapporsi a queste influenze esterne, contrarie alla *Tradizione*, ossia i tentativi ‘*modernisti*’ non solo del giobertismo, ma anche della scuola rosminiana (infedele al Rosmini stesso), del neo-tomismo e dello spiritualismo⁸³³.

Ora è infatti specialmente, ma non solo, nella “*linea del giobertismo cattolico*” (cioè nel preteso ritorno alla ‘purezza’ della “*tradizione platonico-cristiana mantenuta dalla filosofia italiana*”) che qui Del Noce precisa le due opportunità mancate del *Risorgimento*. Se il giobertismo stentò ad affermarsi⁸³⁴, del resto anche la scuola rosminiana non riuscì ad imporsi (quantunque una maggiore resistenza qui oppose ai tre avversari del *Risorgimento* italiano: l’hegelismo, il positivismo ed il neotomismo). La risultante di questi fallimenti del pensiero cattolico è il supporto indiretto dato alla laicizzazione inte-

⁸³² *Ibidem*, l. c.

⁸³³ *Ibidem*, p. x.

⁸³⁴ *Ibidem*, l. c.

grale dei valori etico-politici. Pertanto è inconfutabile che “*la fine del potere temporale e l’esito laico del Risorgimento*” segnano la fine stessa del cattolicesimo⁸³⁵.

Un correttivo apparente a questa deriva ideologica è indicato da Del Noce nella filosofia spiritualista, che per molti anni fu la prevalente, condizionando lo stesso insegnamento della filosofia. Tuttavia, si trattava di una posizione caratterizzata dallo “*spiritualismo laicizzato, inteso a mantenere gli stessi valori morali della tradizione, ma dopo la sostituzione della religione cattolica con una religione filosofica*”⁸³⁶.

Un significativo approfondimento della questione è poi ricercato da Del Noce nell’antinomia presente in Gentile fra una sincera professione di religiosità e l’indubbio immanentismo della sua filosofia attualistica. Tema affrontato da Del Noce nella sua ultima opera, uscita postuma, dedicata appunto al Filosofo di Castelvetrano. Qui in sostanza – ed è questo che alla fine interessa – si ripropone il confronto tentato anni prima da Del Noce (in *Riflessioni sull’opzione ateistica*, del 1961), fra la ‘*Restaurazione formale*’ (avvenuta nella prospettiva reazionaria dei primi decenni dell’epoca ‘*post-napoleonica*’) e una ‘*Restaurazione sostanziale*’ (che solo nel *Risorgimento* venne sinceramente tentata e proposta).

Sotto questo angolo prospettico, il vero e più apprezzabile significato del *Risorgimento* consisteva nella ‘*Restaurazione ideale*’ dei valori di libertà, specifici della ‘*tradizione italiana*’. E, per converso, da questa positività morale del *Risorgimento* come ‘*ripresa della tradizione*’ appariva in negativo tutto il significato meramente reazionario, neo-assolutistico della ‘*Restaurazione politica*’, quella messa in atto dal prevalere fra le Potenze riunite nella Santa Alleanza del disegno egemonico e dispotico di Metternick.

Va anche ricordato che sin da quel 1961 – allora ancora sulla linea di Croce – Del Noce aveva identificato nel *Risorgimento* una ‘*Rivoluzione liberale*’, sostanzialmente differente ed opposta alla Rivoluzione francese. È il caso di vedere ora più da vicino questo passo che precedentemente avevamo considerato sotto un’altra angolazione. A cominciare da dove si leggono le seguenti inequivocabili parole. “*Il Risorgimento italiano è stato un processo rivoluzionario in quanto è stato un ‘sorgimento’ [...] di un ordine nuovo, come realtà inscindibilmente morale e politica, non spiegabile con la semplice evoluzione del passato*

⁸³⁵ *Ibidem*, p. xi.

⁸³⁶ *Ibidem*, l. c.

[...] ed è da esso che procede la sua raffigurazione come modello di una Rivoluzione 'liberale' e non 'giacobina'⁸³⁷.

Un passo dunque estremamente importante a testimoniare l'influenza che la *Storia di Europa nel secolo XIX* di Croce allora aveva esercitato su di lui, facendogli intravedere questa categoria di 'Rivoluzione liberale', poi purtroppo sostituita nella sua attenzione soprattutto dalla sua successiva focalizzazione polemica sia contro il *genus* unico della Rivoluzione (negativa, sia nella genesi illuministico-giacobina che negli sviluppi hegel-marxiani), sia – e conclusivamente – nella focalizzazione contro l'interpretazione gentiliana del Risorgimento.

Sul primo aspetto (contro la Rivoluzione intesa come *categoria unica*, negativa), si è già detto nel corso della nostra ricerca. Qualcosa di diverso va ora invece precisato riguardo all'opera 'postuma' (peraltro da lui lasciata allo stato embrionale), appunto *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Qui l'accento non è più posto sul Risorgimento definito come nel 1961 come *Rivoluzione liberale*⁸³⁸.

Ora infatti, il Risorgimento non ha più niente né dell'idea di *Rivoluzione* e tanto meno di una *Rivoluzione liberale*. Intanto, il Risorgimento è diverso da una *Rivoluzione liberale* perché comunque questa sarebbe invece "caratterizzata dall'idea della creazione di un uomo nuovo e di una nuova storia", e perciò "dovrà essere dissacrazione della tradizione, onde l'aspetto materialistico, di negazione del sacro, che le è intrinseca"⁸³⁹.

Ma il Risorgimento è anche diverso dalla semplice *reazione*: perché questa è caratterizzata "dall'immobilizzazione della tradizione, quindi dall'affermazione dell'autorità di un ordine estrinseco alla libertà del soggetto, corrisponde a quello che Gioberti, in uno dei libri che a Gentile fu più caro, *La Riforma cattolica*, chiamò 'gesuitismo' [...]"⁸⁴⁰. Il Risorgimento è diverso però anche da un'eresia, quale è quella "definita dall'idea dell'abbandono della tradizione per il ritorno al cristia-

⁸³⁷ ID., *Riflessioni sull'opzione ateistica* (1961), cit., p. 361.

⁸³⁸ Una concezione che Matteucci interpreta unilateralmente, nel senso di riconoscervi semplicemente una prospettiva "revisionista soltanto nella misura in cui voleva ridimensionare l'interpretazione liberale di Benedetto Croce, Adolfo Omodeo, Federico Chabod" (MATTEUCCI, *Introduzione*, a: DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. xxiii) cit., p. xxii).

⁸³⁹ DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 130).

⁸⁴⁰ *Ibidem*, l. c.

nesimo primitivo [...]”⁸⁴¹. Se tale è l’errore del *modernismo* e dei *cattolici comunisti*, nondimeno è soprattutto Gentile che inserisce a sua volta un fattore religioso immanentizzato nel porre la differenza fra quella che gli sembra la vera positività del *Risorgimento* rispetto alla negatività della *Rivoluzione*⁸⁴².

È contro questo errore dell’immanentismo idealistico-attivistico di Gentile (il quale distorce la tradizione religiosa in una *Rivoluzione* creativa di un’altra tipologia di *ordine nuovo*, il fascismo) che ora Del Noce asserisce che il *Risorgimento* non è affatto una *Rivoluzione* innovativa (nemmeno liberale), ma che deve essere inteso come “*ripresa e raffinamento di una tradizione, dopo che essa era stata messa in crisi*”⁸⁴³.

Dunque ora – per Del Noce – il *Risorgimento* non è più definito (come nel 1961) quale fondazione di un *ordine nuovo* (cioè come una realtà inscindibilmente *morale e politica*, non mutuata dal passato, bensì risultante da una *Rivoluzione liberale* integralmente innovativa). Ora il *Risorgimento* è “*ripresa e raffinamento di una tradizione*”, la quale peraltro non ha alcunché né di una *Rivoluzione liberale* non ‘*giacobina*’, né dell’eresia modernista o catto-comunista, né – tanto meno – ha alcunché delle posizioni attivistiche (quale la pretesa religiosità laica, etico-statuale, teorizzata da Gentile)⁸⁴⁴.

Per intendere la vera sostanza del *Risorgimento* Del Noce intendeva – come rileva Matteucci – anzitutto ricollegarsi a Gioberti, “*per metà cattolico e per metà modernista*”, quale *punto obbligato* per fare i conti, “*una seconda volta – dopo il marxismo*” con Giovanni Gentile⁸⁴⁵.

⁸⁴¹ *Ibidem*, l.c.

⁸⁴² “[...] *Risorgimento* è dunque inteso da lui [da Gentile] come rinnovata religiosità e sotto questo rapporto connesso con Restaurazione; ma nel senso di vera Restaurazione, restaurazione del divino che deve presto rompere con la restaurazione degli ordinamenti politici anteriori alla rivoluzione francese, quale l’intendeva la Santa Alleanza, riducendo i valori religiosi a strumenti pragmatici: rompere, perché la restaurazione risorgimentale era caratterizzata dal primato del religioso, e la restaurazione reazionaria dal primato politico” (DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, cit., p. 130).

⁸⁴³ *Ibidem*, l. c. Qualcosa di diverso da quanto vi scorgeva Gentile, per il quale lo “*lo spirito risorgimentale ha il significato di riaffermata religione dello Spirito*”, sia pure come “*spiritualismo purificato da ogni traccia di naturalismo e di soprannaturalismo*”, essendo per lui “*il soprannaturalismo*” una forma di “*naturalismo iperuranio*” (*Ib.*, pp. 130-131).

⁸⁴⁴ L’analisi della conferenza che il filosofo di Castelvetro teneva a Firenze, nell’Aula magna dell’università, il 9 febbraio 1943, intitolata *La mia religione*, è quanto offre a Del Noce l’occasione non solo per confutare che nell’attualismo vi possa essere qualcosa di più di una religiosità immanentizzata, ma soprattutto per definire ancora una volta, e forse qui più compiutamente, il significato della tradizione (*Ib.*, pp. 180ss).

⁸⁴⁵ Nicola MATTEUCCI, *Introduzione*, a: DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. xxii.

Dunque occorreva *“liberare Gioberti dall’interpretazione gentiliana, che si è conclusa nel fascismo”*, per ritrovare una linea di sviluppo della *“filosofia italiana da Dante a Vico, a Gioberti, al molto più amato Rosmini”*, una linea di sviluppo che, *“ristabilendo una concreta unità di politica e filosofia, esprimesse non l’idea di Rivoluzione, ma quella di Risorgimento, di restaurazione creatrice, cioè di un nuovo che fosse l’esplicitazione di una virtualità della tradizione”*⁸⁴⁶.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

Parte quinta

Tre atteggiamenti della cultura contemporanea
nei confronti della tradizione: negazione radicale,
recupero ermeneutico e reinvenzione formale

Capitolo X

Fra recupero e 'invenzione' della tradizione. La ricerca di una continuità politico-istituzionale 'versus' i moderni processi di strumentale aggregazione sociale nel totalitarismo e nel 'welfare' democratico

Su tutt'altro piano rispetto sia alla polemica interna italiana (dell'azionismo e del 'catto-comunismo'), sia della critica alla '*società opulenta*' si muove Del Noce nella considerazione di alcuni punti di contatto con altre interpretazioni della perpetrata eclissi (o del recupero) della tradizione. Tematiche che da parte sua Hobsbawm affronta in relazione al significato ed alle motivazioni che, fra XVIII-XX secolo, hanno determinato la nascita di vari generi di *tradizioni inventate*. Siamo in presenza di consapevoli adattamenti, di intenzionali imitazioni di immagini, simboli e forme della tradizione, in un processo inteso a conferire il prestigio di antichi simboli e significati ad organismi e istituzioni del tutto moderne e contemporanee⁸⁴⁷.

Un primo esempio di invenzione della tradizione è la cerimonia dell'incoronazione dei sovrani inglesi, nella quale si può notare in quali termini nel mondo anglo-sassone ancor oggi ci si riferisca alla tradizione nei tratti di semplice *invenzione*, in quanto tutto questo rito è stato appunto '*inventato*' fra il XIX-XX secolo⁸⁴⁸. In questo ed in altri molteplici esempi (fra cui la scelta dello stile gotico per la ricostruzione ottocentesca del Parlamento inglese, dopo l'incendio del 1834, come pure la decisione di riedificarlo, nel medesimo stile, sullo stesso luogo dopo il bombardamento del 1941), si tratterebbe, in definitiva, di tentativi di costruirsi "*un passato proprio attraverso*

⁸⁴⁷ HOBBSAWM, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, a: PLURES, *L'invenzione della tradizione*. A cura di Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger. Torino, Einaudi, 1987, p. 3. Si tratta della trad. di: *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁸⁴⁸ David CANNADINE, *Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'invenzione della tradizione*. 1820-1977, in: *ib.*, pp. 99 e ss.

la ripetitività [formale] quasi obbligatoria" di antichi simboli, forme e cerimonie⁸⁴⁹.

Ora quello che rende particolarmente interessante una tale indagine è la constatazione che in Inghilterra questo fenomeno dell'*invenzione* della tradizione rappresenterebbe una risposta (a vari livelli e contesti) al contrasto che negli ultimi due secoli si era venuto affermando nella società fra gli incessanti cambiamenti, le costanti innovazioni, e – appunto – questo persistente tentativo di attribuire almeno a qualche aspetto della vita sociale una struttura immobile ed immutabile⁸⁵⁰.

Un tema, dunque, che ha una qualche affinità con la riflessione di Del Noce e di Gadamer sulla generalità dei caratteri del mutamento epocale, al passaggio dal primato della tradizione (nell'*antico regime*) alla sua eclissi nell'epoca della modernizzazione. A loro volta, entrambi, affrontano il quesito se fosse stata possibile in questo transito epocale una *fase intermedia* fra l'intenzionale distruzione 'giacobina' di ogni traccia del passato e invece una surrogazione (per quanto parziale, o semplicemente formale, apparente e pretestuosa) del carattere etico-politico della tradizione ora da veicolare in altre 'più moderne' forme.

Come in Del Noce e in Gadamer, anche in Hobsbawm c'è l'individuazione di una consapevolezza tutta moderna sia della lacuna apertasi nei gangli vitali della socialità per l'eclissi della tradizione, sia dell'artificiosa falsità dei surrogati con cui la società contemporanea ha preteso colmare questo vuoto.

Su questo carattere di artificiosità e di illusorietà di simili interpretazioni Del Noce intesse a sua volta l'enucleazione di una tipologia specifica dell'*idea di rivoluzione*, a suo dire peculiare dell'epoca di transizione violenta dall'antico al nuovo regime. Tipologia con cui si pretese di sostituire all'*antico ordine tradizionale* (fondato sul legame religioso fra società, politica e metafisica) un *ordine nuovo* che, in quanto privo di tale fondamento, in realtà non poteva riuscire a trovare una surrogazione efficace in valori tutti '*immanentizzati*' (per giunta riposti nella volontà singolare di individui e di gruppi, di per sé impreparati, disinteressati o incapaci, di afferrare la sostanza della politica)⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ HOBBSAWM, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, cit., p. 4.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, l.c.

⁸⁵¹ L'idea marxiana-marxista della rivoluzione assume questo carattere di una cesura epocale, appunto nella pretesa di instaurare un ordine nuovo. "*Vista nel suo significato*

Per una simile prospettiva, riduttiva-totalizzante, fra XVIII-XIX secolo l'ideologia della *Rivoluzione* è dai suoi protagonisti intesa e sospinta ad estremizzarsi, diventa cioè un'utopia razionalista, pertanto destinata a fallire nell'urto con una realtà storica eterogenea (se non del tutto irrazionale). Da qui, poi, il *suicidio stesso della Rivoluzione* (assieme al naufragio dell'*ordine nuovo* da essa tentato)⁸⁵². Da qui, inoltre, l'evidenza della negatività, in sé, di un tale modo di concepire la *Rivoluzione* e lo stesso ordine politico. Negatività a suo tempo – sottolinea Del Noce – denunciata da Joseph de Maistre, dove evidenzia nell'eterogeneità fra i fini ed i risultati raggiunti dalla *Rivoluzione* la sua vera novità (radicalmente negativa) nei termini di uno stesso "*processo di rovesciamento della Rivoluzione in dissoluzione*"⁸⁵³.

Al di là di affinità argomentative con Del Noce e Gadamer, da parte sua Hobsbawm palesa una qualche confusione, intanto, nella distinzione fra i caratteri del tutto *formali* delle suddette *invenzioni* e quelli *sostanziali* della tradizione. Se – per un verso – giustamente indica il mero formalismo in quelle *invenzioni* della tradizione i cui autori (incuranti di ripetere la *dinamica vitalità* della tradizione) semplicemente copiano solo delle immagini (di riti, di *forme* in cui volta a volta si è staticizzata in diversi momenti storici la vitale *sostanza* di una tradizione)⁸⁵⁴, meno convincente risulta – per altro

più semplice, la posizione rivoluzionaria significa la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo dal male e dal peccato; l'idea della creazione di un nuovo uomo attraverso la trasformazione delle sue condizioni materiali di esistenza" (A. DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero politico del Gioberti*, in: *Humanitas*, XVI, 1961, n. 1, p. 21).

⁸⁵² "[...] *La Rivoluzione è una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico. Significa liberazione, per via politica, dell'uomo dall'alienazione a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo [...]. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune*" è "*la correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 24).

⁸⁵³ Del resto, Del Noce richiama l'attenzione su questo aspetto dell'analisi di J. de Maistre in: ID., *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione 'storica' del Risorgimento (A proposito di una proposta interpretativa su Gioberti)*, in: *Civitas*, 1962, nn. 11-12, p. 29. Proprio per il "*carattere inconsapevole della sua finalità*", la funzione della *Rivoluzione* appariva a Maistre meramente "*distruttiva, diretta com'è alla dissoluzione totale, indipendentemente dalle illusioni che possono essersi formate coloro che l'hanno preparata e coloro che la guidano*" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 24).

⁸⁵⁴ HOBBSAWM, *Introduzione...*, cit., p. 4. "*Scopo e caratteristica delle tradizioni, comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato al quale fanno riferimento, reale o inventato*

verso – la sua identificazione della *tradizione giuridica* solo ed unicamente con la *consuetudine*⁸⁵⁵.

In realtà, nel complesso edificio giuridico-istituzionale britannico, la consuetudine (ossia la *Common law*) è la risultante della sovrapposizione di diverse dominazioni, a partire dal periodo anglosassone (governato da tradizioni germaniche)⁸⁵⁶, successivamente sostituito dal dominio normanno (dopo Hastings, nel 1066), sino almeno al regno di Enrico VII (1457-1509), che inaugura la dinastia Tudor, in un clima di incipiente assolutismo monarchico. Ai suoi tempi, i giuristi potevano pertanto annoverare ben cinque diverse fonti nel *diritto comune* (o *Common law*): il *diritto naturale* (da loro identificato con la *ragione*), il *diritto divino*, le consuetudini generali del popolo, i principi e le massime monarchiche (gli *Statutes*), le leggi particolari e le usanze locali⁸⁵⁷.

A fronte di un tale complesso insieme costituito dalla *Common law* (come legge consuetudinaria, non raccolta in un *corpus* omogeneo)⁸⁵⁸ stava dunque tutta una serie di questi *Statutes* (leggi scritte) che costituirono nel tempo un sistema di *Civil law* basato su diritti codificati⁸⁵⁹. Per quanto espressione sostanziale della volontà dei sovrani, la *Civil law* era corroborata in principi e norme che i loro giuristi derivarono dal *diritto romano* e dal *diritto canonico*. Forme giuridiche, entrambe, introdotte in Inghilterra dai Normanni. Ma – andrebbe meglio sottolineato – sotto l’egida culturale e spirituale dell’Ordine benedettino, al quale del resto si deve l’instaurazione culturale e etico-giuridica dei Normanni sia in Inghilterra che in Sicilia.

che sia, impone pratiche fisse (di norma formalizzate), quali appunto la ripetizione”(Ib., l.c.).

⁸⁵⁵ In questo equivoco, Hobsbawm ritiene di poter affermare che è la consuetudine che “nelle società tradizionali svolge la duplice funzione di motore e di volano”, in quanto “non esclude a priori l’innovazione e il cambiamento”(Ib., l. c.).

⁸⁵⁶ Edoardo FISCHER, *Storia della costituzione inglese*. Volume primo. Milano, Corona e Caimi editori, 1866, p. 49.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, l.c.

⁸⁵⁸ Il sistema di *Common law* si contrappone al sistema del *Civil law*, che costituisce l’altra branca della tradizione giuridica occidentale, questa designando una delle parti nelle quali si articola il diritto positivo (cioè ‘posto’ dallo Stato). Con la *Common Law* taluni intendono, invece, un diritto non codificato, che si basa su un modello di ‘precedente giurisprudenziale’, attraverso il quale i giudizi vengono stabiliti sulla base di altre precedenti sentenze di casi tra loro molto simili, consolidandosi nel tempo. Al contrario, i sistemi di *Civil Law* si basano su diritti codificati, ovvero su un sistema di norme suddivise in categorie, da *genus a speciem* (codice civile, penale, di procedura civile e penale). Si veda: https://it.wikipedia.org/wiki/Common_law.

⁸⁵⁹ FISCHER, *Storia della costituzione inglese*. Volume primo. cit., pp. 50-51.

Basterebbe ricordare l'attività di Lanfranco di Pavia poi noto come Lanfranco di Canterbury⁸⁶⁰. Siamo al tempo in cui, nel 1066, Guglielmo sbarca con un esercito in Inghilterra per rivendicarne il trono⁸⁶¹ e sconfigge Aroldo ad Hastings. Divenuto re, ora Guglielmo vuole una gerarchia ecclesiastica a lui fedele. Nel 1070 ottiene dal papa Alessandro II la nomina di Lanfranco⁸⁶² ad arcivescovo di Canterbury, che diventa la sede vescovile più importante dell'Inghilterra. Lanfranco vi fa costruire un palazzo, la famosa cattedrale, una prioria e numerosi monasteri, in cui trasferisce monaci dalla Normandia. Operando col pieno appoggio di Guglielmo, che nei periodi di assenza dall'Inghilterra gli affida la direzione della vita politica, Lanfranco ricambia la fiducia, e sventa nel 1075 la cospirazione contro il re organizzata dai conti di Norfolk e di Hereford. Lanfranco muore nel 1089 ed è sepolto nella sua cattedrale. È stato beatificato dalla Chiesa e la sua ricorrenza cade il 28 maggio.

Qui dunque inizia una tradizione non recepita dalla *common law* anglo-sassone, ma intesa a sostituirla anche nei rapporti fra i *commoners*.

Pertanto, identificare – come fa Hobsbawm – la tradizione con la consuetudine, la *Common law*, non spiega sino in fondo i cambiamenti apportati a questo complesso organismo consuetudinario (nel corso della storia per fronteggiare le mai sopite pulsioni asso-

⁸⁶⁰ Nato a Pavia, nel 1005 (morto a Canterbury, 1089), Lanfranco è figlio di un magistrato, culturalmente si forma in Italia, nelle scuole di arti liberali e di diritto civile. Nel 1035 si trasferisce ad Avranches, in Normandia, dove nel 1040 apre una scuola di lettere e dialettica, alle dipendenze dell'abbazia di Mont Saint-Michel (dove era abate un suo concittadino, Suppone, proveniente dall'abbazia piemontese di San Benigno di Fruttuaria). Nel 1042 Lanfranco si trasferisce a Rouen, da cui poi passa nel monastero benedettino di Bec, del quale nel 1045 diviene vescovo e dove, nel 1059, apre la scuola anche ai laici, per ottenere fondi coi quali ampliare il monastero. La fama del suo insegnamento attira allievi dalla Francia, dalle Fiandre, dalla Germania e dall'Italia. Fra questi ci sono Ivo di Chartres, Anselmo d'Aosta, Anselmo di Lucca e Anselmo da Baggio (che sarà poi il papa Alessandro II). Cfr.: https://it.wikipedia.org/wiki/Lanfranco_di_Canterbury.

⁸⁶¹ Poco prima, in Inghilterra Edoardo il Confessore (re dal 1043 al 1066), figlio di una normanna, non avendo eredi nomina suo successore il figlio di suo cugino Roberto, appunto Guglielmo il Bastardo. Tuttavia, alla morte di Edoardo (nel 1066) la dieta dei nobili (anglo-sassoni) proclama re il sassone Aroldo, cognato di Edoardo (*Ib.*, l. c.).

⁸⁶² Peraltro nel 1053 Lanfranco si era opposto, perché contrarie alle regole canoniche, alle nozze del nobile normanno Guglielmo (allora noto come il Bastardo, che poi diventerà il Conquistatore) con la cugina Matilde. Deve però cedere e Guglielmo in compenso gli fa costruire a Caen un monastero femminile e uno maschile, del quale Lanfranco diviene il primo abate, nel 1066 (*Ib.*, l. c.).

lutistiche monarchiche) proprio dai ceti intermedi (nobili e clero, effettiva personificazione del consenso tacito o espresso alla *Common law*) fra il popolo ed sovrani.

In altri termini, tale identificazione fra *Common law* e tradizione non spiega nemmeno il diverso genere di *Rivoluzione* fra quella intesa a creare un ordine integralmente nuovo (come in Francia alla fine del XVIII secolo) e la *Glorious revolution* del 1688-89 (invece attuata per interrompere il sopravvenuto assolutismo, prima Tudor, poi Stuart, e recuperare le libertà garantite sin dalla *Magna Charta libertatum* del XIII, e riconfermarle con il *Bill of Rights* del 1689)⁸⁶³.

La normale attività giurisdizionale (civile e penale), ossia il diritto comune (la *Common Law*), non potrebbe contendere con i principi della legalità costituzionale, con gli *Statutes* (ossia con la supremazia statutaria della monarchia e del parlamento), tanto è vero che non si giunse per la via di una giurisdizionale civile o penale né alla *Rivoluzione* che nel 1649 instaurò un nuovo regime (condannando a morte il Carlo I)⁸⁶⁴, e nemmeno alla *Glorious revolution* (la quale nacque per reimporre il primato del Parlamento, il cambio di dinastia, aggiungendo la clausola dell'interdizione nei confronti di una cattolica).

Senza distinguere i due livelli giurisdizionali (il diritto comune e quello statutario) Hobsbawm si limita ad accennare al fatto che il giudice (ordinario) trae le formule delle sue sentenze dalla consuetudine, dai casi precedenti, in ciò innovando la tradizione (anche nel caso di quella inventata in nuovi riti e cerimonie)⁸⁶⁵. Pertanto,

⁸⁶³ Certamente, dei principi originari sono alla base della stessa consuetudine, ma non identici a quelli riducibili ad un processo giurisdizionale da parte di magistrati la cui funzione è di attualizzare la *Common law*, senza peraltro poter contraddire i fondamenti della sostanziale supremazia della legge statutaria (la *Civil law*). In effetti, a Westminster risiedono tre corti competenti per la *Common law*, ossia: *Court of King's Bench* (competente per ogni 'violazione della Pace del re', luogo del confronto fra *Statute law* e *Common law*); *Court of Exchequer* (competente per questioni fiscali); infine la *Court of Common pleas*, competente per le questioni dei sudditi, luogo del referente prioritario alla consuetudine, appunto la *Common law*, nella cornice del sistema della *Statute law*). Su questo si veda: Edoardo FISCHEL, *Storia della costituzione inglese*. Volume primo, cit., p. 309.

⁸⁶⁴ Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia dal 27 marzo 1625 fino alla sua morte, avvenuta il 30 gennaio 1649 per decapitazione. Sostenitore del diritto divino dei re (come il padre Giacomo I), fu impegnato nella prima fase del suo regno in una dura lotta di potere contro il Parlamento, che si oppose risolutamente alle sue aspirazioni assolutistiche, contrastando soprattutto la sua pretesa di riscuotere le tasse senza l'assenso parlamentare (https://it.wikipedia.org/wiki/Carlo_I_d'Inghilterra).

⁸⁶⁵ "La consuetudine è la pratica dei giudici; la tradizione (tradizione inventata, in questo caso), è data dalla parrucca, dalla toga e da tutti gli ammenicoli formali e le pratiche ritualizzate che circondano la loro azione sostanziale" (HOBBSWAM, *Introduzione*, cit., p. 4).

secondo lui, l'esistenza ed il declino della consuetudine comporta quello della tradizione⁸⁶⁶. L'essenza di un simile frainteso consiste nell'attribuzione alla consuetudine, all'abitudine 'accertata' giurisdizionalmente, una generica duplice funzione di incentivo e di regolatore al cambiamento (ossia della continuità di una tradizione)⁸⁶⁷.

Quantunque in maniera relativamente non dissimile da Hobsbawm, questa distinzione fra i due livelli normativi in Del Noce si complica nella distinzione fra i caratteri *formali* di ogni giurisdizione (comune o statutaria) rispetto al nucleo fondamentale, sostanziale, dei valori etico-religiosi (di per sé contrapposti ad un'integrale secolarizzazione, comune o statutaria). Essenzialmente in questi tratti, Del Noce pone in evidenza la necessità di distinguere – da una parte – la difesa della tradizione (anche attraverso una *Rivoluzione* che ne ripeta gli originali principi) e – dall'altra parte – la negazione della tradizione in vista di un '*ordine nuovo*' da instaurare con la sola forza-violenza (senza riferimento a valori tradizionali che la legittimano)⁸⁶⁸.

Ma un tale riferimento ai valori etico-religiosi come fondamentali per la tradizione poteva esserci nel marxista Hobsbawm, che infatti, parlando di tradizione, non può andar oltre il vago riferimento alla sua funzione di limite all'egoismo borghese? E allora ci si dovrà limitare alla considerazione di punti in comune fra lui e Del Noce solo su di una *damnatio* della borghesia (per giunta intesa come '*categoria unica*', come *genus* unico di tutte le *species* di borghesia)?

⁸⁶⁶ *Il declino della consuetudine non può non modificare la tradizione con la quale si è sempre intrecciata*"(Ib., l.c.).

⁸⁶⁷ "La consuetudine non può permettersi l'immutabilità, perché nemmeno nelle società tradizionali la vita è davvero così. Il diritto consuetudinario o la common law manifestano oggi questa combinazione di flessibilità sostanziale e di aderenza formale al precedente. In questo contesto troviamo un esempio veramente efficace della differenza tra tradizione e consuetudine così come vogliamo intenderla"(Ib., p. 5). Per cui la consuetudine consisterebbe "nel garantire ad un qualsiasi cambiamento desiderato (ovvero alla resistenza opposta all'innovazione) la sanzione del precedente, della continuità sociale e della legge di natura così come esse si esprimono nella storia"(Ib., l. c.).

⁸⁶⁸ DEL NOCE, *Il problema filosofico della violenza*, in: *Violenza. Una ricerca per comprendere* (XXXIV Convegno del centro di Studi filosofici di Gallarate, 19-21 aprile 1979), Brescia, Morcelliana, 1980, pp. 10-11. "[...] La nobilitazione della violenza è legata all'idea filosofica di rivoluzione totale, cioè come passaggio dal regno della necessità al regno della libertà, in una realtà qualitativamente 'totalmente altra' [...] Passaggio che implica una frattura radicale, necessariamente violenta, con la storia sinora trascorsa. La rivoluzione non potrà perciò avvenire in nome dei principi etici tradizionali, perché essi, o sono parole vuote (giustizia, libertà) o legittimazioni-mistificazioni dell'ordine esistente"(Ibidem, p. 10).

Ma c'è da chiedersi se davvero le valutazioni di Hobsbawm sul ruolo negativo della borghesia liberale siano poi molto più articolate e complesse di quelle di Del Noce. Parrebbe che sia così, almeno stando a Matteucci, che insisteva sul fatto che Del Noce avesse in realtà un solo nemico, la *società borghese*, che lui "condanna in modo radicale" come protagonista assoluta della 'società opulenta', ossia della sostituzione della metafisica con il sociologismo⁸⁶⁹.

Giudizio solo in parte vero, se si ricorda la pur parziale adesione al da noi citato scritto crociano (*Lavoro manuale e lavoro spirituale*), mentre è indubbio il suo merito nell'aperta denuncia della 'società opulenta', perché vi scorge il luogo di germinazione dell'esplosione di irreligione che si perfeziona nel secondo dopoguerra, in Occidente, coinvolgendo interi strati della popolazione nella convinzione della "scomparsa di Dio"⁸⁷⁰.

In questa 'eclissi del divino' va vista – insiste Del Noce – una delle tante forme 'anti-metafisiche' oggi presenti in Occidente, quale che sia il nome che gli si vuole dare, chiamandolo "nuovo positivismo o prassismo tecnologico o che altro"⁸⁷¹ (fra cui il marxismo storicistico di Hobsbawm). Questo anche se "la società opulenta o tecnologica o come altrimenti la si voglia chiamare, è misurata completamente dalle categorie della 'merce' e del 'consumo' ossia da quel predominio dell'economico che Marx nel passaggio al regno della libertà intendeva eliminare"⁸⁷².

Da parte sua, lo storico britannico si limita a porre il quesito di sapere se davvero i vecchi modelli tradizionali fossero ormai irrigiditi al punto tale da non permettere alcuna modificazione formale per adattarsi alle nuove situazioni (tanto da rendere necessaria la loro demolizione per sostituirli con più appropriati modelli di partecipazione e di consenso). Inoltre, Hobsbawm ammonisce anche a non commettere l'errore di credere che sempre, comunque e totalmente fossero divenute obsolete (incapaci cioè di adattamento

⁸⁶⁹ MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., p. xxiv.

⁸⁷⁰ DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 49.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁷² Quantunque senza individuare pienamente in questa transizione il passaggio dalla Società di ordini funzionali in senso politico – contestualmente privatistico-pubblicistico (SOF) dell'antico regime – alla Società di classi economiche (SCE), o Società economica globale, o 'società opulenta', anche Del Noce argomenta tale transizione in senso critico del sociologismo. Interpretazione non molto distante dal processo descritto da Hobsbawm per spiegare l'invenzione della tradizione (invenzione qui ricondotta al desiderio di colmare in qualche modo il vuoto di autorità prodotto dalle onde d'urto del movimento rivoluzionario che si è protratto negli ultimi due secoli).

al divenire per conformarsi al progresso, e dunque inapplicabili e dannose) sia le forme antiche delle strutture istituzionali, sia il loro significato, sia i modi stessi di adesione e di consenso all'autorità. In effetti, spesso i vecchi modelli tradizionali furono volutamente "piegati a nuovi scopi"⁸⁷³. E qui dunque il discorso ritorna sull'*ideologia liberale* sette-ottocentesca, quale ceto che ha 'scientemente' perseguito un disegno di radicale cambiamento sociale (consapevole contrapposto alla tradizione in nome di un *ordine totalmente nuovo*, assolutamente 'moderno')⁸⁷⁴.

Su questo aspetto, a sua volta Del Noce aveva precisa che, in sé e per sé, il termine moderno non implicasse niente di più di una scansione meramente temporale. "*Moderno da hodiernus; il primo significato del termine è cronologico*"⁸⁷⁵. Si tratterebbe, allora, di vedere come e perché il termine sia stato caricato di valenze radicalmente negative rispetto al passato. Intanto, si dovrebbe considerare il processo mediante il quale si è affermata la modernità come contenuto assiologico, come insieme di 'valori' di segno contrario, antinomici rispetto alla tradizione.

Una fase intermedia di questa cesura epocale fra passato e modernità si è affermata nel XIX secolo, quando proprio i filosofi liberali si ingegnarono ad affermare l'ineluttabilità del progresso verso la "*liberazione totale dalla mentalità mitica*"⁸⁷⁶. Secondo loro, tale processo liberatorio andava compiuto con gradualità, con moderazione, ma in effetti erano mossi da una ferma volontà di determinare anzitutto il passaggio della *trascendenza* all'*immanenza*, con il conclusivo transito verso la completa "*espunzione del soprannaturale*"⁸⁷⁷.

Resta il dato di fatto che invece per Hobsbawm l'individuazione dei protagonisti di questa dogmatica asserzione della negatività della tradizione non riguarda solo i liberali (che comunque con non

⁸⁷³ HOBBSBWSAM, *Introduzione*, cit., p. 7.

⁸⁷⁴ "L'ideologia liberale ottocentesca del cambiamento sociale [...] contrapponendosi consapevolmente alla tradizione in favore dell'innovazione radicale mancò sistematicamente di provvedere ai vincoli sociali e d'autorità dati per scontati nelle società precedenti, e creò dei vuoti che si prestavano a farsi colmare da pratiche inventate" (Ib., p. 10).

⁸⁷⁵ DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in: PLURES, *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 26.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, 27. "Tuttavia, se pur può sembrare oggi che lo spirito secolaristico abbia raggiunto la massima diffusione, così da far pensare allo schiudersi di una nuova era, [nondimeno] dal punto di vista filosofico ci si può domandare se non si assista a un rovesciamento per cui l'idea di modernità sveli il suo aspetto dommatico e l'esigenza critica non possa formularsi che contro questo dommatismo razionalista" (Ib., p. 32).

meno decisione di Del Noce anche lui accusa di aver ambiguamente perseguito nel corso di tutto l'Ottocento l'affermazione del più reciso individualismo, con tutti i suoi esiti soggettivistico-egoistici, mentre surrettiziamente professavano una rivendicazione di maggiori diritti e garanzie per tutti)⁸⁷⁸. Fra coloro che Hobsbawm qualifica come gli avversari e nemici pregiudiziali della tradizione sono inclusi anche i socialisti ed i comunisti, i quali – in una misura o nell'altra – erano animati come da un'ardente fede, acritica, in quelle verità che credevano di vedere nell'illuminista cesura radicale con la tradizione. Negarono perciò ogni tradizione indicandovi una mera sopravvivenza di irrazionalismo, di superstizione, dunque un retaggio negativo (di reminiscenze e consuetudini di un passato oscuro da dimenticare e sorpassare). Su questa base tutti costoro si atteggiarono talvolta come i membri di una setta, a tal fine inventandosi anche una *tradizione rivoluzionaria* che desse corpo al loro *razionalismo illuministico*⁸⁷⁹.

Riguardo alla posizione di Del Noce in merito a questo tema dell'*illuminismo*, numerosi sono i luoghi ed i contesti in cui a sua volta egli sviluppa le motivazioni ed i contenuti di una critica comunque ideologica, troppo radicale, che cioè non considera il più

⁸⁷⁸ Particolarmente con l'affermazione politica delle masse, nel periodo 1870-1914, quando prende corpo l'urgenza di far spazio a forme di concreta democrazia elettorale, si riafferma la riproposizione di forme di legittimazione, appunto attraverso l'*invenzione di una tradizione di rappresentanza borghese* dei diritti universali (in forma di un'ideologia palesemente contraddittoria rispetto alla prassi liberista). A rendere particolarmente urgente questa invenzione della tradizione fu il "*contemporaneo predominio del modello liberale nelle istituzioni costituzionali e dell'ideologia liberale*" (HOBSBAWM, *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa (1870-1914)*, in: PLURES, *L'invenzione della tradizione*, cit., p. 257). Quest'ideologia borghese non opponeva "*barriere teoriche, ma meramente empiriche, alla democrazia*", ed infatti il liberale "*faticava a non prevedere, presto o tardi, l'estensione dei diritti civili a tutti i cittadini*" (Ib., l.c.). Invece il modello istituzionale-costituzionale liberale aveva ben diversamente cambiato la società. "[...] Aveva conseguito trionfi economici e trasformazioni sociali spettacolari privilegiando sistematicamente l'individuo rispetto alla collettività istituzionalizzata, la transazione di mercato (il cash nexus) rispetto ai legami umani, la classe rispetto alla gerarchia dei ranghi, la Gesellschaft rispetto alla Gemeinschaft. Aveva dunque sistematicamente trascurato i vincoli sociali e i legami di autorità che le società precedenti davano per scontati, e anzi si era proposto, con notevole successo, di indebolirli [...]" (Ib., pp. 257-258).

⁸⁷⁹ "[...] Non per questo gli innovatori non generarono anch'essi le proprie tradizioni inventate – basta pensare alle pratiche della massoneria. Cionondimeno, una generale ostilità nei confronti dell'irrazionalismo, della superstizione e delle pratiche consuetudinarie, reminiscenze di un passato oscuro quando non ne erano le dirette discendenti, impediva a chi credeva con passione alle verità dell'Illuminismo – i liberali, i socialisti, i comunisti – di porgere orecchio ricettivo alle tradizioni, vecchie o nuove che fossero [...]" (ID., *Introduzione...*, cit., p. 11).

vasto contesto dell'illuminismo europeo settecentesco. Un movimento che certo non si era tutto esaurito ideologicamente e storicamente né nell'alleanza fra *philosophes* e despoti illuminati, né nella loro eventuale congiura contro la *società di corpi intermedi* (SDC) o *società di ordini funzionali in senso politico*, contestualmente privatistico-pubblicistico (SOF)⁸⁸⁰.

Siamo in presenza di una lettura parziale dell'illuminismo da parte di Del Noce, che del resto non sarebbe del tutto immotivata, in quanto traeva alimento da convinzioni personali alimentate dalla perentorietà con cui gli si presentava il neo-illuminismo torinese, a suo modo di sentire responsabile di una totale chiusura che quel mondo culturale, accademico, editoriale professò nei suoi confronti⁸⁸¹.

Su simili motivazioni, nel 1969, nella sua relazione al convegno di studio del *Comitato cattolico dei docenti universitari*, Del Noce affronta il tema della riscoperta dell'illuminismo nel secondo dopoguerra, sottolineando come allora fosse da molti salutato come una salutare reazione alle tragedie provocate dal totalitarismo. Un motivo che allora parve sufficiente per alimentare un vero e proprio moto d'opinione di quanti si professavano convinti del definitivo superamento di tutto il passato modo di sentire, che consideravano il vero sostrato ideologico del totalitarismo nazista e fascista (con l'elusione di quello sovietico ormai resa obbligatoria, nel *politacally correct* in quella che in realtà si profilava come una nuova *trahison des clercs*)⁸⁸².

⁸⁸⁰ Su questo aspetto, rinvio a: P. PASTORI, *Settecento europeo e riforme. Fra tradizioni rappresentative e rivoluzioni*. Prefazione di Mario D'Addio, Firenze, Polistampa, 1996.

⁸⁸¹ MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., p. xiii. Si veda, fra l'altro, il contributo di Del Noce in cui si leggono frasi come la seguente, dalla quale si evince l'identificazione del neo-illuminismo con il marxismo (argomentata a tutta vantaggio di una residuale eticità, malgrado tutto attribuita a quest'ultimo, per il suo utopistico messaggio salvifico in termini di libertà e di giustizia): "[...] Ho parlato del ritrovamento della radicale negazione libertina del cristianesimo a cui mette capo quella ricomprensione illuministica del marxismo, che oggi è la cultura di quella 'borghesia illuminata' che solitamente vien detta radical chic e che ambirebbe a un'alleanza con i comunisti, che in quanto rivolta fundamentalmente contro i 'pregiudizi del passato' non le costerebbe alcun sacrificio. Il suo materialismo, più radicale di quello stesso marxista, in ragione dell'abolizione del momento messianico, coincide con la negazione dell'interiorità, dunque, per riferirmi a categorie di cui il Papa ha parlato nella *Redemptor hominis*, dell'essere per l'avere" (DEL NOCE, *Il crogiuolo vivente*, in: DEL NOCE-Aldo RIZZA, *Il crogiuolo vivente. Appunti per un'interpretazione alternativa della cultura a Torino*, Torino, Centro Culturale Piergiorgio Frassati, 1985, p. 19).

⁸⁸² Sintomatico è che nell'immediato dopoguerra Del Noce avesse dedicato due scritti (di cui il secondo è un lungo saggio) alle implicazioni delle posizioni di Benda ri-

Inoltre, un simile sostrato ideologico identificato nel ‘totalitarismo di destra’ lo si volle riconoscere – precisa Del Noce – non solo nel *romanticismo morboso* (categoria riassuntiva di tanti atteggiamenti estetizzanti: fra la nostalgia neo-gotica wagneriana e, da noi, il dannunzianesimo), ma addirittura in una nuova categoria allora inventata, quella del ‘*Male assoluto*’ (categoria in cui volle inglobare appunto anche il romanticismo “*come atteggiamento di continuità con la tradizione*”)⁸⁸³.

Nella configurazione di tale cesura ideologica – qui identificata *tout-court* con il neo-illuminismo – Del Noce definisce i tratti salienti dell’attitudine veramente moderna a produrre, “*a dichiarare la frattura con le strutture tradizionali, e a criticarle inesorabilmente dal punto di vista etico, politico e sociale*”⁸⁸⁴. Del resto, a spiegare l’identità fra l’illuminismo in genere e il radicale superamento della tradizione, Del Noce in sostanza afferma che “*la pubblicistica di oggi volgarizza la definizione dell’illuminismo già proposta da Kant*”⁸⁸⁵. E cioè radicalizza quelle che era stata del resto la giusta esortazione del filosofo ‘regiomontano’ ad ‘osare di sapere’, il suo invito a divenire finalmente adulti, sortendo dalla minorità di una cultura autoritaria, dogmatica, oscurantista.

A nostra volta, qui potremmo trarre un primo genere di valutazioni da queste pagine, intanto riguardo al fatto che – in quella fine degli anni Settanta del nostro secondo dopoguerra – quanto sembrava più impellente al Filosofo torinese era afferrare tutto quanto si celava dietro il volto enigmatico ed inquietante della nostra storia recente. In questo contesto, nell’immediato Del Noce si poneva il quesito di come questo neo-illuminismo (con tutta la sua radicale avversione per i valori e la cultura tradizionale) avesse potuto venir recepito dalla *società borghese*, per giunta attraverso l’incontro e la compenetrazione fra questa “*rinascita della sensibilità illuministica e la riscoperta del marxismo*”⁸⁸⁶.

guardo agli intellettuali: DEL NOCE, *La ‘Trahison des clercs’ nella letteratura della crisi (La Rassegna d’Italia, 1946, pp. 169-179 [ora in: ID., Filosofi dell’esistenza e della libertà... A cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei. Milano, Giuffrè, 1992, pp. 233-240]; ID., Il dualismo di Benda, in: Rivista di filosofia, XXXVII, 1946, fasc. 3/4, pp. 153-174 [ora in: ID., Filosofi dell’esistenza e della libertà..., cit., pp. 241-265].*

⁸⁸³ ID., *Tradizione e innovazione*, in: *Autorità e libertà del divenire della storia*, 23-25 maggio 1969. *Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari* [ora in: ID., *L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 48].

⁸⁸⁴ *Ibidem*, l.c.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 50.

Se qui, in questa equazione fra neo-illuminismo borghese e marxismo, risulta inevitabilmente massima la distanza dalla denuncia di Hobsbawm sui mali e le colpe della *'società borghese'*, tuttavia anche Del Noce condivide il giudizio dello storico britannico sia su di un'intenzionale, voluta distruzione (da parte del vecchio come del nuovo illuminismo) di tutti i modelli assiologici e politico-culturali tradizionali, sia sull'oggettiva sterilità di riproporre (Hobsbawm dice inventare o reinventare) una qualsivoglia *forma* e non di *sostanza* della tradizione. Dunque, *"morte dei vecchi ideali, ma insieme confessione che i nuovi ideali non possono nascere"*, quanto meno non nella loro connessione con quelli tradizionali⁸⁸⁷. Riguardo poi ai pretesi *'nuovi ideali'*, nell'ideologia neo-illuminista e marxista questi dovrebbero scaturire (come per una fatalità indeflessibile) dalla stessa *pars destruens* già in azione con il vecchio illuminismo, convinta che dall'abbattimento radicale dei *'vecchi ideali'* potessero *"emergere da sé, al fondo delle negazioni"*, i *'nuovi valori'*⁸⁸⁸.

Sulla non validità di una simile affermazione di questi *nuovi valori* anche Hobsbawm chiama in causa sia la sterilità di ogni tentativo tradizionalista di fermarne il progresso, sia però la non del tutto avvenuta obsolescenza dei veri valori della tradizione⁸⁸⁹. Significativo è che sotto questo profilo la stessa formulazione caratterizza in Del Noce la denuncia dell'estraneità di ogni conservatorismo (non meno di ogni *'modernismo'*) al vero spirito della tradizione⁸⁹⁰.

Resta interessante, comunque, seguire la distinzione dello storico inglese delle differenti tipologie di tradizioni inventate. Fra que-

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, l.c.

⁸⁸⁹ "[...] Anzi, proprio la comparsa di movimenti che si propongono la tutela o la rinascita delle tradizioni, tradizionalisti o meno che siano, costituisce un indice della rottura. Movimenti di questa fatta, comuni tra gli intellettuali a partire dal Romanticismo, non saranno mai in grado di ricreare, e nemmeno di tutelare un passato vivente, e divengono inevitabilmente tradizione inventata. D'altra parte però, l'energia e l'adattabilità della tradizione autentica non vanno confuse con l'invenzione della tradizione. Laddove i vecchi modi sono ancora vitali, non occorre né recuperare, né inventare le tradizioni" (HOBSBAWM, *Introduzione*, cit., p. 10).

⁸⁹⁰ "[...] Risulta qui una prima definizione dell'idea di tradizione. Primato dell'immutabile, quindi opposizione a modernità, perché coloro che conferiscono un carattere assiologico all'idea di modernità, la caratterizzano per primato del divenire [...]. Da queste prime considerazioni derivano alcune conseguenze importanti. Che la fedeltà al principio di tradizione non può essere confusa col conservatorismo. Il conservatorismo, infatti, visto nella sua concezione rigorosa, non nega la svolta della modernità, vista [...] come il passaggio da una concezione trascendente a una concezione immanentistica della vita; ma vuole arrestarsi a un certo momento del processo di modernizzazione, così da evitare la sua crisi [...]" (DEL NOCE, *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*, in: *Intervento*, 1985, nn. 72/73, p. 68).

ste, considera il caso di alcune che tendono a surrogare validamente, attraverso forme nuove e più moderne, l'antica sostanzialità di 'valori etico-religiosi' e 'politico-istituzionali'⁸⁹¹. Sotto questo profilo, Hobsbawm indica ad esempio nel nazionalismo (in particolare svizzero) una riuscita-ripetizione della *sostanza* delle tradizioni elvetiche. Quindi il contrario di quanto si è verificato con il nazionalsocialismo tedesco, che invece ha forzato il senso dei valori tradizionali⁸⁹², ne ha indubbiamente abusata la *sostanza*, sfruttando determinate *forme* e riti di questa, a sostegno della propria ideologia nichilista, e pertanto compromettendone irreversibilmente la sopravvivenza attuale).

Sulla polare contrapposizione fra tradizione e nazionalsocialismo anche Del Noce intese subito dire qualcosa di definitivo, riferendosi anzitutto a Joseph de Maistre, il quale per primo denunciò la differenza fra una *contro-rivoluzione* ed una *Rivoluzione in senso contrario*, asserendo che la prima è una reazione anti-rivoluzionaria, laddove la seconda è una diversa tipologia di *Rivoluzione*⁸⁹³.

"Sembra – sottolinea in effetti Del Noce – che tra i movimenti storici dal primo Ottocento a oggi il nazismo realizzi pienamente i caratteri di quella *Rivoluzione 'in senso contrario'* in cui de Maistre vedeva la forma del tutto inadeguata di reazione. Una *Rivoluzione in senso contrario*, anzi l'esatto contrario del comunismo"⁸⁹⁴. Un carattere che, sottolinea Del Noce, non si può affatto attribuire ad altri movimenti anticomunisti e tanto meno al fascismo⁸⁹⁵.

⁸⁹¹ "Più interessante, nella nostra prospettiva, è il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni inventate di tipo nuovo, destinate a fini altrettanto nuovi. Nel passato di ogni società si accumula una vasta riserva di questi materiali, ed è sempre facile ripescare il complesso linguaggio di una pratica e di una comunicazione simboliche. Talvolta era possibile innestare le nuove tradizioni su quelle vecchie, talaltra potevano essere inventate attingendo ai forniti magazzini del rituale, del simbolismo, dell'esortazione morale ufficiali – la religione e i fasti dei principi, il folclore e la massoneria (a sua volta tradizione inventata, ricca di forza simbolica)" (HOBSBAWM, *Introduzione*, cit., p. 8).

⁸⁹² *Ibidem*, l.c.

⁸⁹³ DEL NOCE, *Nazismo, replica tedesca a Stalin* [dapprima pubblicata in 'Trenta giorni', I, 1983, sul n. 0; poi su 'Il Sabato', VI, 1983, n. 13, pp. 19-20, ora:] in: ID., *Cristianità e laicità. Scritti su 'Il Sabato'*, cit., p. 313. Nella stessa raccolta si vedano gli altri cinque articoli dedicati a questo argomento.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, l. c. Sulla simmetria fra i due sistemi totalitari, Del Noce ne localizza l'essenziale rispettivamente nell'ideologia della razza ed in quella della classe. L'una e l'altra pretendono di impersonare il *Bene assoluto* che combatte contro il *Male assoluto*. L'una e l'altra sono protagoniste di una missione salvifica, universalistica. Entrambe si pongono fuori della storia, fondando un *ordine nuovo*. Nel primo caso ci si riconduce ad una fase anteriore alla stessa storia e nel secondo si mira al superamento, alla fine della storia stessa (*ib.*, p. 315-316).

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 313.

Riguardo alle consapevoli contraffazioni e strumentalizzazioni della tradizione, dalle ricerche di Hobsbawm emerge peraltro un'altra complessa tipologia che permette ulteriori approfondimenti. Si va dalle 'reinvenzioni' della tradizione (che palesano motivazioni le più banali, che hanno peraltro attinenza con la sola dimensione privata) a quelle che coinvolgono invece la sfera pubblica, politica, nazionale⁸⁹⁶. Si va infatti dalla semplice ricerca dell'auto-affermazione personale (e cetuale) a quella collettiva, partitica, movimentista, nazionalista⁸⁹⁷.

Nel primo contesto, la riproposizione di modelli tradizionali, la ricerca di nuove forme delle distinzioni personali o di classe, è intanto vista da Hobsbawm nelle ambizioni di un'alta borghesia diventata protagonista della vita sociale, e che pertanto richiede qualcosa di analogo alle antiche preminenze aristocratiche e militari. È la borghesia che non si appaga dell'esibizione della ricchezza, del lusso, e vuole crearsi una distinzione di rango⁸⁹⁸. Questo *ceto* tendenzialmente *alto-borghese* si inventa quindi una sua legittimazione in termini di autorità politica e morale, mentre persegue mere finalità cetuali ed economiche.

Ma ci sono anche le ambizioni dei *ceti medi* e dei *ceti popolari*, che anch'essi tendono ad appropriarsi degli stilemi intravisti nelle tradizionali distinzioni di rango. E quindi si inventano a loro volta uno spirito di corpo (un tipo di omologazione culturale (attraverso scuole a loro volta esclusive). Più propriamente, si reinventano una propria disciplina applicata a delle attività sportive (dove formare, attraverso propri criteri di selezione, dei migliori). Il tutto nella più grande confusione fra preminenza sociale e superiorità economica. Tale è per Hobsbawm il clima che si percepisce nella dimensione dello 'sport di massa', attività ludica che ben si differenzia da quelle aristocratico-altoborghesi, proprio per essere meno individuale e più collettivista, più massificata e più massificante.

Sotto questa angolazione si potrebbe scorgere una netta contrapposizione fra il 'gioco del calcio' (e comunque i 'giochi di squadra') e

⁸⁹⁶ HOBSBAWM, *Introduzione*, cit., p. 14.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁸⁹⁸ È questa la classe che si appassiona di araldica (ID., *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa (1870-1914)*, cit., pp. 280-281); si crea scuole esclusive (Ib., pp. 282-285); aspira ad una funzione di notabilato; pretende di essere riconosciuta come classe dirigente, di affermarsi di fronte alle altre classi in un rapporto non solo economico o imprenditoriale, ma di vera e propria guida della società (ID., *Introduzione*, cit., p. 10).

giochi come il tennis, la scherma o il golf (giochi essenzialmente individuali anche se attraverso un confronto duale antagonistico)⁸⁹⁹.

Tuttavia di ben altra rilevanza è appunto l'*invenzione della tradizione* motivata dalla ricerca di appagamento a livello politico (partitico, movimentista, nazionale-rappresentativo), ossia l'invenzione in vista dell'appagamento di un'esigenza di continuità, di progresso innestato sulla base di precedenti acquisizioni. Qui l'invenzione si sviluppa certamente anch'essa nell'attingere a stilemi modellati dalla tradizione. Però, qui l'artificiosità potrebbe risultare comunque più marcata e più grave, per gli effetti devianti che assume la tipologia di questa '*riproposizione artificiosa*' della tradizione nell'epoca post-rivoluzionaria.

In che senso? Anzitutto perché sia la '*Rivoluzione industriale*', sia soprattutto la Rivoluzione francese hanno fondato la loro distruzione della SDC-SOF tradizionale su due finalità. Dapprima, partendo dal presupposto di un'eguaglianza (del tutto ipotetica, politicamente *formale*) da raggiungere fra i ceti antichi e quelli nuovi. Successivamente movendosi dal postulato di un eguagliamento da imporre solo a vantaggio dei ceti nuovi. Ormai il principio *formale* dell'eguaglianza assoluta e totale si è imposto come un dogma indiscutibile. Pertanto, alla fine di un complesso processo, preminenze e superiorità (del resto in parte legittime e comunque insopprimibili) si devono reintrodurre quasi clandestinamente nella struttura sociale politicamente vigente (sempre meno compatibile con distinzioni e gerarchie genuinamente politiche).

A questo riguardo è possibile un altro raffronto fra l'analisi sociologico-storicistica (ma in senso marxiano) di Hobsbawm e l'interpretazione etico-filosofica di Del Noce (in chiave di valori della fede cattolica). A proposito dell'incompatibilità fra '*modernismo*' ed idea di '*autorità gerarchica*', secondo Del Noce – come è noto – ci si deve anzitutto porre una domanda sulla genesi stessa della secolarizzazione. Quesito dalla cui risposta verrà la comprensione dello stesso principio che nega qualsiasi differenza di ruoli, meriti, posizioni all'interno della società⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ ID., *Tradizioni e genesi dell'identità di massa*, cit., pp. 288-289.

⁹⁰⁰ "Ora questa società secolarizzata, quali origini ideali ha? Si può vedervi semplicemente un riflesso del progresso tecnologico o bisogna andare più oltre e addentrarci in fattori ideali e morali? A mio giudizio, se ben si guarda, la secolarizzazione è il risultato ultimo dell'idea egualitaria, quale si trova enunciata nella sua prima forma da Rousseau; apparentemente può sembrare [...] che l'egalitarismo sia associato all'idea di giustizia, e voglia significare il rico-

La disgregazione dell'antica *società di corpi intermedi* (SDC), o *società di ordini funzionali in senso politico*, contestualmente privatistico-pubblicistici (SOF) è potuta avvenire in massima parte per cause endogene. Ossia per intima 'consunzione', nel rispetto sempre più formalistico della *sostanza* della tradizione, a fronte peraltro del crescente rifiuto da parte degli 'uomini nuovi' del suo *fundamentum* religioso e della strutturazione gerarchica del tipo di società *ab antiquo* costituita. Poi l'irrigidimento conservatore di posizioni di mero privilegio ha fatto il resto di quanto i 'progressisti' non avrebbero poi potuto fare.

Per questi e gli altri motivi, ormai la società contemporanea, 'post-rivoluzionaria', proprio nella rottura di tutti i legami col passato, non è affatto moralmente progredita. Anzi, al contrario, è affetta da marcata regressione verso una barbarica '*società naturale*' (SN), malgrado gli apparati tecnologico-scientifici sempre più progrediti. In questa regressione, l'assoluta libertà di ognuno è specifica di un ritorno ad un hobbesiano '*stato di natura*', caratterizzato dall'assoluta libertà di ognuno e quindi dalla lotta di tutti contro tutti (cioè uno stato di diffusa conflittualità da cui derivano polarità antagonistiche fra i vari gruppi che aspirano al primato).

In simile condizione di conflittualità di tutti contro tutti, accesa dall'illimitata libertà di un ritrovato '*stato di natura*' (creduto come condizione ottimale), la società rimbarbarita tenta di uscire dalla condizione di totale insicurezza, quindi compie ancor oggi appunto un 'hobbesiano' compromesso con chiunque detenga il potere e sia capace di assicurare quelle minimali garanzie, che hanno come correlato la radicale rinuncia alla libertà.

Pertanto, dapprima l'antagonismo sociale si sviluppa in termini di una società ridotta all'appagamento dei bisogni elementari ed alla mera sopravvivenza (cioè alle dimensioni di una *società di semplici classi economiche* [SCE]). E qui comunque le masse non tar-

noscimento della dignità di ogni uomo, fine in sé, non strumento [...]. Se guardiamo però più attentamente, dobbiamo riconoscere che al principio dell'idea egalitaria c'è l'affermazione della libertà da ogni dipendenza, anzitutto dal Signore in assoluto, da Dio [...]" (DEL NOCE, *La secolarizzazione nasce dall'idea egalitaria*, cit., p. 69). Il testo continua con la seguente precisazione: "Si vede da ciò la connessione tra l'idea di tradizione e concezione gerarchica del mondo; inoltre il primato dell'immutabile e l'idea della verità eterna importano la funzione dei custodi e quindi una certa gerarchia sociale. L'esempio migliore della connessione tra tradizione e gerarchia è offerto dalla Chiesa cattolica, custode di verità immutabili; e non è quindi ragione di meraviglia se la penetrazione dello spirito egalitario tra i cattolici abbia portato negli anni postconciliari alla offensiva contro la struttura gerarchica" (Ib., pp. 69-70).

deranno a trovare capi in un modo o nell'altro 'totalitari', i quali comunque dovranno rimettere in discussione un tale annientamento dei vincoli sociali, prodotto dalla borghesia, *formalmente liberale*, ma *sostanzialmente liberista*⁹⁰¹. Infatti, questa società ridotta ai livelli minimali di aggregazione politica (nel tentativo di superare la condizione di generalizzata conflittualità) si dovrà hobbesianamente subordinare anche al potere più apertamente dispotico (quale che sia il grado di residua apparenza formale di un'autorità politica di cui ormai tutti non si curano).

I risultati di questa politicità solo apparente, nella riproposizione degli elementi solo formali dell'autorità tradizionale, sfocia in un globale e catastrofico travisamento di modelli della tradizione, solo settorialmente rivalutati (e strumentalmente riproposti in una finalità indubitabilmente riconoscibile come quella di un *ordine radicalmente nuovo*, e senza attinenza con i valore ed i vincoli sociali del passato).

Su questo aspetto, – senza voler far torto all'analisi storico-sociologica di Hobsbawm – da parte sua Del Noce approfondisce meglio l'analisi, sino a recuperare la tradizionale interpretazione dell'autorità, peraltro quale esemplarmente risultava già definita da Capograssi⁹⁰². Con un'esplicita adesione alla ricostruzione operata da Mario D'Addio nella più recedente riedizione di questo testo⁹⁰³, da parte sua Del Noce focalizza una tale accezione di autorità proprio nel consapevole superamento – a suo tempo anticipato appunto da Capograssi – dell'impegno a superare ogni concezione dogmatica⁹⁰⁴.

Una ricostruzione, dunque, che Del Noce si ripropone a partire da quanto accomunava e quanto distingueva la posizione di Capo-

⁹⁰¹ “[...] Finché le masse rimasero escluse dalla politica, o furono disposte ad accodarsi alla borghesia liberale, la cosa non creò soverchie difficoltà. Ma a partire dagli anni '70 divenne sempre più evidente che le masse volevano partecipare alla politica, e che la loro disponibilità a seguire i padroni non era affatto assodata” (HOBBSAWM, *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa (1870-1914)*, cit., p. 258).

⁹⁰² Ossia: G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Lanciano, Carabba, 1921.

⁹⁰³ Si veda l'Appendice (sin lì inedita), intitolata *Lo Stato e la storia*, ora in: ID., *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*. A cura di Mario D'Addio. Milano, Giuffrè, 1977.

⁹⁰⁴ DEL NOCE, *L'autorità come valore costitutivo del mondo umano in Capograssi* [in: PLURES, *Due convegni su Giuseppe Capograssi: L'individuo, lo Stato, la storia*. / G. Capograssi nella storia religiosa e letteraria del Novecento. Atti a cura di F. Mercadante. Milano, Giuffrè, 1990, pp. 541-570], ora in: DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà...*, cit., p. 631.

grassi da quella di Giuseppe Rensi. Quest'ultimo (con *La filosofia dell'autorità*, Palermo, Sandron, 1920), non era andato oltre lo scetticismo relativistico riguardo all'autorità. Nel senso, – sottolinea Del Noce – che “*l'impossibilità di stabilire razionalmente quale sia la verità*” aveva indotto Rensi a concludere circa l'ineluttabilità di una riduzione dell'autorità a mero “*fatto extra-razionale di forza*”⁹⁰⁵.

Al contrario, l'intendimento di Capograssi era stato di produrre la contestuale ripresa di quelle posizioni di Vico più antitetiche e distanti sia dal razionalismo di Cartesio (ossia le posizioni invece intese proprio “*alla difesa dell'umana esperienza concreta contro l'intellettualismo astratto*”), sia da una pregiudiziale avversione ad una “*una cornice teologico-metafisica-spiritualistica*”⁹⁰⁶. Si trattava dunque di inquadrare il quesito dell'autorità in termini tali da non escludere affatto né l'esperienza razionale, né la dimensione metafisica, ma tali anzi da mediarle entrambe in una reciprocità di interazioni.

Nelle *Riflessioni*, c'è infatti la decisa rottura contro l'astrattismo, intanto come rifiuto da parte di Capograssi di quell'atteggiamento filosofico che abbracciava un orizzonte troppo vasto, rivelandosi cioè parte dall'hegelismo italiano (cui pure inizialmente lo stesso Capograssi aveva manifestato una qualche simpatia). Recependo simili posizioni, da parte sua Del Noce pone in risalto un Capograssi che non solo muove alla critica dello stesso attualismo gentiliano (posizione che secondo Del Noce consisterebbe nella “*teologia immanentistica dello spirito assoluto*”), ma che prosegue la sua riconsiderazione fino a sottoporre ad un'analisi critica anche il cosiddetto ‘*formalismo*’ di Kelsen.

In altre parole, sarebbe proprio grazie a Capograssi che si riesce alla fine a scorgere come una troppo ambiziosa ampiezza speculativa del pensiero contemporaneo (da Hegel a Kelsen) si oppone ad una particolarissima accezione di democrazia, la più valida, ossia la “*democrazia dell'umile anonima esperienza comune contro gli assolutismi di pensiero, in cui rientrerebbe anche la difesa politica dell'individuo contro il totalitarismo*”⁹⁰⁷.

Tuttavia – avverte Del Noce – fraintenderebbe la nozione capograssiana di autorità chiunque volesse fermarsi al richiamo vichiano alla concretezza dell'esperienza individuale, trascurando cioè l'inseparabile “*riconoscimento del carattere metafisico dell'idea di auto-*

⁹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 630-631.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 631.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 632.

rità”, carattere che rappresenta invece la “rivincita della tradizionale metafisica della vecchia etica sullo storicismo”⁹⁰⁸.

Sulla doppia linea di Vico-Capograssi, il richiamo delnociano alla nozione tradizionale di ‘autorità’ vuol essere un superamento non solo delle forme antiche di tirannia identificate come teocrazia, ma anche di quella particolare contraddizione odierna che riduce l’individuo e la libertà in balia del primato dell’economia, facendone le facili vittime del lato oscuro della stessa ‘società secolarizzata’. In realtà – sottolinea Del Noce – nella società integralmente secolarizzata siamo di fronte alla ripresa di forme antiche di tirannia ora nella veste rammodernata specifica del totalitarismo⁹⁰⁹ (ivi compreso quello di una ristrutturazione su base ‘sociologico-consumistica’ degli stessi valori e legami sociali)⁹¹⁰.

Ecco come la ‘società moderna’, nel suo processo di secolarizzazione ateistico-materialista, riduce appunto alle dimensioni di una semplice società di classi economiche (SCE) la precedente società civile (SC), livellandola ed annientandola proprio saziandone materialmente i ceti dirigenti (e nel contempo illudendo le masse nella prospettiva di compartecipazione consumistica-edonistica).

Nei suddetti fraintesi della libertà individuale e politica, l’autorità nel mondo moderno si riduce alla mera strumentalizzazione a fini totalitari (o libertario-liberisti) del potere. Ormai, “un’idea così negletta come quella di autorità”, senza alcuna esitazione viene “pacificamente intesa, di regola, nei termini di un potere coercitivo[,] usato, sotto la minaccia di sanzione, dalla forza dominante allo scopo di rendere possibile la coesistenza sociale”⁹¹¹.

È questo, in definitiva, ancora una volta il riflusso verso la nozione hobbesiana di autorità, concepita come garanzia elementare

⁹⁰⁸ *Ibidem*, l. c.

⁹⁰⁹ A tale riguardo, nel puntuale riferimento al testo capograssiano (CAPOGRASSI, *Riflessioni sull’autorità e la sua crisi*, cit., pp. 158-164), Del Noce precisa che, se “il pensiero moderno si è presentato come affermazione di libertà contro ogni forma di tirannide o di teocrazia”, in realtà – attraverso l’eliminazione dell’autorità, sostituita dal nudo potere – ha messo al posto dell’antica tirannia – che “era accidentale e transeunte, e agiva sui beni esteriori e sulle libertà elementari” – una “nuova tirannia tipicamente interiore, nel senso che spossa l’individuo dall’interiorità” (DEL NOCE, *L’autorità come valore sostitutivo del mondo umano in Capograssi*, cit., p. 632n). Adesso, pertanto, l’individuo vive per gli altri, nel senso che “la sua vita è condizionata alla soddisfazione (o all’individuazione, o alla creazione) di bisogni sensibili degli altri” (*Ib.*, l.c.). Per cui si deve parlare di riduzione dell’individuo a mezzo. Ecco la nuova tirannide, che “può prendere la forma che poi si disse totalitaria, o libertaria, ma senza cambiamento di sostanza” (*Ib.*, pp. 632-633n).

⁹¹⁰ *Ibidem*, l. c.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 644.

della mera sopravvivenza, comunque realizzata. Da qui, l'odier-
na condizione di isolamento, di alienazione di individui e gruppi,
avulsi da qualsiasi contesto sostanzialmente sociale, partecipativo,
politico. Da qui, il disorientamento, l'angoscia esistenziale, l'urgen-
za di ritrovare e ripetere un qualche modello di correlazione comu-
nitaria, solidale, tale da indurre individui, ceti e masse a ritrovare
dei frammenti dell'autorità tradizionale.

È quanto appunto dice anche Hobsbawm, asserendo che oggi
si tratta di riadattare le forme delle antiche distinzioni cetuali⁹¹²,
spesso però riuscendo solo a fraintenderne (in aspetti meramente
formali) la vera sostanza etica ed istituzionale. Da qui, poi, le varie
tipologie di *invenzione della tradizione*. Anzitutto nella fase critica
del passaggio dalla società di *'antico regime'* alla *Rivoluzione indu-
striale*, alle diverse tipologie di *ordine nuovo*⁹¹³. Ne consegue che sia
la classe (borghese o proletaria), sia il partito, sia il movimento, sia
il popolo, sia la nazione, sia la razza diventano i protagonisti di
una perentoria pretesa di titolarità di un'autorità politica conside-
rata come l'espressione genuina della volontà della società nel suo
complesso.

In realtà, quantunque con referenti diversi, sia per Hobsbawm
che per Del Noce si scorge dietro queste *ideologie totalizzanti* la
perentoria affermazione del processo di assolutizzazione che ha
come protagonisti una parte, un gruppo, un aspetto, una sola
funzione sociale, tutti intenzionati a ridurre la *società civile* ad un
solo paradigma di significati e di comportamenti sociali. Riduzio-
ne dell'autorità al potere particolare, per cui qui anche la *'rein-
venzione'* della tradizione ha una sua importanza fondamentale,

⁹¹² Potremmo meglio dire: le forme della *società di corpi intermedi* (SdC) o *società di ordini funzionali in senso politico*, contestualmente privatistico-pubblicistici (SOF).

⁹¹³ È qui comunque che si coglie tutta quanta la problematicità della transizione dall'antico regime assolutista al *nuovo ordine*, sia quello della britannica *Glorious revolution* del 1689, sia della *Rivoluzione americana* del 1776, sia della stessa *Rivoluzione francese* del 1789. Qui, si instaura poi il genere di difficoltà vissuto nelle nuove forme statuali *'post-rivoluzionarie'*, nella nuova fattispecie della *Rivoluzione nazionale* (fra l'altro in un'esplosione di una molteplicità di contesti nazionali che emergono, risultanti dalla spaccatura delle dimensioni statuali più o meno imperiali). Fra XVIII-XX secolo, le nazioni (*'liberate'* dalle suddette diverse fattispecie di rivoluzione dall'involucro sopranazionale) sono ora sollecitate all'identificazione di una loro individualità, e la trovano anche loro nell'*invenzione di tradizioni*. E spesso – come rileva Hobsbawm – nel senso della ricostruzione arbitraria del passato, e comunque su base di primato, di un modo di essere che subito, a sua volta, si pone come assoluto e dogmaticamente argomentato nei suoi riflessi imperialistici e/o economicisti.

come reinvenzione della storia stessa, falsificandone il senso e gli avvenimenti⁹¹⁴.

Una falsificazione di cui peraltro nei due secoli che ci precedono si sono servite un po' tutte le diverse aggregazioni ideologiche e politiche, non ultimo quelle teorie dichiaratamente razziali⁹¹⁵. Tutti contesti nei quali prendono corpo sia rievocazioni settoriali e riduttive di episodi storici, sia riproposizioni di costumi e stilemi architettonici, di canoni estetici, di rituali di matrice religiosa, folklorica, militare (che comunque servissero ad evocare la partecipazione emotiva degli strati profondi dell'animo collettivo da mobilitare al servizio dell'ideologia).

Resta però un quesito cui rispondere. Perché riteniamo di essere in presenza semplicemente di invenzioni di tradizioni parziali e riduttive e non di una vera e propria rinascita della *sostanza* e della *forma* delle tradizioni?

La risposta di Hobsbawm è che tutte le principali tipologie di *invenzione della tradizione* in questi due ultimi secoli sarebbero tali da soddisfare i requisiti di una vera *ripetizione della tradizione* solo nella loro eventuale contestualità⁹¹⁶. In altre parole, secondo Hobsbawm,

⁹¹⁴ Nella *Terza repubblica* francese (pur con la pretesa reinvenzione e riproposizione di una genuina tradizione rivoluzionaria del 1789) si inventarono, in funzione dell'affermazione al potere dei gruppi di centro-destra, alcuni referenti, si evocarono simboli e lotte, che servissero a legare e condizionare le frange estreme del residuale giacobinismo della sinistra (HOBSBAM, *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa (1870-1914)*, cit., p. 262). Nel suo *Secondo impero*, Bismarck si reinventa la storia tedesca, falsificando la tradizione del *Sacro Romano Impero della Nazione germanica* [SRI], in un *Zweite Reich* che era semplicemente in funzione prussiana, nazionalistica e dunque non sovranazionale-imperiale (*ib.*, pp. 263ss). Nel *Dritte Reich*, a sua volta ci si reinventa la storia tedesca, proiettandone nel passato ancestrale le presunte origini di una pretesa superiorità razziale (anch'essa un'invenzione tutta moderna e post-rivoluzionaria).

⁹¹⁵ Riconducibili, più meno tutte – se non a Charles Darwin (ma già il titolo della sua opera è una sorta di 'carta parlante': *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, del 1859) – certo allo scozzese Robert Knox (*The Races of men*, del 1850), al francese Arthur De Gobineau (*Essai sur l'inegalité des races humaines*, del 1853-55) e – 'da ultimo' – all'americano Madison Grant (*The passing of the great race*, del 1916, di cui Hitler pare possedesse una copia, presumibilmente letta con grande attenzione).

⁹¹⁶ Sotto questa angolazione, le *tradizioni inventate* – a partire dal "periodo successivo alla Rivoluzione industriale" – parrebbero "rientrare in tre tipologie parzialmente sovrapponibili: a) quelle che fissavano o simboleggiavano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi e comunità, reali o artificiali che fossero; b) quelle che fondavano o legittimavano un'istituzione, uno status, un rapporto d'autorità; c) quelle finalizzate soprattutto alla socializzazione, ad inculcare credenze, sistemi di valore e convenzioni di comportamento" (HOBSBAM, *Introduzione*, cit., pp. 11-12).

l'effettiva *sostanza* della tradizione potrebbe essere reintrodotta davvero nei sistemi sociali moderni a condizione che – non solo – fossero rispettati gli accorgimenti per non distruggere il postulato dell'eguaglianza, ma – soprattutto – a condizione di affermare contestualmente queste tipologie. Purtroppo ognuna di queste si presenta in forma isolata e prevalentemente nell'articolazione più lontana dalla *sostanza* della tradizione⁹¹⁷.

Da qui, da un lato, nel tentativo di reintrodurre un'idea di *differenziazione di ruoli* e di *selezione di funzioni sociali*, si verificò un'inserzione '*quasi di contrabbando*'⁹¹⁸ di modelli sociali gerarchizzati, per giunta applicati su scala ridotta, ossia considerati validi soltanto come espressione di una distinzione (o di un primato di classe o di uno strato sociale) limitata a rituali di appartenenza a specifiche associazioni, scuole o pratiche sportive. E dall'altro lato, per l'oggettiva condizione di disaggregazione sociale tutto comunque rimase nel contesto di considerazioni unilaterali e settoriali⁹¹⁹.

In conclusione, in Hobsbawm l'idea di una possibile *reinvenzione della tradizione* sta ad indicare al tempo stesso l'assenza sia di *legittimazione etico-politica* dell'*autorità*; sia di un'effettiva incisività del potere politico nei convincimenti dei singoli; sia di veri sentimenti di appartenenza a diversificati contesti sociali e politico-funzionali.

⁹¹⁷ E vediamo come. Fra i tre tipi, in quella prevalentemente adottata nel tipo *a* (relativa alla definizione di simboli di coesione sociale o di appartenenza a gruppi e comunità, reali o artificiali che fossero) si dava per scontata la presenza degli altri due tipi (sia di istituzioni, di *status*, di rapporti di autorità, sia di processi capaci di inculcare regole di comportamento), entrambi a torto considerati impliciti all'identificazione con una comunità. Al contrario, le grandi entità sociali dell'epoca post-rivoluzionaria non erano evidentemente delle vere comunità (nel senso dell'accezione tedesca di *Gemeinschaft*) e tanto meno erano dei veri sistemi gerarchici (*Ib.*, p. 12). Ancora nel periodo 1870-1914, e fra il primo ed il secondo dopoguerra, si è trattato di sistemi sociali diversi dalle vere comunità. E questo a motivo della persistente prevalenza di mobilità sociale, di conflitti di classe, di ideologie prevalenti, che rendevano difficile l'applicazione di un modello di società improntato sia alle diseguaglianze meritocratiche che alle conseguenti gerarchie.

⁹¹⁸ "D'altro canto però, nella misura in cui le tradizioni inventate reintroducevano – per così dire – lo status in un mondo fondato sul contratto, il superiore e l'inferiore in un mondo di eguali di fronte alla legge, non potevano farlo in modo diretto. Esisteva la possibilità di introdurre di soppiatto, attraverso il consenso formale ad un'organizzazione sociale ineguale di fatto – la nuova messa in scena delle cerimonie per l'incoronazione in Gran Bretagna, ad esempio [...]” (*Ib.*, l. c.).

⁹¹⁹ Quando poi questo particolarismo non si metamorfosi addirittura in un nuovo integralismo ideologico, in un'enfaticizzazione di posizioni o di forme del passato, oppure di cesure e di modernismi, che restano, le une come gli altri, unilaterali e sconnesse focalizzazioni ideologiche di aspetti particolari artatamente o sconsideratamente resi assoluti.

Ma è appunto anche il sintomo delle soluzioni parziali, di un'adozione settoriale (se non sempre occasionale) di antichi modelli, dei quali si forza il significato complessivo, ignorandone la pluralità degli elementi, delle forze, dei moventi, dei ceti protagonisti. E quindi ci si avvia in una direzione o nell'altra (cettuale, partitica, movimentista, settaria, iper-nazionalistica e bellicista, oppure universalistica ed irenistica) di un medesimo travisamento della reale lacuna di un sistema di valori e di strutture sino a due secoli fa specifiche del modello di società tradizionale occidentale.

Fra tutte queste lacune che l'annientamento della tradizione ha aperto nella dimensione sociale e politica, a sua volta Del Noce sottolinea la fondamentale importanza che sin qui aveva avuto appunto la concezione classico-cristiana dell'autorità. Nel delineare le molteplici implicazioni di questa tradizione, – fra l'altro con precisi echi della distinzione di Carl Schmitt fra *legalità* e *legittimità*⁹²⁰ – riprende ancora una volta le formulazioni di Capograssi relative al momento genetico dell'annientamento di questa nozione di autorità nel mondo moderno. Anche Del Noce riconosce che alla base dei due mali che hanno travagliato il XX secolo ("*il totalitarismo e la società economicista*") c'è la cesura del tradizionale vincolo in cui consiste l'autorità (il nesso vitale fra l'assoluto e l'individuo)⁹²¹. Il volto demoniaco del potere si rivela in questi processi in atto nell'epoca attuale, che alla fine segneranno la scomparsa dello Stato stesso, inglobato nel primato dell'economia, nella '*società opulenta*', nel '*sociologismo*', nello '*scientismo*'⁹²².

Ideologie che costituiscono un'entificazione astratta dei rapporti sociali, resi assoluti (sciolti da ogni rispetto per ogni verità trascen-

⁹²⁰ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 526. In esplicito riferimento a: Carl SCHMITT, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*. A cura di Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera. Bologna, Il Mulino, 1972, p. 25.

⁹²¹ DEL NOCE, *L'autorità come valore costitutivo del mondo umano in Capograssi*, cit., p. 652. Sotto questo profilo, secondo Del Noce sono due i filosofi protagonisti della crisi dell'autorità nel mondo moderno, Spinoza ed Hobbes, i quali hanno svolto dal punto di vista politico le conseguenze che derivano dalla riduzione della verità alla mente del singolo individuo. In particolare, Hobbes è stato il protagonista di questa negazione dell'autorità *legittima*, a fronte dell'autorità *legale* (la legislazione positiva, statutale) da lui invocata come soluzione ad una conflittualità generalizzata. Soluzione che qui riposa nell'entificazione dello Stato come unico garante della sopravvivenza e quindi unica fonte della 'verità', in un contesto in cui questa coincide appunto con l'*autorità assoluta statutale*). Qui, infatti: *Auctoritas non veritas facit legem*. Da qui una rigorosa riduzione della *trascendenza all'immanenza*, il che comporta un'altrettanto ineluttabile concezione dell'*immanenza nell'assoluta autorità statutale*.

⁹²² *Ibidem*, l. c.

dente). Tolta infatti (con la filosofia immanentistica, sulla linea fra Spinoza ed Hobbes) ogni “*mediazione tra la verità e l’individuo*”, è la stessa vita che viene ridotta “*a conati cioè a tendenze immediate, onde l’esaltazione dell’individuo*”⁹²³.

Lo scatenamento delle pulsioni individuali rende ineluttabile l’avvento di una nuova tipologia di Stato, che rinnova quello assolutistico, una ‘*potenza assoluta*’, fondata sulla ‘*relativa potenza*’ (o meglio ‘*impotenza*’) di tutti a fronteggiare gli esiti della propria assolutezza. Ecco perché lo Stato moderno nasce privo dei fondamenti della vera autorità (basata invece sul riconoscimento della trascendenza)⁹²⁴. E pertanto lo Stato moderno tende ad assolutizzarsi⁹²⁵. Si compie in questi termini quel ciclo involutivo che Capograssi indicava come punto di arrivo della fine dello stesso Stato moderno⁹²⁶.

Ma c’è anche da porsi un altro interrogativo. Forse che, dietro le mentite spoglie del sociologismo, della razionalizzazione e scientificizzazione dei rapporti, dietro l’eclissi della socialità e della politica eticamente fondate (nel senso della tradizione occidentale), c’è davvero il primato dell’*economico*? Oppure si tratta del tramonto definitivo di un modo di concepire e di impersonare sia l’esperienza sociale che quella politica, surrogati da *altri* modelli e da *altri* protagonisti?

Resta poi un ultimo quesito insoluto. Siamo forse in presenza di un lato del problema non del tutto colto dalla critica di Del Noce, in tal caso vittima a sua volta di una dicotomia inesauriente (speculare di un modo errato, recepito per contaminazione dal suo avversario ideologico, il secolarismo integrale, nel senso di riceverne con il segno contrario i termini inesatti della localizzazione del quesito politico contemporaneo)?

⁹²³ *Ibidem*, l. c.

⁹²⁴ “Lo Stato nasce sprovvisto di quella sua preistoria spirituale – sviluppo della vis veri – che Vico aveva visto. Lo Stato, svincolato dall’autorità, ma diventato invece suo fondamento, è la forza che provvede alla conservazione dell’essere degli individui” (*Ib.*, l. c.).

⁹²⁵ “[...] Si delinea dunque, già in Spinoza come in Hobbes, il pieno rovescio della concezione cristiana” (*Ib.*, l. c.).

⁹²⁶ “[...] È il momento in cui allo Stato-autorità si sostituisce quel che Capograssi chiama lo Stato-fatto, riflesso del processo della società economica. L’assoluzione dello Stato si rovescia quindi nella sua negazione; e quel che emerge è l’individuo, ma separato dalla verità prima, dissolto nell’immediatezza degli interessi empirici. E qui torniamo al punto a cui già avevo accennato, la previsione piena in Capograssi di quella società del primato dell’economico che si è affermata, in un progresso continuo, dopo il ‘60 e dopo le incertezze del primo quindicennio del dopoguerra [...]. La società economica consegue all’abolizione della prima Autorità, cancellata la quale le altre non reggono [...]” (*Ib.*, pp. 653-654).

A simili dubbi toglie ogni verosimiglianza l'ulteriore approfondimento del significato che Del Noce attribuisce al nesso di alternanza fra mutua implicazione e reciproca esclusione con cui commisura le ragioni della tradizione, rispettivamente con quelle sia del conservatorismo tradizionalista, sia della *Rivoluzione* come 'categoria unica ordinovista', sia delle generiche prospettive di riforma. Ma è questo un ulteriore livello di approfondimento, che richiede una specifica e più ampia trattazione.

Capitolo XI

Tradizione e libero arbitrio: Libertas maior o libertas minor?

Il nucleo della riflessione di Del Noce sulla cesura moderna rispetto *tradizione vetero-neotestamentaria* è costituito dal riferimento all'antica codificazione in principi religiosi ed in norme etiche relativi all'itinerario verso la ricerca e la ripetizione di un superiore paradigma, del quale si è smarrita la traccia a seguito di una *colpa originaria*. Perdita di una *più alta ragione*, di una *più alta verità*, 'rivelata' agli uomini a disvelamento di una loro *originaria integrità di natura*, perduta appunto a seguito di un'oltraggiosa presunzione, di un atto di *hybris*, di trasgressione, quale appunto la pretesa di carpire all'*Albero della Sapienza* appunto la *Sapienza divina*.

Una simile concezione della sopravvenuta, originaria e attuale, condizione di *lapsa natura* dell'uomo è stata – come ovviamente è noto – oggetto di quella recisa confutazione e totale negazione che prende corpo fra Sei-settecento, in quella parte della cultura europea che aderiva a posizioni razionalistiche, immanentiste, secolari, progressiste, accentuando quello che era del resto un indubitabile ruolo positivo della scienza e più in generale di una legittima esigenza di razionalità.

Nell'interpretazione di Del Noce c'è il richiamo a rendersi conto che specialmente la componente empirista e razionalista dell'illuminismo francese intese invece attuare non maggiori spazi di razionalità e di libero arbitrio, bensì la secolarizzazione integrale dei valori etici. E si trattò di un processo che consisteva nella convinzione della necessità di cancellare la presenza di qualsiasi paradigma morale 'antico', di attuare una vera e propria *damnatio memoriae*, corollario di un irreversibile tramonto delle categorie del pensiero tradizionale, della cancellazione di qualsiasi antica istituzione (religiosa, politica e giuridica) dalla società contemporanea.

Questa diagnosi di Del Noce sull'illuminismo risulta indubbiamente polemica, dal momento che si riferisce a questo movimento come fosse una *categoria unica*, un tutto integralmente negativo (appunto sostanzialmente razionalista, empirista, materialista). In realtà, come è noto (soprattutto sulla base dall'interpretazione

di Ernst Cassirer), l'illuminismo è irriducibile alla pura e semplice negazione globale dell'antiorità storica. Pertanto, la risposta che Del Noce vuol dare alla dissoluzione dei valori tradizionali fa capo, a sua volta, ad una posizione integralista che è stata interpretata come un suo tradizionalismo conservatore, dal quale egli in realtà si dimostra invece del tutto estraneo, per giunta considerandolo un atteggiamento di immotivata chiusura a tutta la modernità.

Una tale impressione gli fa dunque torto, dal momento che la sua lettura critica ha infatti una sorta di duplice *punto di fuga*. Da un lato, muove da (e contro) certi aspetti negativi e deteriori della società moderna (ric conducendoli ingiustamente appunto a tutto l'illuminismo). Dall'altro lato, propone però un recupero della modernità, nel senso di cercare di reinstaurare in essa la suddetta più alta e superiore misura etico-politica, il più alto modello di aggregazione e partecipazione.

Una *più alta misura* irriducibile alla dimensione dell'ottimismo utopico (non solo illuminista, ma anche '*sociologista*' e scienziista), all'atteggiamento che aggrava l'attuale inconsistenza della comunità, introducendo al suo posto la socialità apparente. Finzioni che sono funzionali alla legittimazione del primato dell'economia e della tecnologia, sulle quali si basa la *società opulenta*, miraggio di consumi massa e di universalistiche opportunità di essere felici.

D'altro canto, per afferrare tutta quanta la sequenza interpretativa suggerita da Del Noce bisogna anzitutto prender atto dell'effettiva problematicità con cui la cultura moderna recepisce l'idea stessa di un contrasto fra tradizione e progresso. Un conflitto argomentato con reciproche accuse da tradizionalisti e neo-illuministi. Nondimeno, specialmente la recente storiografia anglo-sassone ha avuto il merito di individuare nell'errore di fondo del pensiero illuministico continentale, che – diversamente da quanto si è verificato in Inghilterra – in una sua recisa negazione del passato finì per influenzare lo stesso liberalismo tardo ottocentesco, appunto in una pregiudiziale avversione nei confronti di tutto ciò che implicasse continuità, cioè contro tutto quello che non fosse sempre e soltanto una negazione radicale delle acquisizioni passate.

Si è qui indubbiamente al cospetto di un punto nodale estremamente importante (e non ultimo anche sotto il profilo del tema della libertà) per comprendere – fino alle estreme implicazioni – l'essenza stessa del confronto fra *liberalismo politico* e *liberismo economico*.

Se il problema del libero arbitrio è per Del Noce il problema filosofico per antonomasia, esso è anche lo stesso problema della libertà etico-politica.

Lo stesso cristianesimo può ritrovare un rinnovato vigore nel riconoscere l'aspetto nuovo, le nuove istanze della coscienza cristiana dei contemporanei, tesa verso la riconsiderazione sia dell'irrinunciabile valore della libertà, ma anche dei suoi imprescindibili limiti (e dunque nel riconoscimento di una *libertas minor*). A questo recupero mirano le istanze del cristiano attuale (diremmo moderno), e non le rivendicazioni di idee di autorità e di ordine fraintese, né quelle a torto enfatizzate dalla componente cristiana più conservatrice e tradizionalista.

La distinzione fra le due libertà (*maior* e *minor*) è anche alla base del discorso che apparentemente sembra – come si è qui più volte osservato – del tutto pregiudiziale, anti-illuminista, di Del Noce, mentre invece il suo vero intendimento sarebbe quello di distinguere nell'illuminismo: da un lato – la componente 'libertina' (naturalista-istintualista, una fattispecie della *libertas maior*) e – dall'altro lato – un riferimento giusnaturalistico (cioè ad una volontà razionale, universale, superiore al potere ed alla volontà dei singoli uomini). Differenza che ha pure un suo valore, quale che sia poi l'oscillazione argomentativa ed il definitivo giudizio di Del Noce sull'illuminismo, su cui potremmo essere più o meno in disaccordo.

Qui risulta indubbiamente anche lo spartiacque che Del Noce individua nei due diversi modi di intendere il rapporto con il passato. E già qui andrebbero ricercati i limiti della lettura delnociana degli altri contesti dell'illuminismo europeo, che pure anch'egli a tratti riconosce – come si è accennato – giustamente ben diverso da quello dei *philosophes*. Da qui i suoi reiterati 'distinguo' sullo scientismo, sul primato della tecnologia, da lui definiti come nuove forme di subordinazione totalitaria⁹²⁷, non diverse, nella sostanza e negli effetti, dalle tre forme di totalitarismo politico (sovietica, fascista, nazionalsocialista)⁹²⁸.

⁹²⁷ "Lo scientismo è appunto la concezione 'totalitaria' della scienza, per cui essa si presenta come 'l'unica' conoscenza vera [...]. Né lo scientismo può essere, com'è la scienza, neutrale rispetto ai valori. Allo scientismo è essenziale la negazione dei valori tradizionali, dissolti nelle condizioni psicologiche e sociali che sono occasione al loro sorgere; e l'unica morale che possa riconoscere è quella dell'incremento della vitalità. Ove si noti il paradosso per cui la vitalità, da materia che deve esser vinta e trasfigurata dai valori, viene elevata essa a valore, anzi a misura di ogni altro valore" (DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pp. 327-328).

⁹²⁸ Qui una certa perplessità suscita in Settembrini questa identificazione fra la società del primato scientifico-tecnologico con quella che gli sembra in Del Noce la categoria del "liberalismo totalitario" (Domenico SETTEMBRINI, *Borghesia, liberalismo e fascismo*, in: PLURES, *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, cit., p. 159). Saremmo dunque

Movendo da questi presupposti, si delinea in Del Noce un approfondimento ermeneutico del significato e valore della tradizione, con valutazioni molto prossime all'ermeneutica tedesca (in particolare di H. G. Gadamer), comunque interpretandole come una specie di *'inveramento'* delle posizioni esistenzialistiche-personaliste che per certi aspetti potrebbero accomunare Heidegger e Pareyson. In questo suo contributo alla riflessione filosofica ed etico-politica si è vista la prova di come, sotto diverse angolazioni, in Del Noce il riferimento alla tradizione non soltanto non implichi alcuna indulgenza verso conservatorismi e tradizionalismi⁹²⁹, ma soprattutto che vi sono in lui insospettite aperture alla stessa categoria della *Rivoluzione*. A condizione che, beninteso, la funzione di questa sia davvero *'catastrofica'*, ossia un salutare capovolgimento di tendenze dalla secolarizzazione alla trascendenza cristiana.

Qui l'argomentazione riguarda concetti delnociani che abbiamo già visti in questa nostra indagine, soprattutto relativamente alla *Rivoluzione* intesa come *revolutio* verso i *principi cristiani costituitivi* della socialità e della politica. La *Rivoluzione come recupero della tradizione* e quindi ben distinta da qualsivoglia *categoria unica* dalla *Rivoluzione*, per la quale cioè si intendesse la *Rivoluzione* solo come *negazione radicale* di tutto l'*ordine tradizionale*.

La *Rivoluzione come recupero della tradizione* coincide anche con il concetto di riforma, se anche questa è intesa nel senso di una conservazione della *sostanza* della tradizione, pur nel variare, anche implicante momentanee cesure, delle *forme*. Qui *'riforma'* dunque non vuol dire – precisa Del Noce (riferendosi a Gentile, pur segnalandone la contraddittorietà fra tali concetti e l'adesione al fascismo) – una *'Rivoluzione attenuata'* (cioè contenuta in un determinato ordine, appunto come *'sostanziale conservazione'*), bensì come *"un rapporto tra novità e tradizione diverso dal rivoluzionario"*⁹³⁰.

Diverso, cioè, dalla *Rivoluzione come categoria unica* della *negazione radicale* della tradizione, i cui fautori sbagliano, in quanto si

in presenza di un ossimoro concettuale, come del resto la definizione di un totalitarismo politico-ideologico attribuito alle figure della *"società borghese pura"* o della *"società liberaldemocratica e consumistica"* (*Ib.*, l. c.).

⁹²⁹ Qui, nel riferirsi alla difficoltà di ricostruire cosa politicamente pensasse Del Noce, anche Settembrini pone opportunamente l'accento sull'inconsistenza del preteso suo tradizionalismo, a fronte di tante sue dichiarazioni esplicite di rifiuto di questa posizione (*Ib.*, p. 160).

⁹³⁰ DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 109.

fermano come a metà di un concetto. Prevedono solo l'annientamento dell'antico regime europeo, ma – scindendo la *pars destruens* da quella *construens* – la loro *Rivoluzione* prepara il suicidio della medesima⁹³¹. Nel senso che si adattano in funzione ausiliaria, veicolare, al servizio dell'affermazione dei disvalori della strategia della società scienziata-tecnologica (o 'società opulenta', comunque luogo della produzione dei consumi di massa, il cui *surplus* riguarda peraltro – come si è qui più volte ricordato – una fruizione meramente oligarchica). Ne consegue l'errore che commettono soprattutto quanti ritengono che questa tipologia di '*Rivoluzione*' (intesa come *categoria unica della radicale negazione del passato*) possa essere davvero un '*inveramento laico*' del messaggio cristiano di liberazione e di giustizia futura⁹³².

Potremmo dedurre che anche quello di Del Noce sia solo apparentemente un itinerario interpretativo circoscritto alla ripetitività di una perenne e nichilistica *circolarità delle origini* attraverso la *tradizione*. Il suo percorso speculativo risulta, invece, inteso a cogliere – anche qui non diversamente dal Croce (e forse sulla base della sua ispirazione) – la circolarità di un pensiero globale, comprensivo della complessa struttura e sostanza della cultura occidentale. In questa, più che in altre culture, i singoli diversi contesti (i '*distinti*') possono essere davvero i protagonisti di una dialettica plurale (fatta di *reciproci* riconoscimenti ed *interazioni*) in continuo divenire (al tempo stesso spirituale-gnoseologico e attivistico-pragmatico), in una logica esistenziale che risulta contestualmente *esclusiva* (nel rifiuto di sotto-culture e disvalori) ed *inclusiva* (nell'aprirsi al confronto con altre culture e diversi valori).

⁹³¹ "L'idea rivoluzionaria comporta l'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Avviene il suicidio, se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono, e se devono necessariamente farlo. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, abbiano la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconosciuto" (*Ib.*, p. 6).

⁹³² Tale il frainteso indicato da Del Noce – come rileva Paolo Armellini – nella sinistra cattolica francese ed italiana, che – non comprendendo la natura del marxismo come filosofia antagonista rispetto al cristianesimo – si è mostrata convinta che la storia avrebbe provveduto a realizzare – con l'inveramento cristiano del marxismo – la rinascita finale dell'autentico spirito cattolico dopo la rivoluzione comunista (P. ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Roma, Aracne, 1999, p. 158).

Capitolo XII

L'idea di 'libertà assoluta' reperibile nel postulato 'ritorno alla vera natura' dell'uomo scatena il perfettismo come matrice del radicalismo politico

Il riferimento a Rosmini (autore della denuncia dell'errore capitale della cultura del XVIII-XIX secolo nel '*perfettismo*') è quanto rende possibile a Del Noce una compiuta periodizzazione delle diverse fasi attraverso cui si compie proprio in quel periodo una duplice sostituzione. La prima è la sostituzione della '*morale antica*' con una '*morale ipocrita*' (tale in quanto resa autonoma da valori tradizionali). La seconda sostituzione giunge al nucleo sostanziale della prima, consistendo nella sostituzione dei *valori* dell'antica morale (orientativi per l'adeguazione ad una superiore ragione etica) con un incondizionato primato della ricerca di appagamento di potere, configurato come indispensabile per il raggiungimento di una felicità tutta materiale e terrena.

Distinzione di due opposte prospettive esistenziali a suo tempo rigorosamente stabilita da Rosmini contrapponendo etica ed eudemonologia. Fra altre citazioni, da segnalare quella di cui Del Noce riporta un passo dei *Principi della scienza morale*, dove Rosmini criticava appunto la dottrina della perfezione umana, considerandola antitetica, contrapposta alla concezione cristiana. Secondo Rosmini, appunto da questo perfettismo si produsse "*l'origine di due scienze del tutto distinte nella loro natura, sebbene sommamente affini: l'Etica e la scienza della perfezione umana*"⁹³³. E proprio quest'ultima viene confusa "*quasi con l'Eudemonologia, o scienza della felicità giacché uomo felice e uomo perfetto, sono modi, che analizzati riescono per poco al medesimo*"⁹³⁴.

Una distinzione sommamente importante, nella quale Del Noce scorge quanto caratterizza la parte ancor eticamente valida del pen-

⁹³³ Antonio ROSMINI (de') SERBATI, [*Filosofia della morale. Vol. I*] *Principi della scienza morale*, Milano, 1941 (Edizione nazionale delle: *Opere edite e inedite. XXI*), p. 8. Ma non si tratta dell'art. IV del libro I, bensì di un luogo della *Prefazione alle opere di filosofia morale*, posta all'inizio del volume I della *Filosofia morale*.

⁹³⁴ *Ibidem*, l.c.

siero moderno, da Malebranche allo stesso Rosmini, nel riconoscimento di una “*subordinazione dell’uomo ad una ragione universale a cui partecipa, ma che in lui non è esaurita*”⁹³⁵. Una concezione, dunque, specifica della filosofia platonico-cristiana, proprio quella che ora viene avversata dal primato rivendicato sia dalla moderna *filosofia eudemonista*, sia dalla sua filiazione, il *sociologismo*, entrambi aspetti dell’intendimento di calare tutto l’umano nell’immanenza delle situazioni di fatto, nella convivenza motivata puramente dalla ricerca di appagamenti materiali (in vista appunto di una felicità fatta coincidere con la ricerca di una perfezione che postula un’assoluta e perfetta libertà).

Distinzione che, pertanto, – sottolinea Del Noce – ha “*estrema importanza per quel che riguarda i due periodi storici successivi all’opera di Rosmini*”: quello tra il 1870 ed il 1914 (“*in cui dominò l’ipocrisia etica della morale autonoma*”) e quello successivo, nel quale “*si ebbe la caduta dell’etica per la prevalenza assoluta di un’eudemonologia ormai completamente laicizzata (il pensiero strumentalistico nella sua applicazione all’etica=laicizzazione dell’eudemonologia)*”⁹³⁶.

Su queste basi della denuncia dell’errore di una radicale negazione del passato (che caratterizza il pensiero libertino a partire dal XVII secolo), argomentata contro lo spirito della cultura classico-cristiana, si incardina – in un crescendo di nichilismo – l’innaturale contrapposizione di libertà ed autorità, in un rapporto che si vuole intendere di reciproca esclusione⁹³⁷. Tale svolta libertina ebbe poi come suoi correlati due processi radicalmente innovativi nel secolo seguente, il XVIII. Quasi in un’eco diretta della suddetta duplice sostituzione denunciata da Rosmini, qui a sua volta Del Noce sottolinea – da un lato – la sostituzione dell’idea tradizionale vetero-neotestamentaria di uno ‘*stato di natura corrotta*’ (la *lapsa natura*, quale condizione umana conseguente alla ‘colpa’ ed alla ‘caduta originaria’) con quello che il libertinismo considerava il vero ‘*stato*

⁹³⁵ A. DEL NOCE, *Significato presente dell’etica rosminiana*, ora in: ID., *L’epoca della secolarizzazione*. Milano, Giuffrè, 1970, p. 211.

⁹³⁶ *Ibidem*, l. c.

⁹³⁷ “[...] Possiamo dire che il libertinismo, come mera contrapposizione di libertà e di autorità, è una costante storica che accompagna la conclusione atea di un processo di pensiero, e altresì che succede sempre alla sconfitta di una rivoluzione: della bruniana alla fine del Rinascimento, della giacobina alla fine dell’Illuminismo, della marxiana oggi. Cioè, quel che varia non sono gli argomenti, tutti improntati al radicale negativismo, ma piuttosto l’estensione del fenomeno, che ai primi del ‘600 interessava la nobiltà e alla fine del sec. XVIII la borghesia, per farsi al nostro tempo fenomeno di massa” (ID., *Autorità* [1993], cit., p. 533).

di natura' (la '*società naturale*', qui dunque da riscattare da un antico servaggio imposto da una '*società teocratica*' arretrata, dispotica, assolutistica). Dall'altro lato, anche Del Noce constata il prodursi di un processo convergente con il precedente, per il quale si determinò allora un'altra risultante del *libertinismo*, ossia l'idea di un totale dominio umano sulla natura (in termini di demiurgismo integrale, assoluto, illimitato).

Si delinea così quell'idea di *libertas maior* opposta e contraria alla *libertas minor*, precedentemente concepita dalla tradizione come atteggiamento di osservanza dei limiti posti comunque all'uomo da una 'più alta necessità'.

In una simile prospettiva 'prometeica' è del tutto comprensibile che si determinasse l'insofferenza verso quello che veniva adesso indicato come lo '*stato di minorità*', la *libertas minor* specifica del mondo tradizionale. Ora, proprio questa pretesa assoluta subordinazione all'autorità tradizionale è delineata da Del Noce quasi come un'invenzione di malefiche potenze (arroccate nell'interessata difesa dell'idea di subordinare a loro esclusivo vantaggio il destino dell'uomo, al quale si prospettava il miraggio di una *libertas maior*, che in sostanza non avrebbe mai potuto avere). Da questo presupposto, Del Noce passa a considerare un ulteriore sviluppo della svolta libertina nel XVIII secolo, ossia quando si verifica – ad opera della *philosophie*⁹³⁸ – l'accentuazione dell'ambiguità cartesiana⁹³⁹, con la successiva irruzione sulla scena politica di idee improntate ad un razionalismo assoluto, tale da permeare di sé il futuro sviluppo del pensiero francese (al passaggio dall'illuminismo alla stessa *Rivoluzione*).

⁹³⁸ "[...] In secondo luogo la concezione progressista è modellata sull'idea della linea ascendente, irreversibile, del tempo. Certamente non nega che il progresso verso la libertà possa incontrare ostacoli; anzi, nella forma di nuovo illuminismo abbandona l'idea di un progresso ascendente necessario, per ammettere la possibilità di oscuramenti provvisori e non escludere neppure che la causa della barbarie possa trionfare [...]. Ma quale possa essere il valore di questa ammissione [...] resta fisso l'ideale irreversibile del progresso, come liberazione dalla dipendenza" (Ib., p. 532).

⁹³⁹ L'interpretazione della filosofia cartesiana costituisce un momento fondamentale nella riflessione di Del Noce, a partire dalla denuncia dell'ambiguità fra due suoi aspetti, per cui la struttura significativa del cartesianesimo stesso (quale posizione di pensiero che appunto fa da sfondo all'illuminismo razionalistico) risulta "caratterizzata insieme da un'antitesi netta all'esito libertino del pensiero rinascimentale, e insieme da una concessione di capitale importanza che si fa a esso, nell'opposizione", per cui "una filosofia che parta da quella che nel pensiero religioso si suol chiamare 'realtà creaturale', così naturale come storica, debba necessariamente includere in una forma naturalistico-atea di scetticismo" (ID., *Premessa*, a: ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I. Cartesio*. Bologna, Il Mulino, 1965, p. x).

Si tratta – sottolinea Del Noce – della confusione fra una ‘*profezia della libertà*’ e l’avvento del più spaventoso autoritarismo. Cioè, una completa confusione fra autorità e potere, fra l’idea astratta di un progresso (‘predicato’ come inarrestabilmente ascendente) e un’effettiva retrogradazione verso l’inconsapevole rimbarbarimento di una sostanziale rinuncia alla libertà in cambio del dominio e del benessere materiale⁹⁴⁰. Dunque un processo involutivo che nei suoi aspetti più evidenti era attribuito alle forze retrive e reazionarie⁹⁴¹.

Da tali ambigue antinomie ‘*libertine-illuministe*’ (contraddittorie rispetto alle condizioni e alla reale portata del progresso) deriva poi la fase rivoluzionaria che caratterizza del resto un contrasto interno alla stessa ideologia giacobina. E cioè fra, da un lato, il richiamo ad un ‘*giusnaturalismo etico*’ (mutuato da Rousseau e quindi ripreso da Robespierre, fautore di un pur immanentizzato rigore morale, ma democratico-giacobino) e – dall’altro lato – lo scetticismo illuminista dei *philosophes*.

Secondo Del Noce, – proprio nella loro visione edonista ed utilitarista, nel loro vago ed indefinito teismo, nel loro ottimistico naturalismo materialista – sia Voltaire che Helvétius, Lamettrie, D’Holbach (e tutti gli altri *philosophes*) precostituiscono le posizioni scopertamente atee, materialiste e meccaniciste degli accaniti scristianizzatori degli anni 1792-94. I sentimenti che cioè animarono Mirabeau, Danton, Marat. E, soprattutto, era questa ideologia atea ed ottimista che permeava di sé la filosofia del progresso radicale di un Condorcet (‘ricettore’ sia del l’ateismo e dell’anticlericalismo di

⁹⁴⁰ “La veduta progressista della storia si trova oggi, però, in grave difficoltà, proprio in relazione a quella capacità di render conto della storia che appariva come il suo maggior argomento. Questo progresso nella libertà, veniva di regola fatto coincidere con la sostituzione di un’autorità non dispotica a un’autorità precedente pensata come tale [...] Osservo come la mentalità progressistico-illuminista si trovi in difficoltà insuperabili nella ricerca di spiegare il fenomeno, tutt’altro che scomparso, dei totalitarismi [...] in cui abbiamo, insieme, la negazione di autorità e libertà [...]” (Ib., pp. 530-531).

⁹⁴¹ “L’eclissi dell’idea di autorità estende il dubbio sulle due categorie fondamentali del pensiero illuministico, quella di modernità e quella di progresso. E non solo a queste. Secondo un’ordinaria veduta, l’imporsi dell’autorità veniva collegato con la promessa della felicità. La possibilità dell’imporsi dei regimi dispotici sarebbe consistita nell’offerta dello scambio della libertà con la felicità. Non si ha che da considerare, per questo riguardo, due testi classici, uno del periodo della rivoluzione francese, l’altro della restaurazione [...]: la Rivendicazione della libertà di pensiero del Fichte (1793), come critica del paternalismo, e La libertà degli antichi comparata con quella dei moderni del Constant (1819), come critica di una felicità privata, separata dall’esercizio dell’attività politica” (Ib., pp. 533-534).

Voltaire)⁹⁴², convinto di andar oltre la contestualità di tradizionalismo e *Rivoluzione* invece ben presente nel Rousseau⁹⁴³.

Quel che comunque preme qui rilevare, è che in questa percezione di un referente etico in Robespierre (quantunque nell'assenza di un vero fondamento religioso in senso cristiano)⁹⁴⁴ si avverte ora il pieno riconoscimento da parte di Del Noce che il grande evento epocale della Rivoluzione francese non può essere interpretato *sic et simpliciter* come personificazione della 'categoria unica della Rivoluzione', e cioè come 'Male assoluto', e in quanto tale 'radicale cesura' con la Tradizione. Sarebbe un imperdonabile errore di valutazione storica considerare questa 'categoria unica'. Errore che, per quanto motivato contingentemente da posizioni contro-rivoluzionarie (in senso immediatamente reazionario), comunque ci allontanerebbe per sempre dalla possibilità di comprendere la vera sostanza della Tradizione stessa.

Secondo quanto qui conclude ora Del Noce, persino nel giacobinismo di Robespierre⁹⁴⁵ e nella filosofia politica di Rousseau (tanto avversato dai 'tradizionalisti' della militanza contro-rivoluzionaria fra XVIII-XIX secolo), c'è in qualche misura un referente alla tradizione di pensiero che fa capo a quello che potrebbe essere definito un giusnaturalismo etico, diverso e contrapposto al giusnaturalismo istintuale, riferito ad una legge di immediata natura (appunto, nei suoi esiti inevitabili, edonistica, materialista, esclusivista).

⁹⁴² Su questa identificazione del punto nodale dell'ateismo moderno nella filosofia del progresso condorcettiana, origine prima variazione in negativo della tradizionale posizione progressista, si veda: DEL NOCE, *Teismo e ateismo politici* (1962), ora in: ID., *Il problema dell'ateismo*, p. 336.

⁹⁴³ Sul nesso che lega Robespierre a Rousseau in una presa di distanza dal giusnaturalismo ateo e materialista: ID., *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, in: PLURES, *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*. [Atti del XXIII corso della Cattedra Rosmini]. A cura di P. Pellegrino. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1989, p. 34.

⁹⁴⁴ Su questo aspetto dell'opposizione di Robespierre agli scristianizzatori e più in generale agli atei si veda: ID., *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), cit., p. 125.

⁹⁴⁵ Robespierre combatte l'ateismo in nome dello spirito rivoluzionario: ID., *Riflessioni sull'opzione ateistica*, cit., pp. 353-354.

Capitolo XIII

Verso una riconsiderazione dei termini filosofico-politici delle ideologie contemporanee. Il superamento dell'accezione tutta moderna della negatività del pregiudizio identificato con la tradizione

La principale difficoltà di comprendere le motivazioni del sostanziale declino, se non proprio della svalutazione, di ogni referente in positivo alla tradizione nei Paesi occidentali (quale risulta a Del Noce, non solo con punti di incontro con Hobsbawm, ma anche – come ora vedremo – con H. G. Gadamer) potrebbe essere risolta almeno in parte risalendo al clima ideologico del secondo dopoguerra, quando – come si è precedentemente accennato – molta parte degli antichi valori etico-politici venne coinvolta nella *damnatio memoriae* dei tre totalitarismi novecenteschi.

Non solo, tuttavia, i valori surrettiziamente inglobati nel totalitarismo tedesco e italiano (impropriamente sotto la globale denominazione di 'fascismi'), ma anche le componenti delle tradizioni nazionali che in qualche misura erano sopravvissute (e persino potenziate) nel corso della Rivoluzione russa, precisamente dopo l'aggressione subita nel 1941 da parte dell'ex-alleato tedesco, la quale determinò il passaggio ideologico dell'URSS dal campo del *Male assoluto* in quello del *Bene assoluto*.

In tale transito (non solo abilmente escogitato da Mosca, ma necessariamente agevolato dalle stesse Potenze occidentali, sino al 1941 incapaci di venire a capo della guerra contro la Germania), anche l'URSS dovette ridimensionare la prospettiva nazionalistica messa in piedi in tutta fretta da Stalin (per una mobilitazione totale della nazione contro l'invasore tedesco).

In effetti, c'era pur stata ben prima di Stalin un'esaltazione della tradizione nazionale russa, in particolare quella della piccola proprietà contadina (*l'obscina* [*obščina*]), ossia del diritto storico acquisito dal contadino russo ad avere una propria piccola proprietà (comunismo o meno). Diritto considerato dallo stesso Lenin come un'intangibile tradizione nazionale di cui la *Rivoluzione* doveva te-

ner conto⁹⁴⁶. Tradizioni di cui un'eco non secondaria si era avuto nella stessa tripartizione ideologica dei *soviet* (appunto dei contadini, dei marinai e dei soldati).

Il 23 gennaio 1923, nella *Proposta al XII Congresso del partito*⁹⁴⁷, Lenin confermava questa conclusiva visione complessa della società politica, con rilevanti aperture al concetto di classe. Qui – prevedendo “l’obiezione, proveniente, direttamente o indirettamente da quelle sfere che fanno del nostro apparato un apparato ormai superato, cioè da coloro che lo vogliono mantenere nell’impossibile e indegna forma prerivoluzionaria in cui esso è rimasto finora” – Lenin sottolineava che proprio queste aperture erano invece l’occasione “per poter stabilire qual è il tempo necessario per effettuare cambiamenti sociali radicali”⁹⁴⁸.

Venendo a “che cosa” si poteva invece fare⁹⁴⁹, Lenin sosteneva che – dal momento che “naturalmente nella nostra Repubblica sovietica il regime sociale è basato sulla collaborazione di due classi, gli operai e i contadini” – ora era necessario che a tale collaborazione dovesse essere ammessi – sia pure “a determinate condizioni” – anche “i ‘nepmen’, cioè la borghesia”⁹⁵⁰. Ammoniva quindi che, se sorgessero “seri contrasti di classe fra queste classi, allora la scissione sarà inevitabile”, ma rassicurava subito sul fatto che “nel nostro regime sociale non sono necessariamente insiti i germi di tale scissione [...]”⁹⁵¹.

Tuttavia, dopo Lenin, avvenne nell’ideologia sovietica una sorta di liquidazione ‘sociologica’ di ogni valore di quella che allora si configurava come l’arretrata e reazionaria ‘cultura pre-bellica’. In certo modo, si venivano affermando quelle prospettive progressiste – diciamo ‘socio-economiche’ – che erano state il fondamento della svolta determinatasi nel XVIII secolo con la *Rivoluzione industriale*

⁹⁴⁶ Il 4 marzo 1923 sulla *Pravda* Lenin pubblicava l’articolo (scritto il 2 marzo) che in certo modo è il suo testamento spirituale, significativamente intitolato *Meglio meno, ma meglio*, nel quale riassumeva realisticamente il quadro della complessiva situazione attuale. “Il tratto generale della nostra vita odierna è il seguente: noi abbiamo distrutto l’industria capitalistica, ci siamo sforzati di distruggere dalle fondamenta gli istituti medievali, la grande proprietà fondiaria, e al suo posto abbiamo creato la piccola e piccolissima proprietà dei contadini, che seguono il proletariato per la fiducia che hanno riposto nei risultati della sua opera rivoluzionaria” (LENIN, *Meglio meno, ma meglio*, in: ID., *Opere scelte*, cit., pp.1824).

⁹⁴⁷ Poi pubblicata sulla *Pravda* (n. 16, 25 gennaio 1923), ora in: ID., *Opere scelte*, cit. pp. 1809ss.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 1810.

⁹⁴⁹ Forse un’eco lontana del *Che fare?* Titolo di un suo famoso scritto e di quello, precedente, di Černyševskij (*Ib.*, p. 1811).

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 1813.

⁹⁵¹ *Ibidem*, l. c.

in Inghilterra (poi sviluppatasi in una parte delle componenti ideologiche della Rivoluzione francese).

Prospettiva progressista 'socio-economica' che in Occidente venne recepita come il carattere preminente del sistema sovietico da parte della storiografia di Mathiez e Lefebvre, dominante nei libri di testo editi dalla casa editrice Einaudi negli ultimi anni del secondo dopoguerra, forse inconsapevolmente servendo da supporto per legittimare in Italia un consenso alla trasformazione dell'URSS da alleata del *Male assoluto* (fra il 23 agosto 1939 ed il 22 giugno del 1941) a co-belligerante nel campo del *Bene assoluto* (quello delle Potenze occidentali nella fase conclusiva della lotta contro la stessa Germania).

Quanto Del Noce ha il merito di aver individuato riguardo a questo transito ideologico da un campo all'altro del *Male assoluto* (da quello russo a quello tedesco) e dell'accesso dell'URSS a quello del *Bene assoluto* (le Potenze occidentali) è che nella *damnatio memoriae* degli antichi valori etico-politici surrettiziamente inglobati nei tre totalitarismi novecenteschi avvenne anche la *damnatio* delle tradizioni nazionali russe.

Tradizioni che in certa misura erano state riprese – come si è poc'anzi accennato – nella loro matrice prima (il messaggio rivoluzionario ottocentesco), persino in Lenin (e poi, post-1941, da Stalin), introducendosi nella persistente connotazione del referente al 'verbo marxista-sovietico' in termini etico-politici. In questo senso, combinandosi con il messianismo biblico che aveva animato parte del rivoluzionarismo russo del 1917, queste tradizioni avevano conferito al marxismo sovietico lo sfondo ideologico di una visione salvifica contro le ingiustizie dell'imperialismo economico-militare occidentale (sostanzialmente configurandolo come capitalistico-borghese).

In altre parole, anche nei massimi esponenti della Rivoluzione sovietica riprendevano consistenza le antiche contrapposizioni fra 'slavofili'⁹⁵² e 'occidentalisti'⁹⁵³, nel senso del primato dei primi (inti-

⁹⁵² "Gli slavofili credevano nella religione rivelata della Chiesa [...], gli occidentalisti invece, come Granovskij sempre, Belinskij nel suo periodo hegeliano, e Herzen [...] credevano nella religione 'razionale' della 'scienza' tedesca. Contemporaneamente, provocati dall'esaltazione fatta da Čaadaev del cattolicesimo occidentale e della sua denigrazione dell'ortodossia bizantina, gli slavofili contrattaccarono, identificando l'irreligiosità e il razionalismo con l'Occidente e la vera fede con la Russia. Infine, sin dal principio, fu implicita in questa dicotomia l'idea che il razionalismo occidentale fosse sinonimo di rivoluzione, mentre Santa Russia volesse dire progresso ordinato e 'organico'" (Martin MALIA, *Alle origini del socialismo russo. Aleksandr Herzen, l'intelligenza russa e la cultura europea*. Bologna, Il Mulino, 1972, p. 404).

⁹⁵³ Andrzej WALICKI, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*. A cura e con prefazione di Vittorio Strada. Torino, Einaudi, 1973.

mamente legato alle tradizioni nazionali rivoluzionarie) sui secondi (fautori di una conversione ai valori economico-borghesi dell'occidente franco-tedesco e britannico).

Siamo forse in presenza di alcune illazioni storiografiche, ma resta il fatto che sia nel campo 'tradizionalista', sia in quello socialista, sia in quello di rivendicazione delle nazionalità, fra XIX-XX secolo il protagonista assoluto dell'avvenuta negazione dei valori tradizionali era riconosciuto in una *nuova borghesia*. Categoria ideologico-storiografica, quest'ultima, intesa ad individuare un ceto che in effetti aveva ormai da tempo messo da parte i grandi ideali borghesi pre-rivoluzionari (ossia la grande rivendicazione di una vera '*società civile*', incardinata sui '*diritti universali*' dell'uomo e del cittadino)⁹⁵⁴.

Peraltro, né – dapprima – la critica dei tradizionalisti (ad esempio Rosmini) a tale economismo borghese, né la ben più veemente critica da parte della sinistra hegeliana (e poi dalla sua filiazione, il marxismo) avevano raffrenato questa nuova borghesia. Anzi, sia il tradizionalismo cattolico, che il marxismo avevano nel corso del XIX secolo gradualmente smussato le critiche, convinti che comunque un incremento del generale benessere economico potesse venire facendo spazio (rinunciando alla *Rivoluzione* e seguendo la via delle riforme) proprio da una nuova configurazione del capitalismo.

C'è nella riflessione di Del Noce su queste illusioni l'individuazione di una linea ideologica che alimenta nel secondo dopo-guerra il tentato incontro fra comunisti e cattolici, nella genesi dell'ibrida figura del 'cattolico comunista'. Da parte sua, almeno in Italia, il marxismo – visto attraverso il *focus* di un contrasto essenzialmente sul piano economico (senza cioè insuperabili contrapposizioni etico-politiche) – finirà davvero, a sua volta (come i cattolici comunisti) per essere attratto nella logica capitalistica, subendo cioè quello che appunto Del Noce chiama giustamente il *suicidio della rivoluzione*.

In questa ingloriosa fine scompare del tutto il messaggio salvifico, la visione escatologica e messianica⁹⁵⁵ che, malgrado tutto,

⁹⁵⁴ Idealità abbandonate già fra Rivoluzione industriale e Rivoluzione francese da questa componente borghese ambiziosa di egemonia, interessata solo a realizzare il proprio egoismo economico, disposta pertanto anche ad esercitare in forma surrettizia (dietro l'evocazione formale di questi diritti) un sostanziale dispotismo politico. Contro questa '*borghesia economica*' (e la sua formalizzazione del diritto e della legittimità politica in funzione del suo primato cetuale) erano insorte le critiche sia di parte cattolica (già con Rosmini), sia dell'incipiente predicazione socialista.

⁹⁵⁵ Secondo Del Noce, per la comprensione del genere di fraintendimento culturale alla base di questa visione messianica della rivoluzione (intesa gnosticamente come ra-

convivevano ambiguamente in tanta parte della filosofia marxiana e poi della stessa progettualità politico-culturale del comunismo marxista.

A questo *'suicidio della Rivoluzione nel primato dell'economico'* non potevano certamente essere un correttivo l'alternativa posta dal *totalitarismo sovietico*, né lo era stata quella dei totalitarismi nazionalsocialista e fascista. In tutti e tre i totalitarismi, il richiamo al passato risultava sostanzialmente strumentale all'egemonia ideologica e non intendeva cogliere la *sostanza* della tradizione (mentre ne contraffaceva e strumentalizzava le *forme*, nel senso descritto da Hobsbawm).

Un ulteriore chiarimento della complessità vicenda del tramonto del pensiero tradizionale è comunque dallo stesso Del Noce individuato nel tentativo di arrestarne il corso da parte di quella particolare accezione della filosofia contemporanea (più estranea al sociologismo ed allo scientismo neo-illuminista) che è stata l'ermeneutica. È in questo contesto che Del Noce incontra, sia pure a distanza (in una confluenza di indagini), la riflessione che Gadamer riproponeva su questa disciplina, indicandovi lo strumento analitico, filologico, il più appropriato per la riscoperta e riproposizione del significato della tradizione.

Un percorso tutto in salita, di contro al metodo analitico-interpretativo applicato dalle scienze della natura, ma intimamente connesso con la distinzione (già diltheyana) fra queste e le scienze che, sin dal transito epocale fra XIX-XX secolo, si definirono come *Moral sciences* (o *Geisteswissenschaften*), cioè *scienze morali* (o *scienze dello spirito*)⁹⁵⁶.

Come è noto, il significato del termine *'ermeneutica'* si ritrova proprio sulla necessità dell'epoca contemporanea di prendere coscienza dell'impossibilità-negatività di qualsiasi pretesa di appli-

diale cesura fra antico e mondo nuovo), "occorre portare l'attenzione sul termine *'frattura rivoluzionaria'*, e quindi fare un salto indietro nel tempo, fino ai primi anni venti", e ripensare al modo "in cui la rivoluzione sovietica fu allora accolta soprattutto da una parte notevole della cultura tedesca" – sia da singoli filosofi (Bloch, Lukács, Benjamin), sia dall'allora nascente Scuola di Francoforte – ossia come frattura "in un senso messianico come passaggio a una meta-umanità caratterizzata dal recupero di poteri di cui l'umanità si era alienata, nel processo storico, in Dio" (DEL NOCE, *Le matrici storico-politiche dell'ateismo*, in: PLURES, *Evangelizzazione e ateismo. Congresso internazionale sull'Ateismo*. Roma, 6/10 ottobre 1980, Vatican City, Univeristà Urbaniana, s.d., [estratto], p. 3).

⁹⁵⁶ G. VATTIMO, *Introduzione*, a: H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. v.

care all'etica, alla morale, alla filosofia ed alla cultura in generale il metodo razionalistico-epistemologico appunto mutuato dalle scienze della natura⁹⁵⁷. La verità ricercata nel mondo morale (come nell'ordine politico e giuridico) non è del resto qualcosa di dato oggettivamente, come le cose indagate dalle scienze fisiche e naturali. La verità ed il metodo scientifico razionalistico-epistemologico rappresentano due dimensioni distinte, tali da richiedere – come appunto sottolinea Gadamer (in *Wahrheit und Methode*, nel 1960) – l'adozione di due specifici canoni interpretativi.

Nella filosofia e nelle scienze morali (che potremmo forse meglio definire come scienze umanistiche), appunto l'ermeneutica svolge il compito di un accertamento della verità che non può essere mai scoperta di una realtà data, oggettiva, bensì di *qualcosa* che è stato creato, fatto, e che è quindi il risultato di un evento non determinato da processi di tipo meccanicistico o deterministico in senso fisico-naturale.

Qualcosa risultante da un evento – come chiarisce a sua volta Del Noce (sulla traccia delle intuizioni di Lequier) – che per essere ripetuto nella sua validità archetipica richiede attiva partecipazione della persona. *Qualcosa* che quindi presuppone libertà e non passiva adeguazione meccanica, deterministica. Sotto questo profilo prende corpo la posizione della “*filosofia cattolica*” che Del Noce riconduce al contesto del “*cattolicesimo liberale*”, quale punto di un possibile incontro fra Lequier e Lamennais⁹⁵⁸. Una filosofia cristiana quella di Lequier, però non tanto “*perché sorga anzitutto come meditazione sui dogmi*

⁹⁵⁷ Come sottolinea Gusdorf, – “*il termine greco Hermenèia rimandava al dio greco Hermes, messaggero tra gli dei immortali e gli esseri umani, protettore della comunicazione, simbolo della circolazione del significato*” (Georges GUSDORF, *Storia dell'ermeneutica*, Bari, Laterza, 1989, p. 5). E quindi, per traslato, ermeneutica implica un'idea di *mediazione*, che trova parziale conferma nella traduzione latina con il termine *interpretatio*, e comunque implica la comunicazione fra un mondo superiore, divino, e quello umano, attraverso l'espressione – nella lingua e nell'intelligibilità dei mortali – di verità superiori. Codificato in Aristotele ed in Filone Alessandrino (nel significato di “*manifestare per mezzo della lingua il logos interiore*”) con questa accezione, “*hermenèuein*”, viene impiegato dai Padri della Chiesa (*Ib.*, pp. 5-6). A sua volta, proprio distinguendo i due tipi di metodo di indagine della realtà, quello razionale-epistemologico e quello filosofico, Hans Georg Gadamer (insistendo sulle origini sacrali del termine) indica nel secondo, lungo cioè l'itinerario della comprensione metafisica della verità, il vero contesto dell'ermeneutica, quello cioè per cui *Hermes* comunica agli uomini un complesso di significati, l'ordine di una volontà superiore che ha autorità su di loro (*Ib.*, p. 6).

⁹⁵⁸ DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese* [Introduzione a: Jules LEQUIER, *Opere*, Bologna, Zanichelli, 1968, pp. 3-100], ora in: ID., *Filosofi dell'esistenza e della libertà...*, cit., 129.

della fede, ma perché il processo che prende inizio col riconoscimento del libero arbitrio come prima verità deve concludere a suo giudizio nell'accettazione della Rivelazione, nella forma in cui la Chiesa Cattolica la presenta"⁹⁵⁹.

Al riguardo, Gadamer da parte sua si 'limitava' invece a sottolineare il genere di rapporto ermeneutico fra la codificazione anteriore della verità in tradizioni e il carattere della ricerca del loro significato (da parte di chiunque – senza necessarie e utili mediazioni 'ecclesiastiche', 'statuali', 'accademiche' – successivamente di queste intuisse la validità attuale). Una ricerca per un verso condizionata nel senso di un'inevitabile superficiale appropriazione dei contenuti di una tradizione, condizionata dal modo di sentire, dai problemi vissuti, dagli scopi dell'epoca contemporanea. Ma per altro verso una ricerca che sarebbe veramente utile ancor oggi, se si indagassero le verità trasmesse dalla tradizione, cogliendone – al di là di semplicistiche ricostruzioni logico-deduttive – gli elementi essenziali⁹⁶⁰.

A sua volta, confortato dall'assonanza con la distinzione lequieriana fra le *forme* assunte dalla tradizione (contingenti espressioni della verità, che quindi comportano inevitabilmente staticità e tendenziale conservatorismo) e la sua *sostanza* (essenzialmente dinamica) – Del Noce riconosce l'urgenza di una riconsiderazione appropriata della tradizione, onde distinguerla da ogni formalistico tradizionalismo, a partire da quello della Restaurazione⁹⁶¹.

In questo aspetto, in questa polemica contro il tradizionalismo Del Noce finisce paradossalmente per privilegiare soverchiamente il momento dinamico, libertario, personalistico-partecipativo della modernità rispetto alla necessaria persistenza di forme ed istituzioni passate. E forse in questo senso andrebbe 'letta' la quasi totale assenza di riferimenti al pensiero di Burke, e soprattutto il suo silenzio sul valore anche positivo dei *pregiudizi* argomentato dall'Irlandese⁹⁶². È un fatto che invece la lunga trattazione di Gadamer sul

⁹⁵⁹ *Ibidem*, l.c.

⁹⁶⁰ VATTIMO, *Introduzione*, cit., p. xvi.

⁹⁶¹ "[...] A questo punto noi vediamo pure come il pensiero di Lequier si distingue dalle altre forme di filosofia della Restaurazione cattolica e si contrapponga ad esse; come anzi a suo proposito il termine di restaurazione convenga assai poco e sia necessario introdurre quello di rinascita. La filosofia della restaurazione cattolica nella sua forma tradizionalista era infatti caratterizzata dalla figura dell'Anti-Cartesio" (DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico...*, cit., p. 156).

⁹⁶² Ben nota è l'apologia dei pregiudizi da parte di Edmund Burke, come pure intuibile è la rilevanza della nozione di pregiudizio nella *Common law* anglo-sassone. Da parte sua, Gadamer osserva che in un'analisi della storia dei concetti, solo l'illuminismo ri-

nesso fra tradizione e *pregiudizio* richiama da vicino, come del resto la sua analisi sulla consuetudine, concetti specifici dei teorici della *common law* britannica. In questa prospettiva, Gadamer fa discendere dal *fatto* (dal *caso* precedente [la *Common law* come *Case law*]) ogni percezione della verità, in quanto connessione, integrazione fra due mondi, fra il passato e la contemporaneità.

D'altro canto, la constatazione che l'ermeneutica, l'interpretazione della verità, consiste essenzialmente in una circolarità della comprensione (fra indagante e indagato, fra presente e passato), conduce Gadamer alla conclusione dell'imprescindibilità del pregiudizio. Ecco il '*circolo ermeneutico*' fra individualità e storia, per il quale l'interpretazione muove dal soggetto indagante all'oggetto indagato, ossia la verità, la quale viene così dal lontano mondo delle origini riattualizzata, integrata nel presente. Ma appunto qui si delineano i pericoli di un '*corto circuito soggettivistico*'⁹⁶³ con possibile derive 'predestinazioniste' (se non addirittura biologico-istintualiste, razzistedarwiniste), oppure con il rischio di un radicale 'trascendentalismo'. Pericoli che in certa misura sono superati da Gadamer proprio nel riferimento alla tradizione, al '*pregiudizio*', come limite e verifica delle suggestioni personali contingenti un singolo momento storico.

Soltanto dopo aver evitato questi pericoli di una deriva soggettivistica nell'interpretazione della conoscenza storica – secondo Gadamer l'ermeneutica coglie il legame fra la verità e la tradizione sia di eventi precedenti, sia di originarie definizioni di significati dell'esistenza umana, sia di quell'insieme di conoscenze (di valori etico-religiosi, di creazioni politico-istituzionali), la cui importanza travalica l'epoca della loro codificazione e la contingente immediatezza storica. In questo senso, è giusto riconoscere che l'interpretazione della verità si basa inevitabilmente sui *pre-giudizi* (anteriori rispetto alla nostra ricerca di verità), quantunque si tratti sempre di conferi-

vela una pregiudiziale negativa riguardo al pregiudizio, che in sé consiste in un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi obiettivamente rilevanti. Nell'uso giuridico, "*pregiudizio è una decisione giudiziaria che precede il vero e proprio giudizio definitivo [...]. Se ci si richiama al latino praejudicium risulta più facile vedere come, accanto al senso negativo, la parola possa averne anche uno positivo. Ci sono dei préjugés légitimes*"(GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 318).

⁹⁶³ In questo senso Gadamer si riferisce alle parole di Heidegger, il quale – in *Sein und Zeit* – dichiara che il circolo ermeneutico non deve essere degradato a circolo *vitiosus*, in un esaurirsi della ricerca della verità esclusivamente nella soggettività. In tale eventualità, il circolo ermeneutico nasconderebbe la possibilità del conoscere originario (GADAMER, *Verità e metodo*, cit. p. 313).

re loro una sostanziale attualità, in certa misura confrontandoli con l'esperienza storica odierna, adattandone la sostanza alle moderne forme mentali, alle istanze ed alle esigenze della contemporaneità.

Invece l'illuminismo – nella sua critica della religione – ha conferito al termine 'pregiudizio' una connotazione essenzialmente negativa, quella di un 'giudizio infondato'. Si tratta di una "conclusione di puro stampo razionalistico", dalla quale si diparte l'attuale discredito per i pregiudizi in generale, nel presupposto (alla fine anch'esso un preconcetto, un vero pregiudizio negativo) della possibilità della sola "conoscenza scientifica di prescindere completamente"⁹⁶⁴.

È in questo senso che va intesa l'asserzione di Gadamer che lo screditamento del pregiudizio ad opera dell'illuminismo abbia avuto immediatamente per bersaglio soprattutto "la tradizione religiosa cristiana"⁹⁶⁵. La peculiare "radicalità dell'illuminismo moderno [...] consiste proprio nel fatto che esso deve necessariamente affrontare la Sacra Scrittura e trionfare della sua interpretazione dogmatica"⁹⁶⁶. Contro questa pretesa di applicare il metodo razionalistico-epistemologico a questo settore fondamentale delle scienze morali intende appunto reagire l'ermeneutica, che "si propone di capire la tradizione giustamente", e cioè senza pregiudiziali negative ma anche senza presupposti razionalistici⁹⁶⁷.

Rispetto a queste formulazioni di Gadamer, comunque Del Noce va più oltre, precisando in maniera più esaustiva la riduzione della verità all'immanenza, sia da parte del razionalismo illuministico (che riduce tutta la verità all'epoca presente), sia da parte dello storicismo romantico (che proietta tutta la verità nel passato, a sua volta configurandola come 'immanente' nelle origini mitizzate).

Qui, inoltre, Del Noce apre un altro fronte critico (al tempo stesso anti-storicista e anti-illuminista), ora attaccando le posizioni di Rousseau (del quale – come si è visto – aveva apprezzato la distanza dalle posizioni atee e materialiste dei *philosophes*). Qui invece denuncia nel Ginevrino la compresenza (ed un vicendevole condizionamento) di due fondamentali concetti della riflessione filosofica moderna. Il primo, sarebbe quello che sarà poi alle origini stesse del romanticismo cattolico (nella fattispecie, appunto, di una critica sia

⁹⁶⁴ *Ibidem*, l. c.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 319.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, l.c.

⁹⁶⁷ *Ibidem*, l.c.

“del tipo illuministico di razionalismo”, sia dello storicismo)⁹⁶⁸. Il secondo concetto sarebbe quello su cui si fonda il passaggio dal pensiero illuministico al pensiero rivoluzionario. E cioè il “rifiuto illuministico del peccato originale”⁹⁶⁹. Il rifiuto dell’idea stessa di una *lapsa natura*⁹⁷⁰. Rifiuto nel quale Del Noce – secondo quella che abbiamo visto essere una costante della sua riflessione – coglie l’essenza della Rivoluzione francese, evento che dunque andrebbe inteso “come sostituzione della politica alla religione”, nel complessivo processo di una pretesa “liberazione dell’uomo”⁹⁷¹.

A sua volta, riguardo alla negazione illuminista della verità tradizionale, lo stesso Gadamer vi riconosce il proposito di “non ammettere nessuna autorità e di decidere tutto davanti al tribunale della ragione”⁹⁷². In tale contesto, “anche la tradizione scritta, sia la Sacra Scrittura, sia ogni tipo di documento storico, non può pretendere di valere senz’altro”⁹⁷³. Qui ogni verità deve passare il vaglio di una verifica della ragione. Qui, dunque, non è più la tradizione, ma la ragione individuale “la fonte ultima della verità”⁹⁷⁴. Da analoghe conclusioni muove anche Del Noce, dove riconosce nell’ateismo l’atteggiamento specifico del rifiuto di conservare o ricollegare “i valori al Valore religioso”, da cui poi consegue l’assolutizzazione “di un determinato valore, pensato come inglobante gli altri”, ma che “in realtà si manifesta come pura loro negazione”⁹⁷⁵.

D’altro canto, più convincente parrebbe la critica dell’illuminismo da parte di Gadamer, sulla traccia di analoghe valutazioni di Cassirer (ma a quel che sembra ignorando le componenti illuministico-moderate del pur citato Burke). Comunque, se – da un lato – anche Gadamer critica l’illuminismo razionalista ed anti-religioso (a suo dire prevalente in Inghilterra e Francia), tuttavia – per altro lato – giustamente lo differenzia da altre concezioni illuministiche, attivamente presenti nella Germania del XVIII secolo, nel senso di una maggiore moderazione, quale il riconoscimento dell’esistenza nelle verità religiose di ‘pregiudizi’ giusti e fondati⁹⁷⁶.

⁹⁶⁸ DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico...*, cit., p. 146.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, l.c.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, l.c.

⁹⁷¹ *Ibidem*, l.c.

⁹⁷² GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 320.

⁹⁷³ *Ibidem*, l.c.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, l. c..

⁹⁷⁵ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 564.

⁹⁷⁶ GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 320.

L'argomento è dunque svolto da Gadamer a partire da una critica al perfettismo illuminista-razionalista riguardo al presente-futuro dell'epoca moderna. Un perfettismo il cui carattere consiste nel commisurare tutta la realtà culturale, politica e storica "in termini di liberazione dalla superstizione e dai pregiudizi del passato"⁹⁷⁷. Ora, è proprio un simile atteggiamento a determinare a sua volta una reazione nei difensori ad oltranza della tradizione. Quasi in un eccesso di legittima difesa, essi finiscono per svilire la sostanza dinamica della tradizione, in un'altrettanto acritica pretesa, qui quella di un perfettismo attribuito al passato, mitizzandone i veri caratteri e fattori⁹⁷⁸.

Si è già accennato come contro il perfettismo si fosse pronunciato (sulla traccia di Rosmini), lo stesso Del Noce, dove – anche lui come Gadamer – individua le estreme propaggini ideologiche dei tradizionalisti nell'esaltazione di una mitizzata ancestralità. Ma ora precisa che in essi vi è persino una qualche traccia di "romanticismo e celtismo", ad esempio in Lequier, nel quale vi sarebbe quindi una trasposizione dal romanticismo come assorbimento dell'individuo nella vita universale al romanticismo come esperienza esistenziale da risolvere nell'intimo della vita personale (comunque radicata in una terra che – come la Bretagna – aveva del resto generato Pelagio, oltre a Renan, Chateaubriand e Lamennais)⁹⁷⁹.

Dunque nostalgia, rimpianto della perfezione delle origini, sentimento che ha come correlato il fraintendimento della sostanziale dinamicità della tradizione, la quale, per riprodursi in ogni tempo e successione di generazioni, richiede un riconoscimento ed una riattuazione da parte degli individui, e quindi un appropriato spazio alla loro libertà per riorientarsi secondo quegli archetipi, riattualizzandoli nelle forme richieste dal modo di pensare della propria epoca⁹⁸⁰. In modo analogo conclude a sua volta Gadamer, dove indica l'errore del romanticismo politico nell'eccesso di reazione ai criteri perfettisti dell'illuminismo moderno. Criteri che subiscono una "peculiare rifrazione" proprio da parte del romanticismo⁹⁸¹. L'idea

⁹⁷⁷ *Ibidem*, l.c

⁹⁷⁸ *Ibidem*, l.c

⁹⁷⁹ DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico...*, cit., p. 83.

⁹⁸⁰ E qui, oltre alle critiche, Del Noce attribuisce un particolare merito a Lequier nell'aver connesso libero arbitrio e libertà etico-politica, dal momento che una loro separazione eliminerebbe qualsiasi responsabilità morale della persona (P. ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, cit., p. 80).

⁹⁸¹ "I pregiudizi veri, infatti, devono in definitiva essere giustificati dalla ragione [...]. In questa forma, i criteri dell'illuminismo moderno costituiscono ancora la base della mentalità

illuminista di una totale perfezione dell'epoca attuale del mondo (la contemporaneità, il presente-futuro) viene poi semplicemente ripresa dal romanticismo, ma in senso inverso, in quanto se ne "rovescia solo la valutazione", dal momento che si "cerca di far valere l'antico come antico"⁹⁸².

In questa 'rifrazione del perfettismo illuminista', il romanticismo assume a propria "posizione di più autentica verità" il progetto di una restaurazione integrale del passato (in cui i romantici vedono sia "la tendenza alla ripresa dell'antico in quanto antico", sia il ritorno "consapevole verso l'inconscio", per giungere al "riconoscimento della superiore saggezza di una mitica epoca originaria")⁹⁸³.

Qui si coglie come, non diversamente da Del Noce, anche Gadamer ponga in evidenza che il presupposto di una perfezione proiettata e circoscritta nel passato (nelle origini di una coscienza mitica collettiva, anteriore ad ogni valutazione razionalistica) "è altrettanto astrattamente dogmatico di quello di una condizione di perfezione che [nella modernità dell'epoca attuale] sarebbe propria dell'illuminazione razionale compiuta o del sapere assoluto"⁹⁸⁴.

In questi termini, Gadamer riprende l'argomento della duplice essenza del pregiudizio, che qui nei tradizionalisti si manifesta nella negatività di una 'pregiudiziale' evocazione di una "saggezza primitiva" (pregiudizio specifico dello pseudo-storicismo). Si tratta comunque di un atteggiamento reazionario, un riflesso speculare, un'argomentativa inversione polemica, in definitiva "il rovescio della stupidità primitiva" esaltata dall'illuminismo radicale⁹⁸⁵. D'altra parte, questo rapporto rovesciato (fra una perfezione proiettata dai tradizionalisti nel passato e la perfezione localizzata nel presente-futuro dagli illuministi) implica due metodologie diverse, ma essenzialmente omologhe nel modo di ridurre arbitrariamente la storia ad un solo segno e ad una sola dimensione di valore positivo.

Rispetto a Gadamer, nella conclusione a *Il problema dell'ateismo* Del Noce sostiene quasi negli stessi termini questa identità di astrazione, di non incidenza nel corso storico, sia da parte del progetto rivoluzionario che da parte di quello contro-rivoluzionario, in quanto entrambi mancano di realizzare il loro scopo.

dello storicismo. Naturalmente non in modo diretto, ma attraverso una peculiare rifrazione provocata dal romanticismo [...]"(GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 321).

⁹⁸² *Ibidem*, l.c.

⁹⁸³ *Ibidem*, l. c.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 322.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, l. c.

Qui però vi sarebbe l'espressione della *negatività di un doppio pregiudizio*. Nel primo caso, nei rivoluzionari c'è il *pregiudizio* della possibilità di fondare un *ordine nuovo* (che si vorrebbe integralmente emendato dall'alienazione, dallo sfruttamento e dall'ingiustizia). Nel secondo caso, c'è il *pregiudizio* dei contro-rivoluzionari di un integrale ritorno (o riproposizione) delle *forme dell'ordine antico*. Pregiudizio che consiste nell'immaginare un mondo di valori ancora esente dall'alienazione moderna, intesa come corruzione e degenerazione. Un pregiudizio di un ritorno indietro della storia in realtà privo di ogni sostanziale individuazione del fondamento. Tuttavia, qualcosa di più di Gadamer viene detto in proposito da Del Noce, dove riferendosi alle tesi di Franco Rodano, con il quale si dice qui d'accordo non in un pregiudizio, ma su di un vero e proprio "giudizio sul processo di disumanizzazione della 'società opulenta' [intendendo appunto la mentalità specifica di questa che è essenzialmente una 'società consumistica']"⁹⁸⁶. D'accordo precisamente sulla constatazione dell'inadeguatezza del conservatorismo contro-rivoluzionario, "della posizione di conservazione pura e sul suo inevitabile concludere nel 'reazionarismo geniale', ma, ormai storicamente esaurito, maistriano"⁹⁸⁷.

Insiste invece Gadamer sulla positività del pregiudizio, a fronte soprattutto della concezione della storia da parte dell'illuminismo nella quale sussiste lo screditamento radicale di ogni pregiudizio, positivo o negativo che sia. Atteggiamento che a sua volta innesca, in senso contrario, la stessa reazione passatista dei tradizionalisti, i quali invece hanno il pregiudizio negativo di un vera idolatria del privilegio.

"Lo screditamento dei pregiudizi" – che lega l'entusiasmo sperimentalistico della scienza moderna all'illuminismo – diventa così "l'illuminismo storicistico, universale e radicale"⁹⁸⁸. Da qui il compito che Gadamer rivendica all'ermeneutica. Intanto, nell'ambito storiografico, quello di realizzare la vera ed appropriata interpretazione filologica, umana, dei testi e degli avvenimenti⁹⁸⁹. In realtà, una

⁹⁸⁶ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 569n.

⁹⁸⁷ "[...] Cominciamo con l'osservare che il fallimento dell'idea di Rivoluzione in quel senso teologico che si è detto, coincide con quello dell'idea di Controrivoluzione nel suo senso reazionario" (*Ib.*, l. c.).

⁹⁸⁸ GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 324.

⁹⁸⁹ Qui, il preteso "superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di una adeguata conoscenza della finitezza [e non già della perfezione razionalistico-progressista] che costituisce non solo la nostra essenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica" (*Ib.*, l. c.).

volta confutato il *pregiudizio perfettista* del razionalismo illuminista, appare chiara invece la limitatezza della nostra libertà e quindi la necessaria connessione con quei valori, con quelle conoscenze ed esperienze che si sono codificate in privilegi, in pregiudizi, in valutazioni precostituite, sì, ma sulla base di esperienze storicamente concretizzate, poi consolidate nel costume e nelle tradizioni⁹⁹⁰.

Superato il *pregiudizio perfettista* ed il suo inevitabile corollario, il *pregiudizio di una pretesa libertà assoluta* – anche qui dunque il fuorviante concetto di una *libertas maior* –, infine ci apparirà in tutta la sua importanza il ruolo che la tradizione svolge per guidare la nostra libertà vera, pur relativa – la *libertas minor* – lungo l’itinerario di un graduale, lento, circostanziato e circospetto (ma sicuro, oggettivo) reale avanzamento verso un vero progresso. Vero appunto perché non immaginato come assoluto, né irreversibile, come non assoluti e limitati sono i poteri della nostra ragione.

In questi tratti, il punto di partenza del problema ermeneutico – inteso a confutare l’illuministica “*autocostruzione assoluta della ragione*” (da confutare in quanto essa è in ultima istanza un idealistico “*pregiudizio limitativo*”) – consiste interamente nella ricerca di una ridefinizione della presenza nel mondo storico non solo dei ‘*pregiudizi negativi*’ (dannosi e limitativi della stessa relativa libertà conseguita nell’ordine tradizionale), ma anche di ‘*pregiudizi positivi*’. Questi ultimi sono indispensabili per la conoscenza del legame fra la nostra epoca ed il passato, in termini ben diversi dall’assoluta libertà – la *libertas maior* – fondata anch’essa su un *pregiudizio negativo*, qui quello del presupposto di una totale razionalizzazione dell’esistenza politica.

Una vera ermeneutica, una vera interpretazione del significato della storia umana, deve dare risposta ad una “*questione gnoseologica basilare, e cioè: che cos’è che fonda l’eventuale legittimità dei pregiudizi?*”⁹⁹¹. Che cosa distingue questi ‘*pregiudizi legittimi*’ da “*tutti gli innumerevoli pregiudizi il cui superamento costituisce l’istanza indiscutibile della ragione critica?*”⁹⁹².

⁹⁹⁰ “È proprio vero che stare dentro a delle tradizioni significhi anzitutto sottostare a pregiudizi e subire una limitazione di libertà? O piuttosto non è la stessa esistenza umana, anche la più libera, che è limitata e condizionata in maniera molteplice? Se questo è vero, allora l’ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l’umanità storica. La ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di sé stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce” (Ib., l.c.).

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 325.

⁹⁹² *Ibidem*, l. c.

L'illuminismo ha affrontato solo apparentemente, e per lo più con intenti strumentali, radicalmente critici (a sostegno del suo inconfessato *pregiudizio in favore di una razionalità assoluta*), la distinzione fra pregiudizi dovuti all'autorità tradizionale (e dunque per gli illuministi negativa) ed i propri pregiudizi, qui dovuti alla precipitazione nell'affrontare i problemi conoscitivi senza il dovuto metodo scientifico-razionale (e dunque puramente erronei). In concreto, inconsciamente auto-assolvendo i propri, l'illuminismo identifica in una sola categoria della negatività i pregiudizi, configurandoli in ogni caso come espressione dell'arbitrio o dell'errore di ogni tradizione (configurandole come l'opposto di ogni libertà, razionalità e progresso umano)⁹⁹³.

La presenza nell'illuminismo di un pregiudizio negativo nasce dalla ricezione dell'idea cartesiana di un metodo interpretativo della realtà nel suo complesso, basandolo sulla propria personale razionalità. L'effetto di questo primato della ragione cartesiana, che implica la sottomissione di ogni altra dimensione umana⁹⁹⁴ va ben oltre il giusto riconoscimento dell'antinomia fra una fede acritica nell'autorità (in questo caso, si tratta di un *pregiudizio negativo*, considerandola come l'unica fonte del nostro giudizio) e la nostra ragione⁹⁹⁵. Ma nell'illuminismo questo *pregiudizio razionalista negativo*, va anche al di là della suddetta concezione argomentata dallo stesso Cartesio, che comunque faceva salva la priorità di una dimensione etica sia pure provvisoria⁹⁹⁶.

⁹⁹³ La questione viene invece ricondotta a più giusti termini da Gadamer, nella suddetta distinzione dei *pregiudizi negativi* (che comportano una limitazione del giusto rapporto fra la nostra libertà relativa, la realtà oggettiva e l'autorità) ed invece i *pregiudizi positivi* (quelli che permettono invece alla nostra relativa libertà di attuarsi compiutamente grazie alla giusta autorità che esercitiamo nella natura e nel mondo storico). Sotto questo profilo, il tema stesso dell'autorità è argomentato nei termini di un indispensabile veicolo della persistenza di principi, di valori, di istituzioni, appunto in quanto codificati in '*pregiudizi positivi*', tali in quanto utili ed indispensabili referenti ad acquisizioni passate, necessarie e vitali per la realizzazione della stessa nostra relativa libertà.

⁹⁹⁴ "Non può esservi dubbio [...] che la vera conseguenza dell'illuminismo è un'altra, e cioè la sottomissione di ogni autorità alla ragione" (*Ib.*, p. 326).

⁹⁹⁵ "La contrapposizione affermata dall'illuminismo tra fede nell'autorità e uso della propria ragione è in sé corretta. Nella misura in cui il valore dell'autorità prende il posto del nostro giudizio, l'autorità è di fatto una fonte di pregiudizi [negativi]. Ma con questo non è escluso che essa possa anche essere una fonte di verità, ed è questo che l'illuminismo ha misconosciuto con la sua indiscriminata diffamazione dell'autorità [tradizionale]" (*Ib.*, p. 327).

⁹⁹⁶ La suddetta antinomia fra autorità e ragione va ben al di là dello stesso postulato razionalistico di Cartesio. "[...] Malgrado tutta la radicalità della sua riflessione metodolo-

Ecco le motivazioni per cui con l'identificazione svalutativa dell'autorità (riducendola alla radicale negazione della ragione e della libertà) l'illuminismo ha legittimato l'attuale deformazione del concetto stesso di autorità. Da lì si è poi giunti, nell'epoca moderna, alla confusione dell'autorità con il totalitarismo, con le dittature, con la superstizione e l'arbitrio religioso. Da qui, infine, l'attuale individuazione dell'autorità con *"l'opposto puro e semplice della ragione e della libertà"*, cioè la sua identificazione con *"la cieca sottomissione"*⁹⁹⁷.

Ecco il contesto in cui si sviluppa un processo di *peculiare rifrazione* [*'eigentumlichen Brechung*]" – attraverso *"il rovesciamento argomentativo prodotto dal romanticismo"*⁹⁹⁸ – fra il *radicalismo illuminista* e la *reazione tradizionalista*. Per tale rifrazione polemica, a sua volta, il tradizionalismo riduce la tradizione agli aspetti contingenti, alla formalizzazione di posizioni staticizzanti, alla fine conservatrici di soli privilegi. E quindi il tradizionalismo, malgrado le sue rituali rievocazioni e l'enfaticizzazione del passato, diventa solo un *pregiudizio negativo*, un'*affermazione formale*, di segno contrario ed opposto alla *sostanza dell'autorità tradizionale*⁹⁹⁹.

In ultima analisi, è per questo che Gadamer nega *"che fra tradizione e ragione [...] sussista un simile assoluto contrasto"*¹⁰⁰⁰. E, contro il preteso integralismo di una tradizione avulsa da qualsiasi impatto ed incidenza con la ragione umana, Gadamer dichiara – come si

gica, Cartesio [...] ha sottratto le cose della morale alla pretesa di una generale ricostruzione della verità fondata solo sulla ragione. È questo il senso della sua morale provvisoria" (Ib., l. c.).

⁹⁹⁷ Ibidem, l. c.

⁹⁹⁸ Ibidem, p. 321. Come si vede, anche Gadamer, come Del Noce, rileva il fatto per cui, se l'illuminismo sopravvaluta la razionalità (e la totale libertà da ogni autorità), a sua volta il tradizionalismo si protende tutto nella difesa dell'autorità (dimenticando la libertà). C'è qui anche in Gadamer la distinzione fra la pur necessaria difesa della tradizione e l'attribuzione di un'assoluta validità-fissità delle *forme* passate dell'autorità e della libertà. Mancando questa distinzione, il tradizionalismo è scaduto in uno storicismo di segno opposto ma omologo all'errore illuminista nel privilegiare un momento ed un solo aspetto dell'esperienza storica (quando non addirittura privilegiando una pulsione individuale esclusiva o una finalità egemonica di un gruppo, di una classe, di un popolo o di un'etnia).

⁹⁹⁹ "Il concetto di tradizione [...] è divenuto non meno ambiguo di quello di autorità, e per le stesse ragioni, giacché è l'astratta opposizione al principio illuministico che determina il modo romantico di intendere positivamente la tradizione. Il romanticismo pensa la tradizione in opposizione alla libertà della ragione" (Ib., p. 329). Autorità che intesa invece correttamente è garanzia di stabilità di ruoli, funzioni, preminenze in un ordine morale e politico edificato nel corso della storia, il solo luogo della relativa sfera di autonomia e di apertura ai meriti emergenti.

¹⁰⁰⁰ Ibidem, p. 330.

avverte, in una percepibile anticipazione della riflessione storicistica di Hobsbawm – che le oggettive difficoltà di restaurare una tradizione (o l'apparente impossibilità di porre i fondamenti per una nuova) non possono farci trascurare l'inconsistenza di qualsiasi pretesa di radicare totalmente ogni nostro referente etico, politico, istituzionale, nel tempo delle origini¹⁰⁰¹.

Nella misura in cui una totale proiezione fosse anche giustificata dalla situazione attuale, questo passatismo nostalgico vorrebbe dire che nella modernità non c'è più alcun spirito tradizionale, né possibilità di ripeterlo. E qui si conferma il valore speculare, per quanto rovesciato, della negazione razionalistica della tradizione¹⁰⁰².

Riferendosi al processo di "peculiare rifrazione" fra le due opposte interpretazioni fornite dal tradizionalismo e dall'illuminismo¹⁰⁰³, Gadamer precisa come "sia la critica illuministica alla tradizione, sia la sua riabilitazione romantica non colgono la verità della sua essenza storica"¹⁰⁰⁴. Ma la tradizione non si produce e non si sostiene da sé, senza cioè il concorso dell'adesione¹⁰⁰⁵ ai suoi principi da parte della volontà degli individui nell'epoca attuale, a cui spetta – oggi come in ogni epoca precedente – di riproporne nella realtà fattuale le verità superiori che essa loro veicola ed offre¹⁰⁰⁶. C'è una precisa

¹⁰⁰¹ "[...] Per quanto possa essere problematica la deliberata restaurazione di tradizioni o la creazione deliberata di tradizioni nuove, altrettanto carica di pregiudizi e, nella sostanza, profondamente illuministica è la fede romantica nelle tradizioni radicate, davanti alle quali la ragione dovrebbe solo tacere. In verità, la tradizione è sempre un momento della libertà e della storia stessa" (Ib., I. c.).

¹⁰⁰² Ecco un punto sul quale anche Del Noce concorda pienamente. "[...] Si è già visto come la posizione reazionaria (condanna del 'moderno' in nome di un qualsiasi passato) non possa portare che a una rottura totale [...], per cui questo passato, privo di valore obbligante, diventa, appunto, puro 'passato', ciò che 'non è più' e che nessuno potrà ristabilire" (DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 568).

¹⁰⁰³ GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 321.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 330.

¹⁰⁰⁵ Qui Del Noce parla di *partecipazione*, a proposito del contenuto sostanziale della tradizione (DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 550n.).

¹⁰⁰⁶ Al di là di suggestioni passatiste (che finiscono per proiettare la tradizione in un'antiorità senza osmosi con la ragione degli uomini contemporanei, che pertanto non vi possono riconoscere un archetipo valido per la loro libertà, per una loro volontà di riattuare un ordine superiore di valori), la tradizione non si è mai 'auto-prodotta' nelle origini, né – precisa Gadamer – si può 'auto-riprodurre' nel corso della storia senza la volontà di aderirvi da parte delle individualità viventi, senza cioè una loro effettiva capacità di ripeterne i contenuti valoriali, e quindi riaffermarla contro gli incessanti tentativi di radicali cesure con il passato. "[...] Anche la più autentica e solida delle tradizioni non si sviluppa naturalmente in virtù della forza di persistenza di ciò che una volta si è verificato, ma ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata" (GADAMER, *Verità*

differenza fra una *'conservazione formale'* (il tradizionalismo) e una *'tradizione sostanziale'*¹⁰⁰⁷.

Sotto questa angolazione, indubbiamente Gadamer e Del Noce si collocano sullo stesso piano di riflessione e di indagine, anche se da parte sua, Gadamer coglie forse meglio la condizione liminale della tradizione, inevitabilmente in bilico fra una conservazione che può risolversi o meno in forme rammodernate dell'ordine antico o cedere il passo ad una *Rivoluzione*. E forse ci dice qualcosa di più anche riguardo alla soglia ambigua delle *Rivoluzione*, come fenomeno che può articolarsi nel senso di una *'Rivoluzione come radicale cesura con il passato, in vista della costruzione di un ordine radicalmente nuovo'*, oppure riproporre in forme nuove la sostanza (o essenza) degli antichi valori, principi, modelli, qui risultando allora una *Rivoluzione come recupero delle continuità tradizionale*¹⁰⁰⁸.

Accezione, quest'ultima che ci riporterebbe alla *Konservative Revolution* argomentata nella Germania weimariana, a monte quindi della riflessione post-bellica di Gadamer e di Del Noce, i quali in certo modo aderiscono anch'essi al *cono d'ombra* ideologico-storiografico posto su tutte le *pre-belliche* oscillazioni dell'idea di *Rivoluzione*. Ignorano anche loro la tragica esitazione weimariana (nel clima di ambiguità, di fraintesi) fra un *'recupero delle continuità tradizionale'* e l'idea di una *'Rivoluzione come radicale cesura con il passato'*, in vista della costruzione di un *"ordine radicalmente nuovo"*.

Delineata in questi termini la base tematica comune con Del Noce, resta la specificità della questione gnoseologica affrontata da Gadamer sul significato e valore della tradizione nel mondo contemporaneo. Specificità che nel Filosofo tedesco trova risposta nel senso accennato qui all'inizio, ossia del riconoscimento che le *scien-*

e metodo, cit., p. 330).

¹⁰⁰⁷ Ed in questa sua ripetizione-riattuazione la tradizione è sul limite che divide una *'genuina conservazione'* (tale in quanto non si esaurisce nella fissità delle *forme*) da una rivoluzione che nelle *nuove forme* non rinnega l'antica *sostanza*. L'immagine della tradizione oscilla fra due poli che a tratti sembrano manifestarsi come opposti ed a tratti paiono convergere in un'interazione fra *distinti*.

¹⁰⁰⁸ "[...] Essa [la tradizione] è essenzialmente *conservazione*, quella stessa *conservazione* che è in opera accanto e dentro a ogni *mutamento storico*. Ma la *conservazione* è un atto della ragione, certo un atto caratterizzato dal fatto di non essere *appariscente*. Per questo il *rinnovamento*, il *progetto del nuovo* sembra l'unico modo di operare della ragione. Ma è solo un'apparenza. Persino dove la vita si modifica in modo burrascoso, come nelle epoche di *rivoluzione*, nel *preteso mutamento di tutte le cose* si conserva del passato molto più di quanto chiunque immagini, e si salda assieme al nuovo acquistando una rinnovata validità. In ogni caso, la *conservazione* è un atto della libertà non meno di quanto lo siano il *sovertimento* e il *rinnovamento*" (Ib., l. c.).

ze dello spirito [lo aveva ben visto Dilthey] non ammettono un rifiuto pregiudiziale di ciò che ci è stato tramandato. Un rifiuto che solo il *pregiudizio negativo* illuminista può rivolgere contro le acquisizioni trasmesse, nelle quali pregiudizialmente la *philosophie* ha predicato un ostacolo alla nostra libertà¹⁰⁰⁹.

A questo punto sorge però un ulteriore quesito sul nesso fra Del Noce e Gadamer. Aveva dunque già detto tutto, sulla tradizione, Gadamer sin dal 1960 (con *Wahrheit und Methode*) – riprecisando poi nel 1974 l'importanza vitale di una comprensione partecipativa di quanto di valido ci viene tramandato dal passato¹⁰¹⁰? La risposta è: *sì, e no*.

Sì, nel senso di un'indubbia maggiore organicità nell'affrontare in termini storico-culturali il quesito dell'ermeneutica dei documenti testuali tramandati. Quesito risolto nel senso appunto di un'imprescindibile adesione partecipativa alla tradizione, con una forte accentuazione posta sul costante perfezionamento delle forme della sua riattuazione¹⁰¹¹.

No, è invece la risposta alla domanda se Gadamer avesse già detto tutto su questi temi. Infatti, è Del Noce che poi approfondisce e sviluppa pienamente il nesso fra 'tradizione' e 'valori', fra 'tradizione' e 'verità', fra 'tradizione' e 'religione'. E sarà propriamente Del Noce a introdursi – con una sorta di sua audacia speculativa – nel magma incandescente del confronto post-bellico della 'tradizione' con le 'ideologie' allora decisamente dominanti. In questi termini, Del Noce si muove contro le stesse ambiguità ideologiche non solo della cultura illuminista (di cui come Gadamer segue attentamente gli sviluppi, a sua volta, a tratti, enfatizzandone una decisa filiazione giacobina), ma anche dell'ideologia specifica di un triplice *monstruum* del totalitarismo novecentesco. Un fenomeno – il totali-

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, l. c. "Noi siamo invece costantemente dentro a delle tradizioni, e questo non è un atteggiamento oggettivante che si ponga di fronte a ciò che tali tradizioni dicono come a qualcosa di diverso da noi, di estraneo; è invece qualcosa che già sempre sentiamo come nostro, un modello positivo o negativo, un riconoscersi nel quale il successivo giudizio storico non vedrà una conoscenza, ma un libero appropriarsi della tradizione" (*Ib.*, pp. 330-331).

¹⁰¹⁰ *Id.*, *Hermeneutik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. [Herausgeber: J. Ritter], Basel-Stuttgart, Schwabe, 1974, vol. III, coll. 1061-1073.

¹⁰¹¹ Concetto per cui tradizione e progresso non si configurano più come due opposti referenti in insanabile antagonismo. Si rivelano come inscindibilmente connessi, in quanto non ci può essere progresso (nemmeno scientifico-tecnologico, come ammoniva Burke nelle *Reflections*) senza la tradizione di passate acquisizioni (assiologiche-gnoseologiche-pragmatiche). E viceversa: non c'è tradizione possibile senza progredire, senza avanzare dal passato al presente e verso il futuro.

tarismo – che si è rivelato falsamente tradizionale, ed anzi un vero e proprio inventore, anch'esso, di false tradizioni che hanno annientato la sostanza di quelle antiche.

Al triplice volto del totalitarismo (sovietico-fascista-nazional-socialista) anche Del Noce – meglio di Gadamer – aggiunge la fisionomia di un quarto volto del totalitarismo novecentesco, quello della diffusione di illusioni consumistico-edonistiche che come risultante hanno l'impovertimento e lo sfruttamento della maggioranza dell'umanità contemporanea.

E qui (riprendendo, ma in maniera diversa, tale denuncia da Balbo, Rodano e Sturzo) egli vede nella tradizione cristiana l'unica possibilità di riscatto e di salvezza. Convinzione che lo pone agli antipodi della visione antagonistico-duale, hegel-marxiana, di un Kojève e dell'eterogenea schiera dei frequentatori del *Collège de Sociologie*, incerti e oscillanti fra razionalità e surrealismo, fra ateismo e fedi secolari, fra letteratura e militanza politica.

Capitolo XIV

La distinzione fra un tradizionalismo affetto da ateismo panteista (conseguenza della radicale cesura rivoluzionaria con il passato) e il tradizionalismo come filosofia di una restaurazione religiosa

Fra il 1961 ed il 1964, nello sviluppo ulteriore della sua analisi su queste complesse categorie della *Rivoluzione*, Del Noce non dimentica di affrontare quelle altrettanto complesse della *Tradizione*, a partire però da un netto distinguo dalle posizioni del *tradizionalismo*. Tuttavia, proprio nel 1964 (anzitutto con *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*), Del Noce inclina decisamente verso un ripensamento dell'intera questione.

Anzitutto confina nell'ambito delle grandi visioni della storia della prima metà dell'800 – formatesi “in relazione al problema storico della comprensione della Rivoluzione francese” (ossia in relazione “al problema di una civiltà post-cristiana”) – quelle “essenziali”, ossia “l'hegeliana, la marxista, la sansimoniana-comtiana, quella propria della restaurazione cattolica, possiamo dire da De Maistre e Bonald a Leone XIII”¹⁰¹². Subito dopo precisa che è “nell'opposizione a queste che si formano infatti le altre”¹⁰¹³, indicandole in sette categorie di altrettanto, ma opposte, grandi visioni della storia.

Fra queste, la prima è la “linea controrivoluzionaria entro quel Rinascimento dopo la Riforma che è il pensiero classico tedesco” (in cui cioè “il ritorno controrivoluzionario non è più pensato come ritorno allo spirito del Medioevo, ma all'Oriente e alla Grecia ‘tragica’ [...] da Schopenhauer a Nietzsche ad Heidegger”¹⁰¹⁴).

La seconda è invece la “linea controrivoluzionaria del pensiero cattolico tedesco che ha inizio in F. v. Baader”¹⁰¹⁵. Un tradizionalismo roman-

¹⁰¹² DEL NOCE, *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), cit., p. 79.

¹⁰¹³ *Ibidem*, l.c.

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, pp. 79-80.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 80. Secondo Del Noce, Baader è il genuino autore di una teoria capace di emendare “i risultati del pensiero romantico tedesco dagli aspetti panteistici o atei o rivolu-

tico positivamente valutato da Del Noce come atteggiamento salutare e risolutivo, in quanto 'opposizione mistica' alla secolarizzazione: implicita non solo nell'hegelismo (e nel marxismo), ma nello stesso *tradizionalismo politico* – propriamente reazionario – quale sarebbe lo stesso "romanticismo cattolico" – dei Bonald e dei Maistre – che "nel suo rovesciamento ha dato origine alla prospettiva storica del positivismo comtiano"¹⁰¹⁶.

Il 'chiarimento' della sequenza negativa del 'romanticismo cattolico' da Maistre a Leone XIII – come critica dell'anti-modernismo spinto sino al neo-tomismo ed alle posizioni di Maritain – viene da Del Noce rinviato ad una lunga (e ingarbugliata) nota in uno degli altri saggi del 1964, qui con un riferimento elogiativo per l'interpretazione critica (del tutto svalutativa, del presupposto bonaldismo di Leone XIII) da parte di Louis Foucher¹⁰¹⁷.

Che senso ha questa distinzione fra – da un lato – Baader e – dall'altro – Maistre e Bonald? Ma se questo giudizio di Del Noce fosse davvero fondato, che ne sarebbe allora della rivendicazione di Bonald di un primato della ragione? Certo non quella del razionalismo assoluto (specifico delle scienze fisico-matematiche), bensì intesa come misura, quindi come criterio imprescindibile per rapportarsi (sulla linea di Leibniz, ma anche di Vico) ad una verità superiore, quantunque qui non razionalisticamente definibile nella sua sostanza metafisica e trascendente?

Sin dal titolo della sua opera principale (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* [1796]), – Bonald aveva dimostrato di inserirsi pienamente nella temperie culturale di un illuminismo che non era quello dei *philosophes*, ma quello che invece risultava perfettamente compatibile con il cristianesimo, e pertanto con una più ampia tradizione filosofica francese¹⁰¹⁸.

zionari, così da intendere il romanticismo come filosofia della restaurazione, conferendo a questa un carattere religioso, anzi espressamente mistico, nell'idea che solo come tradizionalismo il romanticismo riesca a realizzarsi nella sua totale opposizione all'illuminismo" (Ib., l. c.)

¹⁰¹⁶ "[...] L'equazione di modernità e di laicità è l'unico punto in cui si incontrano le due maggiori visioni della storia della prima metà dell'Ottocento, da cui dipendono i quadri della storiografia successiva, quella dell'idealismo tedesco (e del suo rovesciamento marxista) e quella del romanticismo cattolico (che nel suo rovesciamento ha dato origine alla prospettiva storica del positivismo comtiano)" (ID., *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo* (1964), in: ID., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 399).

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, pp. 400-401n.

¹⁰¹⁸ Si veda: P. PASTORI, *L'illuminismo cristiano di Louis de Bonald*, in: *Rivista interna-*

Pertanto raffrontandone queste formule a quelle di Del Noce possiamo chiederci: sino a che punto, e su quale base si può dire che sia questo il vero senso della Restaurazione cattolica (lungo una linea che andrebbe da Maistre a Bonald per giungere a Leone XIII), in qualche misura riconducibile “*al problema di una civiltà post-cristiana*”^{1019?}

E poi, il discorso sulla restaurazione europea è tutto circoscrivibile all’ambito cattolico o al solo contesto religioso? E i problemi istituzionali del parlamentarismo liberale (si pensi alla linea di pensiero che unisce l’attività parlamentare di Burke alle posizioni di Bonald o di Constant)? E la posizione bonaldiana rispetto al roussoviano ritorno alla ‘vera natura’ dell’uomo (di contro all’ordine antico) non è la medesima assunta sin dal 1961 da Del Noce? Cosa divide Bonald dalla critica di del Noce ad un roussoviano ‘giusnaturalismo istintualista’, negatore sia dello *status naturae lapsae*, sia di ogni riferimento ad una superiore legge di natura^{1020?} Ha un fondamento l’idea di Del Noce che in Maistre e Bonald non vi fosse l’idea stessa di una distinzione fra *libertas maior* e *libertas minor*^{1021?}

Detto questo, perché poi trascurare il tipo di referente di un Burke alla tradizione in termini liberal-parlamentari? Perché circoscrivere autori come Bonald a questa ‘categoria unica’ del tradizionalismo polemico, cioè alla sola negatività di un rovescio speculare dell’*errore illuminista*’ (quello di privilegiare il presente-futuro), oppure alla sola positività di una ‘reazione’ che incongruamente Del

zionale di *Filosofia del diritto*, s. IV, a. LIX, 1982, n. 3, pp. 381-431 [ora in: ID., *Tradizione e tradizionalismi*. Prefazione di Mario D’Addio. Lecce, Milella, 1997, pp. 275-324].

¹⁰¹⁹ DEL NOCE, *Il concetto dell’ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), in: ID., *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 79.

¹⁰²⁰ “[...] Quindi la religione di Rousseau viene a definirsi come una forma di pelagianismo [...]: affermazione di Dio, della libertà e dell’immortalità, ma negazione del peccato e della grazia” (ID., *Riflessioni sull’opzione ateistica* (1961), cit., p. 364).

¹⁰²¹ Sulla centralità di questa distinzione delle due libertà, in rapporto alla inaccettabilità dello stato di *natura lapsa* (e quindi sulla sfasatura fra volontà e percezione della verità) richiama l’attenzione: Claudio VASALE, *Augusto del Noce: una ‘filosofia della libertà e dello spirito*, in: PLURES, *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*. A cura di C. Vasale e Giovanni Dessì. Torino, Sei, 1996, pp. 11-13. Peraltro, – osserva Vasale – sulla libertà dell’uomo pesa pur sempre la caduta originale, per cui anche questa libertà è “*lapsa*”, “*soggetta più all’errore che alla (scoperta della) verità*”, per cui a sostenerla nelle sue incertezze servono “*l’oggettività, immutabilità, eternità, necessità della verità stessa, delle idee e delle essenze intese secondo il perenne platonismo*” (Ib., p. 23). Ma si tratta di un platonismo non intellettualista, cioè queste essenze e verità eterne “*non si impongono necessariamente alla mente dell’uomo, perché la loro evidenza è pur sempre subordinata all’attenzione e questa alla libertà*” (Ib., l. c.).

Noce esalta come chiusura totale al nuovo (come si è visto a proposito della valutazione sull'opera di Baader)?

Tuttavia, – se non vi è motivo di rifiutare la conclusione di Del Noce (nel 1964) che il romanticismo cattolico abbia ripreso, rovesciandola, la tesi illuminista dell'identità fra modernismo e laicità (e che in questo “*suo rovesciamento ha dato origine alla prospettiva storica del positivismo comtiano*”, con una procedura del tutto analoga a quella “*dell'idealismo tedesco [...] e del suo rovesciamento marxista*”)¹⁰²² – resta invece molto discutibile che – a riprova di questo duplice rovesciamento – Del Noce possa chiamare in causa autori appunto come Bonald.

In realtà, qui Del Noce si muove fra ambiguità e confusione nel delineare i caratteri del tradizionalismo cattolico. Non sembra infatti che affronti l'essenziale della questione, quando si limita ad evidenziare in Bonald una (e forse addirittura l'unica) delle personificazioni della “*visione della storia del romanticismo cattolico*”, e quindi l'autore della “*prima formulazione esplicita di questo orizzonte storico*” per la quale “*l'età moderna è una crisi contro cui occorre restaurare l'unità spirituale europea distrutta da tre secoli*”¹⁰²³.

D'altronde, quella *cesura radicale* (nei tre secoli fra Rinascimento e Rivoluzione francese) di cui parla Del Noce (vedendovi la progressione verso la cesura totale con la tradizione) non era stata forse definita da Bonald, proprio nella consapevole critica dell'opera dell'assolutismo (del resto opportunamente sostenuta dalla Chiesa gallicana)? E il Visconte francese non aveva in realtà sottolineato le resistenze opposte dalla *società civile* (qui nella consapevole difesa delle autonomie acquisite in una secolare contesa con la monarchia)

¹⁰²² DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo* (1964), cit., p. 399.

¹⁰²³ *Ibidem*, pp. 399-400. Il discorso da fare sarebbe totalmente differente da questo ridurre Bonald al contesto di una restaurazione come fuga in un passato in cui le forme archetipiche delle istituzioni fossero state fissate per sempre, rese statiche, ‘*nate morte*’ in una loro radicale cesura con il presente ed il futuro. Se questa proiezione integrale nel passato avesse davvero riscontro in Bonald, allora ci sarebbe da chiedersi che senso avesse la sua teoria di una codificazione originaria delle leggi fondamentali: le quali, sin dalle origini della monarchia dei Franchi, definivano appunto i rapporti fra quelle prime aggregazioni di una *società politica* (SP) e di una *società religiosa* (SR), connotandole secondo i criteri del loro ulteriore sviluppo istituzionale, la cui risultante sarebbe stata l'ordine specifico di una futura *società civile* (SC). Su questo, rinvio a: P. PASTORI, *Un Giano bifronte: la Rivoluzione francese nell'interpretazione di Louis de Bonald*, in: ‘*Nuovi Studi Politici*’, 1983, n. 4, pp. 83-124; ID., *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*. Presentazione di M. D'Addio. Firenze, Olschki, 1990 [‘Biblioteca dell'Archivio Storico Italiano. 25’].

nella lotta in cui il confine fra la *tradizione cattolica* e le Chiese riformate veniva spesso meno, nel fronte unico contro un comune nemico dispotico)?

Tutta da dimostrare in senso 'passatista', di un 'integralismo antimoderno', sarebbe poi la presenza di un consimile "schema storico bonaldiano nell'opera di Leone XIII e soprattutto nell'enciclica *Aeterni Patris*"¹⁰²⁴. Altrettanto discutibile risulta l'identità fra le posizioni di Maistre e Bonald. In certa misura è vero, ma soprattutto in Maistre, l'antimodernismo spinto fino alla negazione del presente, e principalmente della *Rivoluzione* come processo di lungo periodo inteso a cancellare ogni religiosità.

Ma anche qui, nella giusta enfattizzazione posta sulla specularità fra l'errore *modernista-illuminista* e quello *antimodernista-tradizionalista*, Del Noce va troppo oltre, riduce il referente alla tradizione ad un tradizionalismo 'passatista'. Un riduttivismo cui del resto egli era già approdato nel 1962, quando riconduceva a tale tradizionalismo le ben diversamente articolate posizioni di autori che (se non sempre e totalmente Maistre, certo almeno un Bonald) non erano affatto disposti a negare l'evidenza di una contestualità fra positivo-negativo nel mondo attuale, né il ruolo del soggetto, dell'individuo, della stessa ragione nell'adesione al modello di comportamento ed ai valori della tradizione¹⁰²⁵.

In realtà, con più attenzione di Maistre, invece Bonald aveva asserito che la '*Rivelazione*' non esclude, ma implica – in senso tradizionale – appunto l'attiva adesione e partecipazione degli individui, dotati di libertà di giudizio e di libero arbitrio. E questo, del resto, non è che molto simile a quanto lo stesso Del Noce ora dichiara in proposito.

Ma sin qui, di paradosso in paradosso, per ora Del Noce accomuna in uno stesso integrismo antimoderno – passatista, reazionario (che poi si rovescia nel suo contrario, l'ultra-moderno: attualista,

¹⁰²⁴ DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo* (1964), cit., p. 401n.

¹⁰²⁵ "Se chiamiamo questo 'antimoderno' integrismo, nulla di più visibile del suo accompagnarsi costante con il fratello nemico, il modernismo ed il progressismo [...]. Infatti dalla considerazione del rapporto tra la rivoluzione e la cultura illuministica, il de Maistre e il Bonald si trovarono costretti a rovesciare la prima organizzazione dell'orizzonte storico laico, quella del Bayle, condizionante l'Illuminismo [...]. In conseguenza di ciò si intende la definizione del mondo moderno come caratterizzato dal rifiuto di ogni autorità superiore alla coscienza individuale, con l'implicazione del rifiuto della sovranità di Dio e soprattutto del Dio rivelatore, in breve la qualificazione del mondo moderno come soggettivismo" (ID. *Teismo e ateismo politici* (1962), in: ID., *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 527-528).

libertario, democratico) – sia l’itinerario di Lamennais (inizialmente ispirato a Bonald), sia quello di Maritain (dichiarandolo inizialmente legato al “più virulento tra i critici della democrazia, il Bloy”, per cui “si può stabilire un’equazione nel rapporto di Bonald-Lamennais e Bloy-Maritain”)¹⁰²⁶.

Gli effetti di questa frettolosa identificazione degli scrittori *contro-rivoluzionari* semplicemente con dei *tradizionalisti reazionari* (immaginati del tutto a torto, come fissi alla sterile rievocazione e contemplazione del passato) sono un’incomprensione del discorso che si cela all’interno di quella che è (specialmente in Burke e Bonald) solo una posizione contingente e puramente polemica verso ‘quella’ *Rivoluzione*, e non verso le istanze di progresso connaturate alla stessa idea di tradizione, che giustamente ritengono inconciliabili con quel radicalismo ‘giacobino’¹⁰²⁷.

Quali sono allora gli effetti di tale interpretazione mono-tematica (o, al più, bi-tematica) della *Rivoluzione*? Precisata questa riduttiva interpretazione ne consegue, infatti, qui davvero in un *rovesciamento speculare*, l’interpretazione mono-tematica della tradizione. Quantunque qui non si tratti solo di una pericolosa identificazione fra tradizione e reazione, quanto di un’argomentazione del valore della tradizione considerata sul piano della continuità etico-culturale con i valori classico-cristiani, senza però un’appropriata articolazione sul piano delle strutture istituzionali¹⁰²⁸.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 529. “Nel passaggio dall’estremismo antimoderno all’affermazione dell’ultramoderno, dal pensiero reazionario alla democrazia, non si può negare la simmetria tra il corso del suo [di Maritain] pensiero e quello di Lamennais [...]” (*Ib.*, l. c.).

¹⁰²⁷ *Ibidem*, l. c. In realtà, il richiamo di questi due autori (cui dovrebbero aggiungersi Bautain e Ballanche) ai valori tradizionali non è certamente interpretabile in termini di restaurazione (per giunta assolutista). Ma appunto in quelli di un recupero di tutto lo sviluppo istituzionale della *società civile* nel corso del Medioevo e fino all’età moderna. Si trattava del recupero di un già evoluto sistema di partecipazione e di rappresentanza politiche, pienamente acquisito prima delle alterazioni operate dalla rivoluzione monarchico-assolutista [che fra XVI-XVII secolo ha distrutto la *società di corpi intermedi* tradizionale (SDC), riducendola a mera *società di classi economiche* (SCE) prefigurazione della moderna ‘*società opulenta*’, o società dei consumi di massa].

¹⁰²⁸ Come è noto – sulla base essenzialmente della ‘diagnosi’ di Matteucci – in Del Noce si stenta a trovare questa identificazione del valore della tradizione in termini di quello sviluppo politico-istituzionale della *tradizione rappresentativa* che invece viene assunto a punto di riferimento appunto da autori come Bonald e Burke. Autori che, va ripetuto, Del Noce in parte ignora (come nel caso di Burke, Ballanche e Bautain, e quindi – contrariamente a quanto sottolinea Matteucci – non solo Tocqueville) o fraintende (come nel caso di Bonald e Maistre) relegandoli nella categoria schmittiana del *romanticismo politico*.

Le suddette posizioni – argomentate fra il 1961-64 nel porre l'accento sulla natura polemica della *contro-rivoluzione* 'tradizionalista' (il suddetto '*romanticismo cattolico*') – sono comunque successivamente riprese una decina di anni dopo, nel 1972, in due scritti che in qualche misura risultano contraddittori in merito alle posizioni dei 'controrivoluzionari'.

Nel primo scritto (*Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione*), si reitera sia il riferimento alla nozione maistriana di *contro-rivoluzione*¹⁰²⁹, sia la tesi che si è vista già nel gadameriano '*riflesso speculare*' nel senso di una '*speculare rifrazione*' fra *tradizionalismo* e *illuminismo*, sviluppata poi nel *tradizionalismo* come visione rovesciata della *Rivoluzione*¹⁰³⁰. Tuttavia, in un altro scritto del 1972 (*Tradizione e Rivoluzione*), Del Noce sente l'urgenza di precisare che un tale rovesciamento è stato anche l'effetto dell'ideologia marxista (poi combinata con il recente neo-illuminismo) per cui si è giunti a confondere la condanna del *tradizionalismo* con quella della *Tradizione*, configurandole artatamente come categorie negative, facendone quindi lo strumento di una surrettizia contrapposizione del *falso* all'unica *verità* ammissibile, quella del verbo rivoluzionario radicalmente innovatore¹⁰³¹.

Ma nel primo scritto dello stesso 1972 che abbiamo poc'anzi ricordato (*Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione*) il pensiero contro-rivoluzionario torna ad essere il principale momento del processo di 'progressistica' separazione dalla *Tradizione*, "*destinato ad essere un momento di qualcos'altro, del passaggio cioè, da una fase del pensiero progressista alla successiva*"¹⁰³². Qui, il discorso verte poi, in questo

¹⁰²⁹ Qui, riferendosi addirittura al nazismo, Del Noce definisce la contro-rivoluzione, piuttosto che "*una forma reazionaria*", come "*una rivoluzione in senso contrario*" [che] sembra confermare il giudizio di condanna che già De Maistre aveva dato di questo tipo di politica, in una sua celebre frase ("*Una controrivoluzione non è una rivoluzione in senso contrario, ma l'opposto di una rivoluzione*")" (DEL NOCE, *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione* [1972], in: *L'Europa*, VI, 1972, n. 17 pp. 129-141[ora in: ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su 'L'Europa' (e altri, anche inediti)*, cit., p. 433].

¹⁰³⁰ Un rovesciamento che consisterebbe nell'immagine invertita di due categorie uniche. Entrambe tali, cioè, da essere inevitabilmente avviate sulla via dell'errore, anche se rovesciato. Se il *tradizionalismo* trascende verso un *integralismo passatista*, a sua volta l'*illuminismo* degenera verso il *rivoluzionarismo* inteso ad edificare radicalmente un *ordine nuovo*.

¹⁰³¹ "Per l'influenza del marxismo e del neo-illuminismo, le idee di rivoluzione e di tradizione sono state assunte nell'uso corrente, come categorie filosofiche prime, con la naturale conseguenza che le categorie del 'rivoluzionario' e del 'progressivo', nella contrapposizione a quelle del 'conservatore' e del 'reazionario', si sono in pratica sostituite a quelle del 'vero' e del 'falso' [...]" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 41).

¹⁰³² ID., *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione* [1972], cit., p. 435.

giustamente, sulla differenza fra conservatorismo (atteggiamento di conciliazione con il presente) e tradizionalismo (chiuso nel suo riferimento integralistico al passato)¹⁰³³.

Ma non era certamente stata questa l'interpretazione che della *Grande Rivoluzione* (la Rivoluzione francese) avevano dato sia Edmund Burke, sia Joseph de Maistre o Gabriel Louis Ambroise de Bonald, i quali vi avevano visto una sorta di ineluttabile necessità data la degenerazione dell'*ancien régime*. Posizione ben diversa da altri 'contro-rivoluzionari', meno attenti o più legati alla difesa integralista del costume come mera ritualità, focalizzata talvolta nella difesa di meri privilegi. A questi, tale evento parve solo e soltanto un'opera del demonio, una congiura settaria ordita dall'empietà. E fra questi non c'era solo l'abate Barruel, ma anche Chateaubriand ed il primo Lamennais. E – nel mondo tedesco – i vari Gentz, Müller, Novalis, Friedrich Schlegel, Möser, molti dei quali – comunque – forse troppo frettolosamente etichettati negativamente da Carl Schmitt nella categoria degli inconcludenti *romantici politici*.

Tuttavia, certamente meglio di Maistre e di Bonald una posizione intermedia aveva comunque assunto Edmund Burke, quantunque svolgendo una vera e propria operazione di *intelligence*, pubblicando le sue *Reflections on the revolution in France* (nel 1790) in funzione di contrasto ideologico, nello scontro politico-militare in atto fra l'Inghilterra e la Francia rivoluzionaria. Quantunque limitandosi ad indicare con così grande efficacia ermeneutica i più riposti aspetti negativi della Rivoluzione francese, l'inglese Burke aveva già prima speso molta della sua riflessione filosofica e delle sue appassionate argomentazioni nelle battaglie parlamentari, per evidenziare il nesso imprescindibile fra la *Tradizione di libertà*, le istituzioni di rappresentanza politico-parlamentare (elaborate con acquisizioni che furono vere e proprie conquiste risultanti da confronti di forze) ed un'altra *Rivoluzione*, la *Glorious revolution* del 1688-89¹⁰³⁴.

¹⁰³³ Qui in effetti Del Noce distingue fra conservatorismo e tradizionalismo reazionario. "Mentre il conservatore è riconciliato con la realtà presente, sia pure soltanto nel senso di vederla la meno peggio possibile, il reazionario è totalmente insoddisfatto e vi vede una decadenza rispetto a una realtà storica passata. Vuole perciò tornare indietro nel tempo, a un momento in cui i germi di questa decadenza e dissoluzione non esistevano, o meglio, erano difficilmente percettibili" (*Ib.*, pp. 434-435). In conclusione, "al pensiero reazionario appartiene dunque il momento della forma archeologica dell'utopia, destinata 'sempre' a cedere rispetto alla forma utopistica rivoluzionaria [...]" (*Ib.*, p. 435).

¹⁰³⁴ Con grande rigore logico Burke dimostrò il ruolo positivo ed eticamente fondamentale di una rivoluzione che era stata intesa proprio a ripetere in senso tradizionale

Ora, se l'indagine di Del Noce ripercorre con grande efficacia il processo di solidificazione della tradizione prodotto dai 'tradizionalisti' (quella che lui però chiama troppo sbrigativamente l'*utopia archeologica*), tuttavia confonde nella posizione meramente reazionaria di questi ultimi anche le ben diversamente argomentate posizioni di chi invece aveva pur percepito la diversa sostanza della tradizione (nelle sue articolazioni etiche, sociali, istituzionali). In questa prospettiva, fra 1964-72 niente sostanzialmente cambia nella sua conclusione che alla fine sia Joseph de Maistre che L. G. A. de Bonald sarebbero stati coinvolti nella spirale involutiva per cui il rovesciamento della storiografia cattolica del primo ottocento (con la sua riduzione della tradizione al tradizionalismo reazionario), predispone la via alla secolarizzazione della religione da parte di un Hegel e poi di Comte (in una sostanziale convergenza, in prima istanza verso la sinistra hegeliana e quindi a Marx, ed in più lontano sviluppo nel nichilismo di Nietzsche)¹⁰³⁵.

Vero è anche che talvolta (ma appunto in una singolare contestualità di temi per certi aspetti 'antinomici') Del Noce si spinge a conclusioni sostanzialmente diverse nello stesso scritto del 1972, intitolato *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione*, dove – forse per un attimo di auto-riflessione – mostra di cogliere il punto di svolta per cui il *tradizionalismo* stesso supera la dimensione statica, conservatrice¹⁰³⁶, e riconfluisce nel gran fiume della *Tradizione*. Qui è l'istante in cui – da inconsapevole veicolo-strumento del progressismo rivoluzionario (appunto in quanto *categoria unica* di una perseguita censura radicale con il passato) – anche per Del Noce il *tradizionalismo*

quei 'primi principi' codificati nella *Magna Charta Libertatum*, nel 1215. Principi perfezionati successivamente (in particolare nel *Bill of Rights* sottoscritto il 13 febbraio 1689 da Guglielmo d'Orange per accedere al trono inglese) contro la sempre risorgente idra dell'assolutismo anche in Inghilterra (prima da parte degli anglicani Tudor, quindi dei cattolici Stuart, ma per certi aspetti anche dei protestanti Hannover, qui contro le altre confessioni cristiane).

¹⁰³⁵ "Nel secolo XIX, la Restaurazione si accompagna con una filosofia cristiana che prende la forma di sociologia dell'ordine, il tradizionalismo; ma il suo vero esito è il positivismo di Comte che 'ristabilisce tutti i valori sociali del cattolicesimo (intendendo per valore sociale il potere di unificazione) senza conservare nulla del dogma'. Hegel compie un tentativo di filosofia cristiana ma 'al pari che il cristianesimo di De Maistre e di Bonald ha concluso nella sociocrazia di Comte, la filosofia di Hegel conclude a quella di Feuerbach; del cristianesimo di De Maistre, Comte conserva l'idea della necessità sociale di un domma unificatore degli spiriti [...]'" (ID., *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, cit., pp. 395-396).

¹⁰³⁶ Quella da lui stesso definita addirittura gnostica, nella sua contrapposizione fra due mondi insanabilmente avversi ed alternativi.

si metamorfosa e si risolve nuovamente nella *Tradizione*. E qui pertanto diventa ora veicolo-strumento del vero progresso (non incompatibile, ma anzi a sua volta coincidente con la *Tradizione* stessa)¹⁰³⁷.

In conclusione, se ci si limita a considerare la prima posizione, – quella polemica, inglobante tutto il pensiero contro-rivoluzionario nella posizione reazionaria-tradizionalista – è indubbio che a tratti lo stesso Del Noce approda in una *categoria unica* della ‘reazione’, quanto meno nel senso di una mancanza di approfondimento delle effettive differenze che sussistono fra gli scrittori contro-rivoluzionari¹⁰³⁸. Qui anche Del Noce, a sua volta, alla fine approda alla tesi di un conflitto gnostico, fra il mondo della ‘*tradizione vetero-neotestamentaria*’ ed il contro-mondo dell’ateismo, della materializzazione dei valori, del primato del fare sull’essere¹⁰³⁹. Ed in questo circoscrivere all’ambito agonistico (cioè nell’autolimitarsi ad una valutazione esclusivamente in negativo delle posizioni contro-rivoluzionarie degli scrittori dell’epoca rivoluzionaria e della Restaurazione, con l’effetto di relegarli nel limbo del tradizionalismo reazionario) – Del Noce non soltanto si riduce a non afferrare compiutamente il

¹⁰³⁷ “[...] *Ma in realtà il pensiero ‘puramente’ reazionario non esiste. Esso è una commistione tra l’interpretazione soprastorica della permanenza dei principi e il pensiero utopistico spostato al passato; sembra cedere al pensiero rivoluzionario soltanto se lo si considera sotto questo secondo aspetto in cui il primo viene arbitrariamente del tutto inglobato. Se teniamo conto invece di entrambi gli aspetti e vediamo nel secondo un limite del primo, ci accorgiamo come rappresenti invece uno stato di transizione così tra il principio di conservazione e quello di tradizione, come, per altro riguardo, fra le varie fasi del pensiero progressivo*” (ID., *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione* [1972], cit., p. 436).

¹⁰³⁸ In questo caso, Del Noce si trova coinvolto in dicotomie ideologiche peraltro tutt’altro che remote. Polarità, anzi, ancor oggi dominanti, quali fattori della crisi epocale che minaccia di irreversibile tramonto i ‘valori’ della tradizione. Qui, in questa considerazione in certo modo unilaterale, infatti Del Noce è assorbito in un contesto polemico interno alla contemporaneità, in un confronto che inevitabilmente anche lui proietta sul registro di una contrapposizione conflittuale senza mezze misure, senza alternative per una decisione o per l’altra.

¹⁰³⁹ ID., *Premesse per l’interpretazione della storia contemporanea*, in: Ugo SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* Milano, Rusconi, 1971, pp. 163, 280n. In questo agone polemico, se – appunto come si è detto – Del Noce sembra alla fine coinvolgere nella posizione meramente reazionaria ed integralisticamente tradizionalista appunto tutti gli scrittori della Restaurazione cattolica, d’altra parte anche lui come loro (persi dietro un’utopia) rimane senza un ‘presente-futuro’. Anche Del Noce, cioè, recide il nesso con le più vitali teorizzazioni degli scrittori che fra Rivoluzione e Restaurazione seppero invece mantenere la tensione per distinguere il *transente* (di una posizione necessariamente polemica) dalla *perennità* di certi valori e contenuti della tradizione (progressivamente arricchiti e perfezionati in un sistema istituzionale complesso e certamente anti-assolutistico).

fenomeno della *Rivoluzione* come *genus*, come tipologia generale (diversa cioè dalla *categoria unica* della *Rivoluzione* come cesura radicale con il passato), ma non riesce nemmeno a pervenire ad un'esauriente nozione di *Tradizione* (oltreché, beninteso, di *Riforma* e di *Conservazione*).

In tal senso, sottolineiamolo, nel 1964 (con *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*) egli non va oltre una svalutazione degli scrittori contro-rivoluzionari. Non affronta, cioè, il tema della *Tradizione*, se non limitandosi a stabilire la sorta di equazione, tutt'altro che dimostrabile, fra il pensiero cattolico della Restaurazione (anche se qui l'unico nome che fa è quello di Donoso Cortès) e quelli che lui stesso indica come i 'contro-rivoluzionari del Novecento' (qui del tutto imponderatamente accomunando i simpatizzanti dell'*Action Française* ai cattolici favorevoli al fascismo ed alle posizioni di Carl Schmitt)¹⁰⁴⁰.

Nel contempo, qui (per la persistente inesaurienza della nozione di tradizionalismo che caratterizza parte della sua riflessione) a tratti Del Noce approda appunto ad una 'categoria unica' di *reazionarismo*, tale da comprendere tutte quelle egli che definisce come 'posizioni immanentiste', a suo dire aspetti diversi di una *secolarizzazione* negatrice della *trascendenza metafisica* dei fondamenti ultimi della realtà umana. Una trascendenza che egli considera comunque irriducibile sia all'idealismo, allo spiritualismo, al volontarismo, al pragmatismo ed all'attualismo, sia in ultima analisi al materialismo, al meccanicismo, al determinismo della *Rivoluzione marxiana*.

Qui, pertanto, sarebbero tutte contro-rivoluzionarie (in quanto tradizionaliste): sia la linea di pensiero che unisce Schopenhauer a Nietzsche e ad Heidegger (e che con Scheler si combina, "attraverso un prolungamento del Nietzsche anti-marxista, con la contro-rivoluzione cattolica"); sia, "sempre in opposizione al processo verso l'hegelismo, la linea controrivoluzionaria del pensiero cattolico tedesco che ha inizio con Franz von Baader" (la linea cioè che "che si trova indotta al passaggio da Jacobi a Saint-Martin e da Saint-Martin a un Böhme svolto in senso cattolico")¹⁰⁴¹.

¹⁰⁴⁰ DEL NOCE, *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), cit., p. 77n.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 80. Oltre alle due precedentemente ricordate (la prima, la linea contro-rivoluzionaria 'non cristiana', ma 'ellenica', 'orientale' quella che va da Schopenhauer a Nietzsche a Heidegger; la seconda, quella contro-rivoluzionaria mistico-romantica di Baader) – risultano contro-rivoluzionarie e tradizionaliste a Del Noce anche altre

formulazioni: sia dello Schelling *“anti-Hegel”*; sia di Secrétan; sia del Renouvier; sia quella *“della filosofia francese dell’azione”* (che si richiama a Leibniz, e *“riscopre la tradizione anzitutto in un agostinismo, che prima fu opposto radicalmente al tomismo (Laberthonnière) e poi invece conciliato al tomismo in una sua interpretazione particolare (ultimo Blondel)”*; sia la linea neocriticista, *“che nel suo ultimo punto è portata all’estensione della critica kantiana della metafisica a quella della filosofia della storia in una forma di storicismo che si ispira a Kant piuttosto che a Hegel”* [e quindi uno storicismo ‘alla Dilthey’ piuttosto che ‘alla Croce’]; sia, infine, *“la linea protestante pura”* che si richiama allo spirito originario della Riforma *“contro la filosofia moderna intrisa di pelagianesimo (Barth)”*(*Ib.*, pp. 80-81).

Capitolo XV

Il vero significato della Tradizione

Nel 1969, con *Marxismo e tecnologia. Le illusioni dei cattolici di fronte alla pretesa del carattere 'neutrale' della scienza*¹⁰⁴², Del Noce affronta il chiarimento del vero significato della *Tradizione*, in una complessa prospettiva polemico-antagonistica, rispetto anzitutto alla '*categoria unica*' della *Rivoluzione*), e – in subordine – nei confronti sia del *tradizionalismo romantico* (affetto, come si è visto, da un *ateismo-panteismo*, conseguenza della radicale cesura rivoluzionaria con il passato), sia del *tradizionalismo come romantica restaurazione mistica religiosa*.

Tre distinti avversari della *Tradizione* comunque convergenti in una nuova fattispecie, dopo quelle del XVIII-XIX secolo, di cesura radicale con il passato. Al fondo di questa convergenza Del Noce vede un'idea 'millenarista', la "*cesura radicale nella storia per il passaggio a un tipo di civiltà radicalmente nuova che porta alla critica della tradizione*"¹⁰⁴³. Sotto questo profilo Del Noce afferma (in singolare sintonia con Hobsbawm)¹⁰⁴⁴ che l'obsolescenza della tradizione sostenuta da parte dei suoi antagonisti a vario titolo non è altro che una pretesa ideologica, una polemica che è l'esito e lo strumento di "*una versione demonologica della storia recente*"¹⁰⁴⁵. Versione che dalla Francia si è riversata anche in Italia, sotto forma di una compromissione fra l'*ordinovismo* tecnico-scientifico positivista e l'*ordine nuovo nazionale*, post-unitario italiano.

Diffusione di un'ideologia, quindi, che ha caratterizzato del resto non solo la Francia e l'Italia, ma tutti gli altri Stati dell'Europa continentale (Russia compresa) e che ha spianato il terreno sia ai

¹⁰⁴² ID., *Marxismo e tecnologia. Le illusioni dei cattolici di fronte alla pretesa del carattere 'neutrale' della scienza*, in: *La Discussione*, N. S., XVII, 1969, n. 17, p. 30.

¹⁰⁴³ "Il principio su cui è sorta la civiltà europea è quello di un mondo di verità universali ed eterne", mentre invece "le radici della mentalità tecnologica", ora dominante, non stanno tanto in un normale ed utile sviluppo della scienza, quanto "in una deviazione religiosa", per cui gli ideali stessi di questa "civiltà tecnologica" si configurano come "l'ultima forma, ormai completamente laicizzata, dell'eresia millenaristica" (*Ib.*, l. c.).

¹⁰⁴⁴ Eric J. HOBBSAWM, *Introduzione...*, cit., p. 3.

¹⁰⁴⁵ ID., *Marxismo e tecnologia. Le illusioni dei cattolici di fronte alla pretesa del carattere 'neutrale' della scienza*, cit., p. 30.

successivi totalitarismi politico-militari (di destra e di sinistra), sia ad altre forme (del secondo dopo-guerre) di una “demitizzazione” della *Tradizione*, precisamente attraverso il “mito della novità”, e il “falso idolo della civiltà tecnologica”¹⁰⁴⁶.

Fra il 1969-1971 – ripubblicando sia le proprie precedenti riflessioni sul tema del definitivo tramonto o della momentanea eclissi della *Tradizione*¹⁰⁴⁷, sia quelle espresse nel confronto con Ugo Spirito¹⁰⁴⁸ – Del Noce avverte l’urgenza di dissolvere i troppi fraintesi che ancora persistono nei riguardi di essa, spesso ad arte diffusi dai suoi detrattori. Il primo compito della filosofia post-1945 è elaborare i termini dell’unica possibile difesa contro i fantasmi e le minacce ancora incombenti delle recenti e nuove forme di totalitarismo. Difesa che è realmente possibile solo nel “risveglio dello spirito tradizionale”, ossia attraverso la rivendicazione “dei due massimi ideali pratici, la libertà e la giustizia”¹⁰⁴⁹.

Cercando di definire ulteriormente quali siano i veri caratteri sostanziali generali della *Tradizione*, ne connota anzitutto la diversità rispetto alla pura e semplice difesa ad oltranza di “un certo passato, anche del più nobile, anche di quello in cui i principi eterni sembrano essersi meglio incarnati in modo da far corpo col senso comune del tempo”¹⁰⁵⁰. Ogni sguardo nostalgicamente fisso solo al passato sarebbe infatti “la deviazione reazionaria dell’esatto senso del termine tradizione”¹⁰⁵¹.

Riportato dunque ad un suo stato puro (depurato cioè da qualsiasi tipologia di contaminazione: sia reazionarie, conservatrici-tradizionaliste, moderniste, neo-tomiste e spiritualiste, etc.), “lo spirito tradizionale significa primato dell’essere, primato dell’immutabile, primato dell’intuizione intellettuale, o affermazione del valore ontologico del principio di identità: e cioè l’idea della totale metastoricità della verità”¹⁰⁵².

Quindi, Del Noce afferma che il corretto referente alla *Tradizione* implica il postulato della presenza nello spirito umano di un prin-

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁴⁷ DEL NOCE, *Tradizione e Innovazione* (1969), in: ID., *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 52ss.

¹⁰⁴⁸ “Per la generalità della pubblicistica contemporanea, tradizione, conservazione, reazione, paura della libertà, ecc., sono sinonimi, o almeno gradi dello stesso processo”(ID., *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, in: U. SPIRITO – A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 147).

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*. l.c.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁵² *Ibidem*, p. 147.

cipio di ordine gerarchico della realtà, cioè di osservanza di quelle che un tempo si chiamavano le *“verità eterne, universali, necessarie, metastoriche”*¹⁰⁵³. Verità che oggi non si comprendono quasi più, ma che solo tramite di esse l’uomo può *“vivere l’eterno nel tempo”*¹⁰⁵⁴. Verità che, *“in quanto eterne possono essere consegnate (‘tradizione’ da tradere) di generazione in generazione [...]”*¹⁰⁵⁵. E qui Del Noce avanza l’ipotesi di una vera e propria latenza nello spirito umano di un elemento ancor più specifico della *Tradizione*. Si pone infatti il seguente quesito.

Forse che la tradizione può essere definita più essenzialmente come una *“teoria della reminiscenza in senso platonico?”*¹⁰⁵⁶. In certa misura, sì, è la sua risposta. Alla quale però aggiunge che per comprendere la *“totale metastoricità della verità”* bisogna tener conto della *“presenza nello spirito umano dell’idea di essere perfetto”*¹⁰⁵⁷. Affermazione che è in un qualche contrasto con la critica rosminiana del ‘perfettismo’, alla quale anch’egli aveva pur aderito. Ma subito aggiunge che questa *idea di essere perfetto* è *“come principio di un ordine gerarchico del reale, di quelle che, in un linguaggio che rischia oggi di essere totalmente incompreso, si solevano chiamare le verità eterne, universali, necessarie, metastoriche, che permettono all’uomo di vivere l’eterno nel tempo”*¹⁰⁵⁸.

Qualcosa di inconsciamente latente nell’animo e nella memoria rimane – dichiara Del Noce – in colui che (in qualche altro luogo e tempo differito) ha vissuto quei *‘valori’, quei ‘principi’,* conoscenze che *“si ridestano, non senza grandi difficoltà e sforzi, in presenza del mondo sensibile”*¹⁰⁵⁹. Una teoria che lo stesso del Noce riconosce nel *“carattere di mito quando si intenda il significato di mondo sensibile nel senso più generale, includente il mondo storico”*¹⁰⁶⁰.

Tuttavia questa evocazione del *mito politico* (comunque distante dagli echi se non addirittura di Curcio¹⁰⁶¹, certo più immediamen-

¹⁰⁵³ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁶¹ Singolari assonanze qui si avvertono (ma potrebbe essere un medesimo referente al Cassirer) con l’opera di C. CURCIO, *Miti della politica. Tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo. Con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione*

te di Cassirer) è subito ricondotta nell'alveo della tradizione vetero-neotestamentaria. C'è nello spirito tradizionale una contestualità di nessi sia con dell'idea "di una caduta, di un peccato di origine", sia con un referente teologico alla "rivelazione primitiva"¹⁰⁶².

Qui allora il mito della persistenza della tradizione di un *meta-storico platonico ordine perfetto*, immutabile, si infrange di fronte alla storia, dove si staglia l'immagine dominante di un'altra tradizione, questa appunto di una *lapsa natura* da emendare (e non già di una *natura perfetta*, da affermare)¹⁰⁶³.

Sono questi diversi luoghi di memoria i più necessari all'uomo, per rinnovare il ricordo (in termini diversi appunto da una reminiscenza di tipo platonico) in questa che è la nostra attuale condizione di *lapsa natura*. Il ricordo incancellabile della nostra *colpa originaria*. Dunque luoghi di memoria necessari per ravvivare la consapevolezza di dover vivere una tragica peripezia, preliminare al recupero delle tracce della nostra natura anteriore. A simili convinzioni Del Noce torna alla fine della sua riflessione, come si conferma in particolare in *Autorità*, nell'affermazione che "l'idea di tradizione non è compatibile con un attributo qualsiasi: se così fosse si ridurrebbe alla fedeltà e alla continuazione di un certo passato"¹⁰⁶⁴. Quindi, "occorre [...] connettere l'idea di tradizione con quella di meta-storicità della verità"¹⁰⁶⁵.

Non va neppure dimenticato che sin dal 1971, nel suo dibattito con Ugo Spirito, il carattere specifico della *Tradizione* nei confronti del *progressismo* era argomentato da Del Noce nella contrapposizione fra la concezione verticale della *trascendenza* (nella *Tradizione*) e quella orizzontale del *progressismo*¹⁰⁶⁶. Una trascendenza verticale che, in quanto referente di ogni ricerca di una sublimazione di sentimenti, è del tutto possibile ritrovare, riattingere ed esperire nello stesso mondo moderno, nelle occasioni che la stessa modernità of-

sull'utopia. Roma, Cremonese, 1940. In effetti Curcio indica nella bibliografia e nel contesto: E. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, 1923.

¹⁰⁶² DEL NOCE, *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, cit., p. 149. Solo dal punto di vista del "pensiero tradizionale, ma solo da esso, ha perfettamente senso parlare di eclissi degli ideali, termine che non può avere invece alcun significato nella posizione progressista" (*Ib.*, l. c.).

¹⁰⁶³ "Non si comprende la critica dell'ateismo di Del Noce, se non partiamo dal 'dogma' che la sorregge: è la concezione biblica del peccato originale, l'accettazione dello status naturae lapsae" (MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., p. xx).

¹⁰⁶⁴ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 521.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁶⁶ *ID.*, *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, cit. p. 152.

fre per risvegliare lo spirito tradizionale. “È la storia di oggi che può servire da occasione per l’anamnesi di quel che sembrava definitivamente oltrepassato [...]”¹⁰⁶⁷.

Dopo tali precisazioni del significato della *Tradizione* (fra il 1969 ed il 1971) qualcosa di ancor più significativo nella speculazione di Del Noce si concreta nel settembre 1972, qui riguardo all’ulteriore approfondimento delle due categorie problematiche della *Tradizione* e della *Rivoluzione*. In tale occasione, con il suo contributo al convegno dedicato appunto a questi due temi, c’è anzitutto la ripresa testuale dei quattro significati del termine *Rivoluzione* definiti sin dal 1961-62¹⁰⁶⁸. Ai quali adesso qui se ne aggiungono però adesso altri due.

Intanto, il significato di una quinta tipologia fa capo ad una nuova *species* di *Rivoluzione*, anch’essa un *genus* unico come quella marxista (nel 1961-62 identificata con la quarta *species*), ma questa si basa su di una miscela di marx-freudismo, in un’ideologia che – sviluppandosi nell’ateismo e nel surrealismo – determina il capovolgimento dell’originaria prospettiva di una funzione instauratrice della *Rivoluzione* come *ordine nuovo* in un processo di dissoluzione globale di qualsiasi ordine¹⁰⁶⁹.

Nel sesto significato Del Noce concettualmente localizza una nozione di *Rivoluzione* ‘a mezza strada’, nell’equidistanza fra due fronti ideologici oggi in conflitto: sul primo, si oppone al sociolo-

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 153.

¹⁰⁶⁸ Dunque queste quattro accezioni o tipologie di rivoluzione, quali risultano espresse nel 1961 (in: ID., *Riflessioni sull’opzione ateistica*, cit., pp. 360-362) sarebbero le seguenti: 1. Rivoluzione come ‘rivolta’, come semplice ‘ribellione’; 2. come mutamento repentino dell’ordine politico, sulla base di principi giuridici meta-positivi (cioè contro l’ordinamento gius-positivo vigente); 3. come *risorgimento* di un *Ordine antico*, ora come *Ordine nuovo*, ma liberale e non ‘giacobino’; 4. come cesura recisa con ogni idea di ordine politico, ossia ‘categoria unica’ della Rivoluzione come *Male assoluto*. Sin qui, non c’è in Del Noce alcuna identificazione della Rivoluzione unicamente con quest’ultima *categoria unica* del Male assoluto, ma il riconoscimento che questa radicalità negativa riguarda solo una delle molteplici tipologie del fenomeno rivoluzionario.

¹⁰⁶⁹ “[...] Si può parlare anche di un’altra direzione del pensiero rivoluzionario, irriducibile alla marxista, che va dall’ateismo di Sade al surrealismo, e che ha trovato espressione nella miscela marx-freudiana e nel tentativo rivoluzionario della contestazione; ma essa pare a me piuttosto un momento del processo di rovesciamento della rivoluzione in dissoluzione” (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 24). Tuttavia, sempre nel 1972, nell’ottobre seguente, compare, su *L’Europa*, l’importante saggio che abbiamo ricordato in apertura a queste note (ID., *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione* [1972], in: *L’Europa*, VI, 1972, n. 17 pp. 129-141), nel quale sono ripresi i temi trattati nel convegno, ampliandoli ora in una più organica trattazione e puntuale definizione.

gismo, al tecnicismo dei consumi di massa¹⁰⁷⁰; sull'altro fronte, si contrappone al 'conservatorismo' dei *romantici della Restaurazione* (cioè al loro anti-modernismo)¹⁰⁷¹, ma anche alle attuali tendenze del *modernismo religioso*¹⁰⁷².

Nel prospettare il contestuale superamento di tutte queste ideologie, ora Del Noce prospetta la connessione (e la conciliabilità) fra la ripetizione, il recupero, il ritrovamento della *sostanza della Tradizione*, e – d'altro canto – e la necessità di concepire in maniera più completa l'importanza della vera *Rivoluzione* da operare nel mondo moderno.

Si tratta, qui, di un'idea di *Rivoluzione* con singolari assonanze con quella che a suo tempo aveva concepita Charles Péguy, del quale Del Noce ora ripete i termini – esplicitamente (riferendosi ad un testo ripreso dai '*Cahiers de la Quinzaine*')¹⁰⁷³ – trovandovi la conferma della nozione di *Rivoluzione* verso la '*ripetizione dei primi principi*', *ab antiquo* recepiti e codificati dalla tradizione. "*Une révolution est un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde*"¹⁰⁷⁴. Sul referente all'antichità '*superficiale* – meramente *formale*' (quale quello del riferimento tradizionalistico-conservatore ai difetti più che dei pregi dell'antichità; e all'anteriorità ulteriore e più lontana, oggetto della giusta continuità tradizionale) – in

¹⁰⁷⁰ Quella, cioè, immanentista-materialista, la quale nell'epoca contemporanea si perfeziona attraverso la funzione veicolare-strumentale del marxismo per poi compiersi nel sociologismo dell'epoca tecnologica dei consumi di massa.

¹⁰⁷¹ "[...] *La critica radicale che io propongo non è affatto un'argomentazione che muova da una volontà conservatrice*": oggi è proprio l'ascolto del mondo ad esigere la critica della modernità "*e del modernismo religioso, nelle tante formule di cui si avvale*" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 39).

¹⁰⁷² Si tratta quindi di combattere "*la veduta elaborata dalla filosofia della storia razionalistica sul processo unitario di sviluppo verso la radicale immanenza*", quale errore modernista "*nel cui accoglimento, sia pure con segno invertito, penso stia il principale limite del pensiero tradizionale*" (Ib., p. 40).

¹⁰⁷³ Charles PÉGUY, *Avertissement au cahier Mangasarian* [a proposito di: Mangasar MUGURDITH, *Le monde sans Dieu, a new catéchism*], in : *Cahiers de la Quinzaine*, Ve Série, XIe cahier, ora in: PÉGUY, *Oeuvres en prose (1898-1908)*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 1354-1388.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 1377. Il testo è riportato in appendice a: DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione...*, cit. p. 34. È uno scritto che ad attenta lettura risulta aver molto influenzato Del Noce: sia nel senso della comprensione del nesso fra *Rivoluzione* e *Tradizione*; sia nel senso della denuncia di una superficialità-formalità del tradizionalismo (legato ad un passato statico e dopo tutto troppo 'recente'); sia nel senso – soprattutto – della necessità di una *revolutio* tanto in profondità da far pensare addirittura ad una fase anteriore alla codificazione della *Tradizione* stessa.

effetti, da parte sua, Péguy aveva con grande acutezza espresso il suo convincimento¹⁰⁷⁵.

Riguardo, comunque, alla contrapposizione fra *Rivoluzione* come *revolutio* verso una tradizione anteriore (rispetto al referente tradizionalistico-conservatore), qualcosa di più marcato che non in Del Noce c'è in Péguy sul tema di una *dialettica a ritroso*, che risalendo una successione di *antitesi* e di *tesi*, alla fine localizza una zona di *Tradizionalità anteriore*, più corrispondente alle suggestioni della *prisca theologia* o *philosophia perennis*, che non alla *tradizione cristiana*. E forse per questo la citazione di Del Noce è sapientemente ritagliata dal testo di Péguy¹⁰⁷⁶.

Comunque ad un tale messaggio etico-sociale Del Noce ora aderisce perché vi scorge la conferma che *“le idee di Rivoluzione e di Tradizione non hanno un significato univoco”*, in quanto non sono *“categorie filosofiche prime”*, ma il loro significato varia completamente a seconda dei *“due fondamentali contesti filosofici”* in cui si trovano inserite¹⁰⁷⁷. Per un verso, nella filosofia del *primato dell'essere* e, per l'altro lato, nella filosofia del *primato del divenire*¹⁰⁷⁸. Anche se non si serve di questi termini, – precisa comunque Del Noce – c'è in Péguy il richiamo ad una concezione che attiene indubbiamente *“alla filosofia del primato dell'essere”*, in quanto egli parla di *“vera rivoluzione”* alludendo al processo che conduce dai valori socialisti a verità più antiche e radicate, cioè *“da una tradizione meno profonda ad una tradizione più profonda”*¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁵ “[...] Sera-ce une antiquité, une ancienneté bassement dissimulée, une ancienneté à la fois aussi ancienne et beaucoup moins ancienne; aussi ancienne en ce sens qu'elle enveloppe, qu'elle implique les mêmes antiques vilenies, les mêmes antiques misères, [...] infirmités, [...] platitudes, vanités, faiblesses, habilités, habitudes et débilités humaines, – les mêmes antiques servitudes, les mêmes antiques avilissements humains; et beaucoup moins ancienne en ce sens qu'elle n'implique pas les mêmes grandeurs antiques, les mêmes antiques forces, les mêmes antiques puissances, et la même continuité [...]” (PÉGUY, *Avertissement au cahier Mangasarian*, cit., p. 1376).

¹⁰⁷⁶ “Contre une situation traditionnelle pleinement traditionnelle, contre une pleine situation traditionnelle, rien, absolument rien ne vaut qu'une pleine situation révolutionnaire, c'est-à-dire non pas une situation de transbordement ou chambarquement autoritaire, arbitraire et livresque, mais, au fond, un appel à une tradition plus profonde; une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral du mot, une ressource [...]” (Ib., p. 1377).

¹⁰⁷⁷ DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 40.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, l.c.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, l.c.

Intesa in questo senso, l'idea di *Rivoluzione* – secondo Del Noce – “coincide con quella della restaurazione di un ordine ideale eterno che sarebbe stato violato”, ossia è una “Rivoluzione ‘morale’, perché è richiesta dai principi morali tradizionali”¹⁰⁸⁰. Una *Rivoluzione morale* che del resto consiste nel “promuovere un’azione che è moralmente necessaria e che è rivoluzionaria nel senso che è destinata ad evertere un sistema globale non più riformabile perché qualsiasi riforma non riuscirebbe che a peggiorarlo e a renderlo più disumano”¹⁰⁸¹.

Dunque *Rivoluzione* come identità con la *Tradizione*, perché coincide con “una restaurazione di valori e con un approfondimento e con una purificazione della tradizione”¹⁰⁸². Una *Rivoluzione* che è *Tradizione* in quanto “renovatio, come ‘ritorno ai principi’, “secondo un’espressione di cui si servì pure Leone XIII; e a cui si ispirò nel Medioevo ogni risveglio dello spirito religioso [...]”¹⁰⁸³.

Definita in questi termini, si può dire che la nozione di *Tradizione* raggiunga, proprio in questo scritto del 1972, una sua massima intensità definitoria nel contesto dell’intera riflessione delnociana, in quanto si individua antagonisticamente nei confronti di un suo vero avversario. E questo è specificamente quello contro cui si deve misurare la *Tradizione*, perché è ormai chiaro che questo avversario non può essere né una sin qui inspecificata ‘categoria unica’ della *Rivoluzione*, e tanto meno una *Rivoluzione morale* che invece è un modo diverso di intendere la stessa *Tradizione* (in quanto anche questa tipologia rivoluzionaria è intesa a riprendere una sua funzione veicolare di riconversione, di *revolutio* verso i ‘primi principi’).

Il vero avversario della *Tradizione* è la nuova fisionomia assunta oggi dalla *Rivoluzione come cesura radicale con il passato*, in un antagonismo duale, concettuale e culturale, che è una variazione peggiorativa di quello di matrice hegelo-marxiana, configurandosi nel mondo contemporaneo come più efficacemente inteso alla distruzione dell’ordine basato sul *primato dell’essere sul divenire*.

La matrice di questa nuova negazione di tale primato è nel *naturalismo ottimista*, nell’ideologia che ignora la vicenda che ha ridotto l’uomo alla condizione di una *natura lapsa*. Un’ideologia che si riconnette ad un antico convincimento (vera e propria, a sua volta, *Tradizione naturalistica*), ossia la fede nell’immediata e spontanea ri-

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*, l. c..

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁸² *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, pp. 40-41.

petibilità di un *ordine naturale* in ogni istante della storia ed in qualsiasi abbandono all'istintualità.

Sull'altro versante dell'abisso ideologico che dilania le coscienze dei contemporanei resta comunque ancora un altro avversario che si insinua più all'interno dell'ordine tradizionale. Ed è quello dell'illusione di poter fermare per sempre in determinate *forme* di un periodo storico il perenne fluire della *Tradizione*.

A questa *Tradizione* Del Noce riconosce ora compiutamente un'origine sovranaturale, il cui mistero può essere solo oggetto di una *Rivelazione* di verità superiori, adesso in parte cancellate in quell'apparente saziarsi nel Lete edonistico-istintualista, in una voluta dimenticanza della prima oltraggiosità verso l'ordine universale (l'*hybris* del *peccato originale*).

Qui è pur vero che Del Noce – nel riconoscere nella *Rivelazione* quanto ha permesso agli uomini di recuperare il ricordo di queste verità superiori e di cercare di adeguarvi la propria esistenza – parrebbe esitare (come per un timore di 'storicizzare' eccessivamente, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, queste verità). Inclina dunque, per un attimo, a cercare di descrivere una simile adesione ad un superiore paradigma nei termini vichiani di una lunga ricerca (la sola che comunque rende possibile ricomporre, intanto nel mondo della storia, l'armonia fra le tre facoltà della '*sapienza*', della '*volontà*' e della '*potenza*').

Comunque questa lettura parziale di Vico non impedisce a Del Noce di rispondere convincentemente (sebbene, appunto, nella proiezione in una dimensione metastorica) al grande quesito dell'incompatibilità o meno fra la *Tradizione* e la *Rivoluzione*. Al riguardo, va precisato che in queste sue conclusioni Del Noce sembra rispondere esaustivamente alla domanda di quali sarebbero le condizioni per cui si possa scorgere fra *Tradizione* e *Rivoluzione* un nesso di mutua implicazione, una continuità, o quanto meno una contiguità fra scissione parziale e recupero totale della continuità della tradizione (ossia un nesso di vicendevole reciproca implicazione, anziché di reciproca negazione)¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸⁴ Benedetto D'AMORE, *Opposizione o continuità fra tradizione e rivoluzione?*, in: PLURES, *Tradizione e rivoluzione. Atti del XXVII convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, cit., pp. 164-189. Ma si veda quanto risolutivamente chiarisce Cotta: "[...] Nel suo nucleo elementare di significato, il termine tradizione denota la presenza del passato nel presente e la sua preferenza nel futuro [...]. Da questo riconoscimento dell'incidenza (nel senso letterale della parola) del passato sul presente e sul futuro, è facile trascorrere a

In questo suo contributo del 1972 (che del resto rappresenta appunto il fulcro di un convegno filosofico dedicato alla definizione del senso che ha oggi la contrapposizione fra *Tradizione* e *Rivoluzione*) – Del Noce dava dunque un nome preciso alla *Tradizione*, in quanto qui non si limitava più a descriverne – come si è visto – quelli che potremmo definire i suoi caratteri strutturali. Anzi, della *Tradizione* ora egli individua proprio quella che Emanuele Severino chiama la “*sintesi fra metafisica classica e pensiero religioso cattolico*”¹⁰⁸⁵.

ritenere il passato in quanto tale come assolutamente determinante [...]. In questa direzione, il passato diventa supremo criterio di misura e di giudizio [...]. All'incirca questo è il senso che si dà correntemente al termine tradizionalismo [...]” (Sergio COTTA, *Sulla circolarità fra tradizionalismo e rivoluzionarismo*, in: *Ib.*, pp. 54-55). E pertanto, se c'è una circolarità in negativo, in quanto irrisolvibile i complessi problemi della continuità (fra gli estremi del tradizionalismo e del rivoluzionarismo), è del tutto ipotizzabile fra tradizione e rivoluzione una circolarità in positivo, nel senso risolutivo suddetto.

¹⁰⁸⁵ E. SEVERINO, *Tradizione e rivoluzione*, in: *Ib.*, p. 134.

Parte sesta

Improvvisi ritorni tematici:
tradizione nazionale e alternative
dell'idea rivoluzionaria

Capitolo XVI

Quasi una ripresa fra XIX-XX secolo della tradizione gnostica di due forze in insanabile conflitto: il capovolgimento dei fronti ideologici fra le opposte prospettive della Rivoluzione come ordine nuovo oppure come recupero dell'antico.

Uno dei tratti salienti della riflessione di Del Noce di cui abbiamo seguito la traccia è dato dall'analisi della sequenza di cesure contro il pensiero tradizionale 'classico-cristiano' (comprensivo della tradizione vetero-neotestamentaria) la quale culmina nell'atteggiamento tutto moderno (da Cartesio in poi) della ricerca del *primato del divenire sull'essere*. Una sequenza il cui punto di svolta nell'accelerazione del processo è la *Rivoluzione illuminista* (in sostanza aristocratico-borghese) poi sviluppatasi nella Rivoluzione francese (borghese-popolare, ossia giacobina), per sfociare (nell'epoca contemporanea) nella *Rivoluzione marxista* (in origine borghese-intellettuale, atteggiata a rivendicatrice dei diritti della classe proletaria-operaia).

Sotto altra angolazione, tuttavia, c'è un altro aspetto di Del Noce su cui ci siamo a lungo soffermati, ossia quello per cui in definitiva anche questa sequenza (che si sviluppa attorno alla ricerca del *primato del divenire sull'essere*) fa capo a due diverse tipologie del fenomeno rivoluzionario. C'è una nozione di *Rivoluzione* che qui abbiamo definito come 'categoria unica', come unico sostanziale significato della *Rivoluzione*, quello di '*Rivoluzione come radicale cesura con la tradizione*'. Ma c'è in Del Noce anche il referente a una diversità di fattispecie della *Rivoluzione*, principalmente quando sia intesa come '*Rivoluzione per il recupero dei 'primi principi*', quelli cioè di un *ordine antico* (poi alterato appunto dalla sequenza di rivoluzioni tutte motivate secondo la cesura radicale in vista della creazione di un *ordine nuovo*).

Fra queste due diverse accezioni di *Rivoluzione* – come si è visto – Del Noce si orienta per l'una o per l'altra concezione, a seconda, però, che in lui prevalga (o meno) l'intensità polemica su qualsiasi forma di analisi obiettiva dei fattori delle crisi in atto dall'inizio dell'epoca moderna.

Semberebbe dunque un fatto che in lui – ad ogni prevalere della preoccupazione antagonistica contro quella che gli si configura come una *Rivoluzione come radicale cesura con la tradizione* (lungo la linea che dall'illuminismo giunge al marxismo e dall'ibridazione di questo alla 'società opulenta') – venga meno ogni considerazione 'plurale', che invece altre volte svolge del tema della connessione interativa fra *Rivoluzione* e *Tradizione*. Ed è precisamente qui che si produce in lui un cambiamento di ritmo analitico, che nel fervore della polemica assume i tratti del confronto serrato fra la sua *fede ontologica* (relativa alla persistenza dell'*essere* pur nel *divenire*) e quella che gli appare come la contro-fede, la *fede nihilistica* (negatrice di ogni continuità e quindi intesa ad affermare l'assoluto primato di un *divenire inarrestabile*, incompatibile con qualsiasi persistenza di *forma* o di *sostanza* della *Tradizione*).

Del resto, l'opportunità o meno dell'adozione di questo schema antagonistico non dipende solo dalla sua prospettiva soggettiva, ma soprattutto dall'oggettivo svolgimento di un processo nichilistico che da parte sua Del Noce interpreta come espressione di una visione gnostica, vera animatrice della concezione duale, dialettico-antagonistica, incardinata nella convinzione indubitata e irremovibile dell'insanabile conflitto fra due diverse visioni del mondo.

In altre parole, in Del Noce la prevalenza del criterio di indagine in termini di schema polemico duale-antagonistico prevale nella misura in cui egli ritiene di percepire nell'epoca presente l'emergere di un'antichissima, inarrestata pulsione verso la distruzione dell'ordine tradizionale, finalizzata ad un ritorno al *caos*. Un ritorno al disordine che gli risulta evidente dal comportamento, dalle scelte di vita sia delle masse più o meno inconsapevoli, sia di oligarchie culturali. In maniera peculiare, queste ultime si dimostrano comunque convinte della possibilità di esplicitare proprio in mezzo al *caos* un propria incontrastata libertà (in un sogno di auto-sufficienza o di delirio demiurgico che sfocia nell'auto-distruzione).

Secondo questa sua interpretazione, Del Noce non ha dubbi sul fatto che nell'epoca contemporanea *tutto*¹⁰⁸⁶ lo *spirito borghese* sia ir-

¹⁰⁸⁶ "L'odio contro la tradizione guida il borghese nella scelta che egli compie, nel pensiero e nella realtà rivoluzionaria, tra le negazioni di quel che egli pensa essere il passato condannato dal 'progresso' e l'affermazione di un nuovo assoluto. Non può fare altrimenti, dato che la sua idea-guida, la possibilità della felicità, gli impone di credere alla bontà naturale dell'uomo e del progresso" (DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 567).

reversibilmente degenerato, ossia abbia subito una trasmutazione psicologica (nel senso di pulsioni e motivazioni esclusive, egoistiche, per giunta solo materiali, edonistiche e economiche) rispetto al tradizionale atteggiamento di ceti borghesi a lungo anch'essi animati dallo spirito comunitario, solidaristico (seppure non sempre religioso-cristiano).

A questa deriva spirituale, culturale e politica, Del Noce ritiene errato cercare oggi possibili compromessi, considerando invece necessario opporre un antagonismo decisamente difensivo¹⁰⁸⁷. D'altro canto, è inevitabile che proprio qui, – lui che denuncia tanto convicentemente la contrapposizione gnostica che affligge questi ultimi due-tre secoli – rimanga in definitiva impigliato nella logica antagonistica del suo avversario. Anche lui, cioè, in questo caso (proprio perché in lui prevale irrefrenato l'atteggiamento recisamente polemico) stenta sia a ricomporre l'insieme della diagnosi dei mali presenti, sia a delineare una progettualità politica davvero alternativa, la quale non potrebbe essere solo l'attesa (appunto gnostica) di una catastrofe finale. Ma nemmeno questa alternativa potrebbe essere l'evocazione di un necessario ritorno a *valori supremi*, dei quali non si esplicitasse il progetto in termini di ideologia politica e persino di 'tecnica istituzionale'.

Del resto, quello di Del Noce è un alto messaggio etico-morale, nella prospettiva di far riconvergere l'umanità verso un ordine trascendente, la cui immagine si rifletta in noi come un efficace grido di battaglia (saremmo per dire *slogan*, se ormai non designasse altro che parole d'ordine commerciali) contro una patente ostilità e contro subdoli nemici della *Tradizione vetero-neotestamentaria* (cristiana, a tratti, anzi, specificamente cattolica). Ma è qui che il sostrato gnostico del pensiero illuministico-marxiano che Del Noce vuole combattere, a sua volta in certa misura lo contamina, lo permea e lo influenza. Da un lato, è indubbio che, attraverso una pur magistrale analisi di questa che ridiviene la '*categoria unica*' della *Rivoluzione* (e della sua metamorfosi in funzione veicolare verso la '*società opulenta*'), Del Noce vive da protagonista la contrapposizione a questo

¹⁰⁸⁷ "L'evoluzione dello spirito borghese è dunque condizionata dalle rivoluzioni nel senso che ne trae profitto, per ciò che esse negano la tradizione. A una rivoluzione parziale, come la francese, corrisponde un parziale affrancamento dalla trascendenza, nel senso di una morale autonoma, di una religione nei limiti della ragione, ecc.; si tratta di un obbligato compromesso con la tradizione. La rivoluzione totale, e la sua sconfitta, o il suo 'inveramento' permettono invece un affrancamento compiuto" (Ib., l. c.).

contro-mondo, e ne profetizza con lucidità l'avvento come di un altro plotiniano *eone* (momento opposto e negatore dell'eone della tradizione vetero-neotestamentaria).

D'altro lato – va ancora sottolineato – in questi suoi momenti radicalmente polemici resta comunque anche lui chiuso in questa visione duale 'gnostica', antagonistica. Vive anche lui senza mezzi termini o paura delle parole questo scontro epocale fra due mondi, di cui ognuno ha la sua divinità, i suoi fondamenti, i suoi termini storici. In una tale intersezione di prospettive, in una simile introversione di ruoli (da accusatore a correo), non senza un costo in termini di nitidezza interpretativa), qui – in uno scritto del 1972 – Del Noce insiste (peraltro in una percepibile ripresa delle formulazioni di Eric Voegelin e di Hans Jonas) su questo carattere gnostico dell'idea di una "*Rivoluzione totale che trova spiegazione nel materialismo marxiano*"¹⁰⁸⁸.

Se sul ruolo di questa che potremmo definire una rinascita gnostica nel corso del Novecento il referente di Del Noce è ad entrambi i due suddetti autori, fra questi comunque le sue posizioni sono per certi aspetti più prossime all'interpretazione che Jonas¹⁰⁸⁹ fornisce della crisi contemporanea, in certa misura addirittura anticipando la critica al consumistico mondo moderno, da lui 'gnosticamente' contrapposto al mondo antico¹⁰⁹⁰. Sul valore di questo nesso concettuale vanno ricordate specialmente le opere dell'ultimo periodo della produzione dello scrittore tedesco-statunitense¹⁰⁹¹.

Sino a che punto queste influenze autorizzano l'ipotesi di una sorta di '*deriva gnostica*' nello stesso Del Noce, quale tematica che introdurrebbe alla localizzazione degli aspetti problematici del suo pur giustificato richiamo alla difesa dell'ordine tradizionale? Un ordine del resto fulcro della sua filosofia militante, referente da inten-

¹⁰⁸⁸ ID., *Tradizione e rivoluzione*, in: PLURES, *Tradizione e rivoluzione*, cit., pp. 44-45.

¹⁰⁸⁹ Hans Jonas (Mönchengladbach, 10 maggio 1903 – New Rochelle, Stato di New York, il 5 febbraio 1993).

¹⁰⁹⁰ Si veda il giudizio che del filosofo tedesco fornisce Manlio Simonetti nella presentazione a: Hans JONAS, *Lo gnosticismo*. Torino, Sei, 1973 (trad. di: *The gnostic religion*, 1954 [è la prima parte di un '*secondo volume*' dell'opera pubblicata – poco prima della diaspora provocata dal nazionalsocialismo – da Jonas sotto il titolo: *Gnosis und spätantiker Geist*, del 1934]).

¹⁰⁹¹ Ossia: Hans JONAS, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1974); ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt, 1979); ID., *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981); ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985).

dere come esortazione a mobilitarsi contro un attacco proteiforme, ma univoco nel suo proposito mortale per la *Tradizione*?

L'identità che Del Noce qui pone fra la deriva gnostica e l'idea di *Rivoluzione* intesa come '*categoria unica*' (della negazione radicale della *Tradizione*) di per sé costituisce un'eloquente risposta. Qui comunque nel segno di Voegelin¹⁰⁹².

Qui allora si ripropone il quesito di quale sia il significato che Del Noce attribuisce al termine *Tradizione*. In particolare, di quali siano gli esiti della sua definizione, rispettivamente (ed alternativamente) sui diversi piani sia della denuncia polemica della cesura epocale nei suoi confronti, sia dell'analisi della sua complessità. Da un lato, Del Noce ricava *ex contrario* tale definizione, nel senso di includervi tutto quello che il radicalismo innovatore nega reciprocamente. Pertanto, è qui che egli identifica la *Tradizione* secondo la formula di una *filosofia del primato dell'essere*, contraria ed opposta al radicalismo innovatore, alla sua *filosofia del primato del divenire*¹⁰⁹³.

Accezione, comunque, non immediatamente definibile entro il cerchio di quel recupero della *Tradizione* che Del Noce propone definendola come azione '*contro-corrente*'¹⁰⁹⁴. A fronte, cioè, del predominio di una cultura modernista che (sostenuta e corroborata dall'ideologia) si è ormai perentoriamente imposta all'opinione. In questo senso si può affermare che anche Del Noce aderisce all'idea gnostica di una '*scienza salvifica*', basata sulla contrapposizione fra due mondi. Idea che si riconnette "*all'ossessione negli gnostici del termine 'nuovo' [...]*", alla fissazione per un "*mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente, in cui l'uomo vive come uno 'straniero' (si pensi all'idea di alienazione, ecc.)*"¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹² "Accenniamo ora al carattere gnostico [della *Rivoluzione marxiana-marxista*], su cui soprattutto ha insistito Eric Voegelin. Le somiglianze sono innegabili, quando soltanto si pensi alle idee gnostiche sui due mondi, ognuno dei quali ha il suo Dio; del vero Dio che è il Dio del mondo 'nuovo'; e all'ossessione negli gnostici del termine 'nuovo'; del mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente, in cui l'uomo vive come uno 'straniero' [...]. L'idea di rivoluzione [...] esprime a mio giudizio, nei suoi aspetti di ateismo, di materialismo, di dialettica, di risoluzione di etica nella politica, il punto conclusivo del razionalismo nella sua forma gnostica [...]" (DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 45).

¹⁰⁹³ Sotto questo profilo, l'interpretazione di Del Noce implica una certa problematicità quando sostiene che la via obbligata che la filosofia deve oggi percorrere è "*la critica interna dell'ateismo rivoluzionario, come posizione ultima cui deve giungere il razionalismo (inteso nel senso di negazione del soprannaturale)*" (Ib., p. 41).

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, l. c.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 45.

È un fatto che qui – pur nei limiti suddetti – Del Noce coglie del resto con grande acume il processo di una particolare contaminazione che la gnosi antica, pre-cristiana, subisce nella ripresa di tali temi da parte di Hegel e quindi di Marx. Nel senso però, anzitutto, di un'eclissi del carattere dualistico-pessimista della gnosi antica, ossia nell'adattamento attuale – utopico-ottimista – di una perentorietà dei medesimi presupposti dualistici gnostici, che cambiano di segno, ma permangono nella prefigurazione hegel-marxiana di un mondo futuro dopo una radicale cesura con ogni continuità della *tradizione vetero-neotestamentaria*¹⁰⁹⁶.

Nella variazione permane l'essenziale contrapposizione teorica duale (dialettico-antagonistica, integralmente ed irreconciliabilmente polemica) fra due mondi in opposizione riguardo ai contrapposti diversi rispettivi principi e valori. Permane anche la contrapposizione mortale di una radicale cancellazione dal mondo della storia, delle istituzioni e della cultura di ogni pur minimo residuo della *tradizione vetero-neotestamentaria*¹⁰⁹⁷.

Qui siamo comunque di fronte ad un'argomentazione che costituisce una delle costanti di Del Noce, come può vedersi anche negli scritti successivi¹⁰⁹⁸ anche se la sua *vis* polemica lì si attenua, sino a comprendere che dalla scissione, tutta moderna, della *gnosi antica*

¹⁰⁹⁶ “La gnosi postcristiana si spezza cioè con Hegel e con Marx nelle forme della gnosi speculativa e della gnosi pratico-politica” (Ib., l. c.).

¹⁰⁹⁷ “L'idea di rivoluzione, ho detto avanti, esprime a mio giudizio, nei suoi aspetti di ateismo, di materialismo, di dialettica, di risoluzione di etica nella politica, il punto conclusivo del razionalismo nella sua forma gnostica” (Ib., l. c.).

¹⁰⁹⁸ “Il ‘futuro’ o l’‘avvenire’ dei rivoluzionari sembra la traduzione moderna del vero ‘Dio degli gnostici’ [...]. Vale a dire di una gnosi rinnovata dopo l’affermazione cristiana della trascendenza dell’uomo alla natura, e passata quindi da una veduta cosmologica a una antropologica” (ID., *La politica & il marxismo. La verifica della storia*, in: *Studi cattolici*, 1983, p. 587). È ancora l’anno seguente, Del Noce ripropone questo nesso, sottolineando il carattere di gnosi moderna presente nel marxismo, mutuato dal superamento hegeliano del cristianesimo, e comunque tale da rendere improponibile gli accostamenti (che della filosofia di Marx si fanno): sia con il cristianesimo (vedendo in questo una possibilità di conciliazione o di dialogo); sia con le tesi della sociologia, dell’economia, del diritto, del positivismo (alla cui logica scientifico-razionale il marxismo di oggi aderisce dimenticando la componente messianica marxiana, la sua natura gnostica, ancorché di uno gnosticismo moderno e non coincidente con la gnosi antica, e comunque non con il cristianesimo) (ID., *La crisi del marxismo come progetto di liberazione*, in: *Città di vita*, 1984, pp. 467-468). Ma si veda anche dove osserva che, parlando di “controreligione di Marx”, si tocca “un punto fondamentale, che incide nella pratica, quello dell’incontro fra gnosticismo e marxismo” (ID., *La razionalità della storia contemporanea*, in: *Il Nuovo Areopago*, IV, 1985, n. 2, p. 21). Per cui si è autorizzati a parlare, “nei riguardi del pensiero rivoluzionario, di una gnosi ‘postcristiana’ [...]” (Ib., l. c.).

e postcristiana in *gnosi speculativa* e *gnosi pratico-politica* risulta una nuova tipologia di *Rivoluzione* come 'categoria unica' (rispetto alla quale i processi di secolarizzazione, lo scientismo, il materialismo inarrestabilmente si traducono in un ottimismo suicida, quale quello di un preteso giusnaturalismo in cui collimerebbero le pulsioni istintuali con la ragione).

In tale sequenza sia la conversione della *gnosi antica e postcristiana* in *gnosi speculativa* e *gnosi pratico-politica*, sia la secolarizzazione e lo scientismo, sia il materialismo e l'edonismo sono fattori di un inarrestabile declino nell'irrazionale ottimismo di una pretesa nuova legge di natura, di una prospettiva, cioè, per la quale (proprio nell'identificazione fra istinto e ragione) c'è il preambolo del transito ormai ineluttabile verso l'ateismo ed il suicidio stesso della *Rivoluzione* (ormai adattata a mera funzione strumentale-veicolare verso la 'società opulenta')¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁹ Negazione "della rivelazione e del soprannaturale; particolarmente attraverso il rifiuto dell'idea dello status naturae lapsae; più precisamente attraverso una ricomprensione della dogmatica cristiana, che ne rifiuta un punto" essenziale, ossia precisamente l'idea di uno "status naturae lapsae" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 45).

Parte settima

Welfare planetario o nuovo pauperismo
in Occidente?

Capitolo XVII

Oltre l'economicismo pseudo-edonista risultante dal laicismo negatore della tradizione: il disvelamento dell'ambigua nozione di 'società opulenta' come 'società del benessere' o 'Welfare'

È stato con qualche legittimità osservato da alcuni analisti come – accanto alla validità di fondo della sua diagnosi dell'errore della modernità, indicato nella 'società opulenta' o 'società del benessere' (il *welfare*) – Del Noce stenti talvolta a trovare una apprezzamento in positivo sia del ruolo del progresso materiale (senza cui le condizioni delle masse sarebbero restate miserabili)¹¹⁰⁰, sia degli apporti anche positivi della borghesia nel senso di un modello di società aperta al divenire.

D'altra parte, a meno di fare affidamento su di un'antropologia illimitatamente ottimistica (non compatibile né con la fede nel dogma del 'peccato originale', della *lapsa natura*, né con una visione quanto più possibilmente oggettiva della natura umana) – , l'universalizzarsi dei 'diritti di libertà' e l'avvento di una 'democrazia rappresentativa' comportano inevitabilmente un'alta problematicità sia dal punto di vista del *liberalismo laico* che da quello del *liberalismo cattolico*¹¹⁰¹.

Si sarebbe cioè in presenza di uno 'slittamento sostitutivo': da teorie filosofico-politiche specifiche del '*liberalismo aristocratico*' (sostanzialmente quello dei regimi costituzionali del XIX secolo) a quelle specifiche di un *liberalismo borghese* che dimostra di non riuscire (ammesso che lo si volesse davvero) ad elevare i sentimenti della plebe (appena dirozzata grazie ad un imborghesimento che pure l'aveva in parte tolta dalla miseria e dall'abbruttimento) "a quell'alto sentire, a quella vera cultura, a quelle attività creative cui per natura, per tradizione e per educazione solo una minoranza in tutti i tempi riesce a

¹¹⁰⁰ SETTEMBRINI, *Borghesia, liberalismo e fascismo*, in: PLURES, *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Roma, Studium, 1995, p. 137-138.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, p. 138.

pervenire"¹¹⁰². D'altro canto, fra i teorici di un '*liberalismo cattolico*' (o '*liberalismo cristiano*') sussiste il rischio di attribuire questo 'alto sentire' ad una "massa" costituita da quanti in realtà sono "sempre più tiepidamente credenti" (o "dei non più credenti")¹¹⁰³.

Il quesito sarebbe allora quello di accertare se nel *liberalismo cattolico* di Del Noce si palesi o meno una qualche difficoltà di definire un referente in positivo alla modernità¹¹⁰⁴, ossia se si possa riconoscere nelle sue teorie un referente *tout-court* conservatore, o addirittura rigidamente tradizionalista. In realtà – e lo si è più volte verificato nel corso della nostra ricerca – si trovano invece in Del Noce reiterate dichiarazioni che suonano ripulsa esplicita di ogni forma di tradizionalismo o conservatorismo¹¹⁰⁵.

D'altra parte, se in quello che con tutta probabilità è il suo ultimo scritto (del dicembre 1989), Del Noce afferma in maniera inequivocabile la sua posizione antitradizionalista¹¹⁰⁶, resta parimente indubbia la sua costante critica nei confronti della '*società del benessere*' (o '*società opulenta*'), in cui scorge il sintomo inequivocabile della realizzazione di tutta la negatività del moderno *liberalismo borghese*.

Su questo tema, Del Noce ha scritto pagine illuminanti e difficilmente contestabili, dimostrando di distinguere perfettamente fra una *modernità positiva* e una *modernità in negativo*. Solo quest'ultima è antinomica rispetto alla vera modernità, a cui non è affatto estranea la filosofia ("che in quanto muove dall'essere, dalla verità, [...] è l'esplicitamento di verità potenziali della tradizione, come risposte a nuove sfide")¹¹⁰⁷.

Al contrario, la *modernità in negativo* rappresenta un *inglobante non problematizzato*, nel senso di una cultura dominata dal postulato di una natura umana perfetta, di una naturale tendenza al raggiungimento di una piena razionalità, di una possibilità di realizzazione della felicità in questo mondo, nel rifiuto ateistico di ogni

¹¹⁰² *Ibidem*, l. c.

¹¹⁰³ *Ibidem*, l. c.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 162.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 160.

¹¹⁰⁶ "Il tradizionalismo esprime l'idea di una decadenza irreversibile dell'Occidente, ma, proprio per la sua totale contrapposizione al mondo moderno e borghese, la sua critica si pregiudica ogni efficace incidenza, è tagliata fuori, appare ininfluenza sul mondo che intende criticare e cerca conforti nella chiacchiera dei salotti arcaici e decaduti. Un mondo nuovo sorge e bisogna adeguarvisi per volerlo al meglio" (DEL NOCE, Prefazione, a: Marcello VENEZIANI, *Processo all'Occidente*, Milano, Sugarco, 1990, pp. 9-10).

¹¹⁰⁷ Nicola MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., p. xx.

riferimento ad uno ultra-terreno, e tanto più nel rifiuto della concezione biblica del peccato originale (lo *status naturae lapsae*). Atteggiamento dunque palesemente ateistico¹¹⁰⁸. Da qui l'esplosione di irrazionalismo, con uno scatenamento di barbarie che nella seconda guerra mondiale caratterizza indubbiamente questa *modernità in negativo*¹¹⁰⁹.

Da qui – continua Del Noce – quei troppi fraintesi culturali¹¹¹⁰ che riducono i *valori etici* al tipo di motivazioni ritenute primarie in una società progredita in senso tecnologico-economico, quale in sostanza si configura l'epoca moderna, in cui tutto sembra ridursi alla produzione e fruizione di beni di consumo di massa.

Quasi in un inesplicito riferimento critico al sociologismo di un Lerner (su cui ci siamo soffermati all'inizio), in effetti Del Noce si chiede se l'inequivocabile nesso fra "*l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che si suol dire opulenta*" non si manifesti proprio a "*partire dal processo di formazione*" per cui questa è intesa "*come realtà nuova del secondo dopoguerra*", in un processo il cui rapido sviluppo ha portato "*a un cambiamento di modi di essere, di sentire, di esprimersi, assolutamente inconcepibili e imprevedibili venti anni fa*"¹¹¹¹. Ossia prima cioè della sfrenata ricerca di benessere economico e di felicità materiale, quali aspetti dell'affermazione di una "*mentalità pantecnicistica nella sua pienezza*"¹¹¹².

Qui, dunque, se – per un verso – Del Noce sembra in parte condividere l'analisi di Franco Rodano sulla '*società opulenta*'¹¹¹³ (defi-

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, l.c. In effetti, nel 1961 – in riferimento a Maritain (*La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1949) – Del Noce condivideva il convincimento che l'ateismo, "*come realtà invadente*" fosse "*il fenomeno più caratteristico della nostra epoca, senza precedenti storici*" (DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica* (1961), cit., p. 335).

¹¹⁰⁹ Lo scritto di Maritain – continuava Del Noce – "*rappresenta la sua presa di posizione dopo l'esito singolare della seconda guerra mondiale, cominciata all'insegna di un accordo sul fondamento del diritto naturale contro le forze barbariche e irrazionali, e conclusa con la coincidenza tra la vittoria delle forze che si ispiravano alla prima idea e una diffusione quale mai si era vista dell'ateismo*" (*Ib.*, l. c.).

¹¹¹⁰ "*Infatti la filosofia è oggi ridotta a semplice metodologia, a storia e filosofia della scienza, a sociologia [...]: sono tutte filosofie adeguate a non risolvere i problemi dell'uomo, ma ad integrarlo nella società industriale dell'opulenza*" (MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., p. xxi).

¹¹¹¹ A. DEL NOCE, *Appunti sull'irreligione occidentale* (1963), in: ID., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 314.

¹¹¹² *Ibidem*, l. c.

¹¹¹³ F. RODANO, *Il processo di formazione della 'società opulenta'* (che, come si è detto, apparve sulla *Rivista Trimestrale* nel 1962).

nendo il libro che ne tratta un *“bellissimo scritto”*)¹¹¹⁴, poi però – per altro verso – ne prende le distanze, notandone l’allineamento ‘marxista’ con Kojève riguardo alla dialettica antagonistica fra *Signori e Servi*¹¹¹⁵.

Ne possiamo concludere che, pur senza disconoscere totalmente la relativa fondatezza della critica di Rodano alla *‘società opulenta’*, Del Noce ne sottolinea il sostanziale fraintendimento della vera natura materialistica della *‘società opulenta’*, la quale va ben oltre lo sfruttamento capitalistico delle masse operaie. Un fraintendimento che sarà la causa dello sconfinamento dello stesso movimento comunista post-bellico italiano nella stessa logica economicista e quindi il motivo ed il luogo del suicidio della *Rivoluzione marxiana-marxista*.

Indubbio è per Del Noce che, di per sé, la *‘società opulenta’* (la *‘società borghese’* attuale) non è una vera società, perché in essa *“la molteplicità non è più unificata”* in un tutto in cui le singole parti abbiano una loro autonomia, un loro valore, un loro ruolo; perché è semplicemente un aggregato di individualità *“senza peso e senza valore, perché è scomparsa l’idea normativa, e la prospettiva utopica, della città di Dio”*¹¹¹⁶. Sotto simile angolazione, nemmeno la *‘società del benessere’* per tutti, ora prospettata dal marxismo, è qualcosa di più di un quadro utopico, ossia una pretesa realizzazione terrena della *Città celeste*. Una promessa che del resto, in qualche misura, aveva pur inizialmente costituito il solo motivo nobilitante l’ideologia marxiana. Un motivo poi ambiguamente sviato nell’antinomia fra socialismo utopistico e socialismo scientifico (antinomia peraltro del tutto latente, interna agli stessi postulati del pensiero marxiano)¹¹¹⁷.

Questo implica che ancor oggi – al di là del fallimento marxiano-marxista della pretesa di correggerla – la *‘società opulenta’* si contrappone, in quanto *società apparente*, a tutti i precedenti modelli di vera società (tali in quanto fondati su un criterio normativo e sul

¹¹¹⁴ A. DEL NOCE, *Appunti sull’irreligione occidentale* (1963), cit., p. 314.

¹¹¹⁵ “[...] Non si intende come Rodano abbia potuto smarrire la distinzione tra le due minoranze in sempre almeno parziale lotta fra loro (lo spirito e la potenza, la Chiesa e lo Stato!), e neppure accorgersi della funzione mediatrice che la minoranza spirituale sempre assolve: perché è impossibile togliere il carattere servile al lavoro manuale senza una comunicazione ideale tra le classi, stabilita appunto da una ‘classe non classe’ [...]” (ID., *Il cattolico comunista*, p. 335).

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 315.

¹¹¹⁷ *“Non intendere questo è veramente lasciar da parte la critica marxista all’etica, e rinunciare alla distinzione tra socialismo utopistico e socialismo scientifico. Vi è quindi posto per il tentativo di una società ‘del benessere’, che, pur eliminando la miseria e realizzando la socialità del necessario, lasci tuttavia intatta, o porti al limite, l’alienazione”* (Ib., pp. 315-316).

riferimento a valori etico-politici finalizzati al benessere, ma non solo materiale, della società nel complesso delle sue articolazioni). Si è visto come Del Noce consideri una mera *società apparente*, questa *'società opulenta'* in quanto si contrappone sia alla *'società cristiana'*¹¹¹⁸, sia alla *società signorile*, sia alla *società liberale*, sia – alla fine – alle prospettive salvifiche che un tempo Marx attribuiva all'avvento di una *società marxista*.

Sotto questo profilo, la *'società opulenta'* è solo *“una traduzione empiristica e individualistica del marxismo”*, dal quale recepisce la costrizione dell'avversario, *“nell'alienazione portata all'estremo, nell'agognismo e attivismo che le sono conseguenti”*¹¹¹⁹. Pertanto, si può dire che la *'società opulenta'*, nel rifiuto di ogni altro tipo di società, faccia sue *“tutte le critiche marxiste, pur negando insieme radicalmente la religione marxista”*¹¹²⁰. E d'altra parte il marxismo *“sembra impotente a rovesciarla”*¹¹²¹. E questo *“sembra”* è spiegato da Del Noce come espressione della personale consapevolezza che nel 1963 (data dello scritto) nessuno credeva a questa sua dunque *'profetica'* previsione¹¹²².

Va tuttavia segnalato che – rispetto alle differenze con tutte le suddette tipologie attuali di società (quella cristiana, quella signorile, quella liberale e quella comunista-marxiana) – Del Noce in particolare pone l'accento alla differenza della *'società opulenta'* dalla *'società signorile'*. E qui egli sviluppa questa sua argomentazione riprendendo, – senza qui citarli – sia da Hegel e Kojève la distinzione fra le due categorie antagonistiche dei *Signori* e *Servi*, sia la distinzione fra le categorie professionali delineate – come si è prima visto – da Croce (in *Lavoro manuale e lavoro spirituale*).

Dunque, rispetto a quella signorile, la *'società opulenta'* si fonda su di una prospettiva decisamente progressista, per un dinamismo che non conosce alcun limite e quindi si sviluppa nella prospettiva di una linea ascendente. Una visione del progresso *ad infinitum* del tutto incompatibile con l'antica fede nella legge dell'*eterno ritor-*

¹¹¹⁸ Infatti, non ha *“l'ideale antico della società cristiana in cui la trascendenza del Signore faceva sì che sparisse la distinzione rigida dei signori e dei servi (la riabilitazione cristiana del verbo 'servire'; la derivazione di auctoritas da augere), l'ordine stabilito essendo ridotto a un mezzo il cui fine era la salvezza e il progresso spirituale degli individui”* (Ib., l. c.).

¹¹¹⁹ *Ibidem*, p. 316.

¹¹²⁰ *Ibidem*, l. c.

¹¹²¹ *Ibidem*, l. c.

¹¹²² *“Dico sembra, perché questo è il mio parere, ma non c'è ora e neppure più in là in questo saggio l'occasione di dimostrarlo”* (Ib., l. c.)

no¹¹²³, specifica dell'epoca dei *Signori*. Né questa ciclicità va confusa con quella dell'epoca ellenico-romana, perché questa immaginata della '*società signorile*' nacque nel medioevo (e semmai in opposizione alla *società cristiana*).

Se è vero che la *società signorile* medievale si fondava su di una concezione antagonistico-duale (ossia su due sole possibilità di esistenza fra il *Signore* ed il *Servo*, entrambe estranee, se non avverse al trascendente riferimento a Dio), al contrario nella '*società opulenta*' non vi è né alcuna distinzione fra coloro che per natura sono '*servi*' ed altri che per natura sono '*signori*', né – conseguentemente – alcuna distinzione fra una "*morale dei signori e una morale degli schiavi*"¹¹²⁴. Infatti, nella '*società opulenta*' una minoranza non eticamente motivata avrà l'assoluto dominio della massa della popolazione ridotta alla eguaglianza di condizione e di attese di mero consumo¹¹²⁵.

E qui Del Noce si riferisce di nuovo alle formulazioni di Rodano, ora riguardo ai correttivi che dal punto di vista cattolico sarebbero da apportare alla '*società opulenta*'¹¹²⁶. Ma Del Noce, da parte sua, precisa che lo stesso si potrebbe aspettarci dal punto di vista propriamente liberale, se i suoi fautori volessero davvero distinguerlo (ciò che correggerebbe il *clinamen* verso la '*società opulenta*) dal *liberismo* sfrenato di certa parte della borghesia¹¹²⁷. Il fatto è che quel che difetta a quest'ultima è proprio un vero riferimento a valori e principi etico-sociali, forse dichiarato formalmente, ma fattualmente posposto al solo tipo di *virtù* richiesto in vista dell'azione relativa alla realizzazione del primato politico coincidente con quello economico.

Il tipo di *spirito di intrapresa* (finanziario, industriale, mercantile) che ispira i protagonisti e beneficiari della '*società opulenta*', si differenzia non solo dallo spirito, dall'antico spirito signorile e dal liberalismo¹¹²⁸, ma ora dalle ideologie novecentesche (dall'attuali-

¹¹²³ *Ibidem*, p. 317.

¹¹²⁴ *Ibidem*, pp. 317-318.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 316.

¹¹²⁶ "Sul lavoro, anzitutto teologico, che si impone [...] al pensiero politico cattolico, ha scritto cose molto importanti il Rodano" (*ib.*, p. 318n). Qui si riferisce a: F. RODANO, *Il pensiero cattolico di fronte alla 'società opulenta'*, in: *Rivista Trimestrale*, 1962, n. 3).

¹¹²⁷ DEL NOCE, *Appunti sull'irreligione occidentale* (1963), cit., p. 316.

¹¹²⁸ Infatti, la '*società opulenta*' non può nemmeno venire "*presentata come sviluppo dell'idea liberale*", in quanto è sì essenzialmente democratica, ma non ha niente nemmeno nella precedente cultura liberale, nella quale invece "*era il valore del liberalismo a dare un significato alle istituzioni democratiche*" (*ib.*, p. 318).

smo, dal decisionismo, dall'*élitismo* di regimi riconducibili a certi caratteri autoritari del fascismo)¹¹²⁹. Qui, nella '*società opulenta*' ogni tipologia etica viene eclissata dal crescente prevalere del *nichilismo*, dall'*eclissi del sacro*, dallo scadere dell'eroismo (semmai ridotto alla sola dimensione bellica o all'intrapresa economica, comunque nella vuota demagogia della massificazione).

Rispetto a questi modelli (cristiano, signorile, liberale, comunista e ora fascista), la '*società opulenta*' ha dunque indubbiamente '*qualcosa in meno*', per l'assenza totale di contenuti etico-normativi. E seppure ha '*qualcosa in più*', che attiene alle finalità di assoluto predominio di interessi economici artatamente presentati come processo preliminare ad un crescente benessere generale, mentre si tratta solo ed esclusivamente del predominio di pochi e non di tutti.

Il marxismo stesso – forzando la '*società opulenta*' a "*manifestarsi allo stato puro, come società borghese ormai svincolata da ogni rapporto con società cristiana, società liberale, società signorile*"¹¹³⁰ – spinge all'estremo questo spirito borghese, sempre più in una prospettiva antagonistica rispetto al bene sociale. E se dopo aver annullato ogni referente religioso trascendente, il marxismo si presenta a sua volta come una religione secolare, immanente¹¹³¹, tuttavia non riesce a confutare, ad abbattere i fondamenti edonistico-consumistici della '*società opulenta*'¹¹³².

Su queste formulazioni, del 1963, Del Noce ritorna negli scritti del 1968 riferendosi alla '*profezia*' di Rosmini¹¹³³ sull'individuazione

¹¹²⁹ "Non vi è nella società opulenta alcuna possibilità di evoluzione in senso cristiano o in senso liberale, ma neppure in sensi che per usare termini generici potremmo dire fascisti (in relazione al rifiuto della società signorile) o reazionari (ogni posizione reazionaria non potendo non essere ideologicamente orientata verso il passato)" (Ib., l. c.).

¹¹³⁰ Ibidem, p. 316.

¹¹³¹ L'unico "che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista"; ed anche "se in ragione del comune avversario si avvale del concorso di forze religiose [...]" (Ib., pp. 318-319).

¹¹³² Ibidem, p. 316. Rafforzandosi di questo apporto pseudo-rivoluzionario, nell'eclissi di ogni limite etico-religioso, la '*società opulenta*' si afferma definitivamente nell'epoca contemporanea, "per il rifiuto espresso o tacito dei valori che si sono detti", ed opera efficacemente in modo che "l'unico valore venga ridotto alla pura efficienza sensibile" (Ib., p. 319). Nel promesso (o prospettato) approdo ad un universale benessere, in realtà "gli uomini si trovano ridotti alla semplice dimensione economicista di meri strumenti di un'attività che non è ordinata ad altro" (Ib., l. c.). Tutto si riduce ad "un fascio di bisogni che devono essere soddisfatti", o – meglio – che devono essere "artificialmente moltiplicati, perché il soggetto possa affermarsi; e questa assenza di una comunicazione in valori universali fa sì che il soggetto non possa sentirsi tale che nell'asaperata ricerca individuale del superfluo" (Ib., l. c.).

¹¹³³ È noto che Rosmini avverte sull'irriducibilità della società alla mera comunità di fatto (come coabitazione o coesistenza su di uno stesso luogo, richiamando i caratteri

dei tratti specifici della 'società opulenta', dal Roveretano indicati nel sociologismo, nella nuova scienza intesa "come sostituzione [...] alla 'vecchia', 'obbligante' e 'individualistica' etica"¹¹³⁴. Da parte sua, sulle implicazioni e sui riflessi materialistici di tale sociologismo, Del Noce insiste sul fatto che la "sua estensione massima" è avvenuta proprio con l'affermarsi della concezione del materialismo storico, dove in sostanza domina un "pensiero sociologista"¹¹³⁵.

della società ad un criterio non quantitativo-materialista, bensì all'imprescindibile legame etico di una comunità di condizione e di destino). "Non basta l'unione di più esseri materiali in uno stesso luogo a costituire una società: altramente [sic] un mucchio di pietre sarebbe una società [...]. Finalmente né pure una qualsiasi moltitudine di uomini può ricevere il nome di società. A questa sono necessari de' vincoli intellettuali e morali: i sozi [sic] debbono avere la coscienza di un fine comune: perciò debbono conoscerlo questo fine, e volerlo, e debbono eleggere liberamente i mezzi co' quali procacciarseli" (Antonio ROSMINI (de') SERBATI, *Filosofia della politica*. A cura di Mario D'Addio. Milano, Marzorati, 1972, p. 186 [I. II [Prologo]).

¹¹³⁴ A. DEL NOCE, *Significato presente dell'etica rosminiana*, cit., p. 205.

¹¹³⁵ *Ibidem*, pp. 209-210. Lì, cioè, nella prospettiva materialista si vede pienamente che, quando la sociologia "pretende sostituirsi alla metafisica", la morale scompare completamente e "si dissolve nell'economia, nel senso che i valori sono quel che permette ai vari uomini di realizzare le loro capacità, diversi perciò da individuo a individuo, nella stessa società storica data; destinati a diventare in questa demitizzazione o desacralizzazione (quanto l'illuminismo è forte oggi!) puramente strumenti e tecniche per quella che vien detta la realizzazione dell'uomo" (*Ib.*, p. 210).

Capitolo XVIII

La profezia della negatività di un 'welfare' planetario e la parziale rivalutazione dell'illuminismo nella 'virtù rivoluzionaria'

Negli ultimi anni, Del Noce sembra accentuare questa connotazione negativa della *'società opulenta'* qualificandola come la *'società borghese pura'*, che alla fine prevarrà sulla *Rivoluzione marxista*, dopo essersene servita in funzione appunto veicolare-strumentale¹¹³⁶. Del Noce insiste sul carattere di una società *"fondata su un sapere tecnico indifferente ai valori"*, nel suo doppio volto tecnico e permissivo¹¹³⁷. Del resto – sottolinea – *"la borghesia è sempre stata la classe fruitrice delle rivoluzioni; la sua storia è scandita dalle successioni delle rivoluzioni, l'inglese, la francese, la sovietica"*¹¹³⁸.

In dichiarazioni come questa si avverte come l'estrema focalizzazione sulla metamorfosi del marxismo in veicolo dell'instaurazione della *'società opulenta'* impedisca a Del Noce di riarticolare esaurientemente la sua considerazione argomentativa sia sulla complessa tipologia delle rivoluzioni, sia sul ruolo che anche la borghesia ha avuto nel contesto dello sviluppo secolare della *società civile* (fino a contribuire a farla diventare un sistema socialmente e politicamente rappresentativo, caratterizzato dalla pluralità di modi di partecipazione e di distribuzione delle titolarità delle funzioni sociali).

In questi termini Del Noce pone l'accento sul carattere eversivo della *'borghesia economica'*, il nuovo ceto, che si è dimenticato, o si è volutamente estraniato dai grandi ideali della *'libertà politica'*, a motivo di un'inconfessabile, occulta, alleanza con non disinteressati fautori di una radicale cesura dal passato. In questo processo di convergenze i *mass-media* 'borghesi' hanno svolto e continuano a svolgere una loro parte ambigua (*"per il loro stesso carattere, che è quello di non potersi sottrarre"* all'obbligo di *"trasmettere una conce-*

¹¹³⁶ DEL NOCE, *Le matrici storico-politiche dell'ateismo*, cit., , p. 9).

¹¹³⁷ *Ibidem*, l. c.

¹¹³⁸ *Ibidem*, l. c.

zione del mondo il cui criterio di verità è nell'interpretazione del presente" secondo una loro concezione riduttiva ed auto-referenziale)¹¹³⁹. Inconsciamente o meno, determinati ambienti borghesi si rendono protagonisti di tale *Rivoluzione* culturale (dai toni fra il surrettizialmente profetici, addirittura messianici nel prefigurare il futuro, e un fine sostanzialmente propagandistico e demagogico). Rivoluzione che alla fine uscirà dalla crisalide strategica per concludere la sua metamorfosi nella larva di mere finalità economiciste. Metamorfosi da liberali in liberisti, dalla residualità di una 'società civile' in una 'società opulenta'.

In una vera e propria pianificata trasformazione di parti e contraffazione di finalità, avviene che quelli che prima erano chiamati i valori tradizionali, "i valori eterni e assoluti, principi di dignità e di libertà, vengono ridotti a maschere di volontà di conservazione e di potere [...]"¹¹⁴⁰.

D'altronde nei non molti anni che ci separano dalla morte di Del Noce, ci sarebbe da valutare meglio il fondamento realistico della sua previsione sullo svolgimento di una fase ulteriore di quello che gli si configurava come il programmato annientamento di ogni pur residuale idea di tradizione. Si è oggi ormai in presenza di un processo involutivo forse ancora più complesso, per il quale – dietro l'immagine multicolore ed attraente di una cinematografica e un po' barocca 'società opulenta' – si intravedono i fragili puntelli e le intravature che sostengono a fatica lo scenario della grande *fiction* di un benessere, di un edonismo, di una felicità universali. Condizioni che da promessa universale finalmente si rivelano quelle di sempre più ristrette oligarchie di privilegiati (del resto, persi nel loro esclusivo egoismo individuale, più di rado familiare, dinastico o di casta) incuranti della politica come fine e non come mezzo.

Tutto questo era stato previsto da Del Noce nei tratti del crescente pauperismo, dell'emarginazione, di condizioni di precarietà che riguardano strati crescenti della popolazione occidentale e di interi continenti del pianeta¹¹⁴¹. Frattanto una parte sempre più resi-

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁴¹ Del Noce, nel 1985 precisava: "Società dei consumi è termine che ha da anni larghissima diffusione, ma normalmente se ne restringe il significato come se si trattasse di semplice aumento di consumo di beni materiali. Non è così: l'espressione indica piuttosto la società economica pura, nella quale ogni realtà è oggetto di consumo; anche le idee, anche i principi morali, sono soggetti al consumo. È la negazione completa di ciò che veniva detto 'l'eterno

duale dell'opposizione imbavagliata comprende di essere di fronte all'approdo in massa degli ex-intellettuali organici (e delle masse di docili seguaci dalla *Rivoluzione marxista*) al modello oggi vincente del *Borghese capitalista*.

Un modello verso il quale – malgrado quella loro originaria, ma formale, professione di 'fede comunistica' – forse non tutti, ma non pochissimi, di questi intellettuali, erano stati inconfessabilmente attratti dal meccanismo di fascinazione utilitarista-edonista che a parole e scritti dicevano di esecrare. Intanto, non moltissimi, se non addirittura nessuno, continuarono a credere di dover affrontare per la 'sinistra' dolorose scelte etiche, dure lotte, emarginazione in vista di ideali sia di emancipazione della masse, sia di indipendenza dei singoli contesti nazionali. Particolarmente questi ultimi, i valori identitari nazionali, erano ormai dimenticati, e non solo a 'sinistra', perché vi si era voluto vedere il retaggio negativo dell'iper-nazionalismo del Ventennio, anziché il legato testamentario di tutto il movimento risorgimentale.

Ormai, quando Del Noce confermava (per l'esattezza nel 1985, con *La razionalità nella storia contemporanea* e *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*) queste sue precedenti 'profetiche' previsioni, si era del resto già arrivati alla decomposizione stessa del miraggio di una 'società opulenta' come esito dell'alleanza strategica fra *borghesia economica* e comunismo. Addirittura si era oramai al cospetto dell'imminente suicidio dell'idea di *rivoluzione comunista*, annunciato dalla sorta di nuova *fiction* di simulazione di governabilità e di controllo politico.

Finzione dietro la quale in realtà adesso crescevano ed ingigantivano questioni che – per dirla con Del Noce – facevano intravedere il sorgere di un nuovo plotiniano 'eone', l'avvento cioè di un altro scontro epocale fra due diversi mondi e due opposte 'divinità terrene'. L'una e l'altra esclusive ed integralisticamente motivate come quelle dell'antica lotta fra le potenze alternative dei *Signori* e dei *Servi*. Il quesito era di chi fossero e dovessero essere ora i nuovi *Signori* e chi i nuovi *Servi*. Oligarchie invisibili e masse planetarie di indigenti?

Pochi giorni prima della sua morte (il 30 dicembre 1989) si era concluso (con la caduta del Muro, il 9 novembre dello stesso anno)

nell'uomo' [...]. Perciò rifiuto della comunanza degli uomini attraverso fini superindividuali, e dunque massima negazione della società organica, dell'integrazione dell'individuo, e dunque dell'idea del sacrificio rispetto a una realtà più alta [...]" (ID., *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*, cit., p. 69).

l'èone del 'socialismo reale' in Germania. Si annunciava ormai anche la fine imminente dell'*Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche*. Come aveva previsto Del Noce, ora anche quelli fra gli intellettuali 'ex-organici' più manifestamente animati alla fede ideologica marxista lasciavano la 'barca' che affondava, dovendo finalmente ammettere di dover 'razionalizzare'¹¹⁴², in direzione diversa, l'antica loro pretesa (almeno formale) di contribuire a produrre un 'ordine nuovo'.

Ma nel nuovo èone che si intravedeva per l'alba del nuovo millennio, in una seconda fase di una minimalista storia contemporanea, si avvertiva la metamorfosi (nel senso della continuità di un fenomeno, almeno a partire dalla seconda guerra mondiale) di quella che Del Noce aveva riconosciuto come la perentoria affermazione di una nuova cultura che ora si disvelava per l'Occidente solo come "produttrice di nichilismo", nel senso che la sua era "azione di corrosione della fiducia nell'assolutezza dei valori che, in varie forme, si era perpetuata dall'antichità classica sino ad oggi"¹¹⁴³.

Una conclusione, questa di Del Noce, certamente pessimista (del resto confortata anche da chi, come Hans Jonas, aveva condiviso inizialmente le speranze ottimistiche di un mondo nuovo)¹¹⁴⁴. Pes-

¹¹⁴² Su questo aspetto Del Noce dichiara la sua distanza da Bobbio, cioè dal suo giudizio sull'irrazionalità della storia, da rettificare nel senso che proprio la storia contemporanea (almeno dalla prima guerra mondiale e dalla Rivoluzione d'ottobre 1917) è la realizzazione del marxismo, che si articola con grande razionalità nell'applicazione dei metodi nella sua trasformazione della società, quantunque sia innegabile che tale ideologia ha un fondamento del tutto irrazionale, in quanto riposa su di un atto di fede, né più né meno delle religioni tradizionali (ID., *La razionalità nella storia contemporanea*, in: *Il Nuovo areopago*, IV (1985), n. 2 [14] (estate), pp. 17-18). Ricollegandosi alla "critica della religione che si svolge nella sinistra hegeliana", il marxismo rimane permeato da una religiosità di segno contrario (cioè il marxismo si fonda su di un atto di fede della validità del presupposto materialista-atteista per cambiare radicalmente il mondo nel senso della libertà e della giustizia), assumendo l'aspetto di una "controreligione" (Ib., p. 19). Tuttavia il marxismo occulta l'atto di fede su cui si sviluppa, da qui la sua pretesa scientificità, il suo razionalismo che gli serve a "mascherare, all'inverso del pensiero religioso, l'atto di fede iniziale su cui si fonda" (ID., *La verità e la paura*, in: *La paura e la città. I° simposio internazionale di Filosofia politica. Atti. Vol. III. Relazioni introduttive*. A cura di Dino Pasini. Roma, Editrice Astra, 1987, p. 113).

¹¹⁴³ ID., *La razionalità nella storia contemporanea*, cit., pp. 23-24.

¹¹⁴⁴ Sarebbe stato forse interessante per Del Noce seguire Jonas, dalla sua giovanile ricerca sulle origini dello gnosticismo (*Gnosis und spätantiker Geist* [...]. Göttingen, 1934) sino alla riflessione sulla metamorfosi (*Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen in Wissenschaft und Gegenwart*, Frankfurt, 1970) o sul capovolgimento-catastrofe del "mondo nuovo" nell'incombente disastro ecologico-generazionale del mondo futuro (nel poc'anzi ricordato *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Civilisation*). Anche questo avrebbe confermata la validità della

simistica, ma aderente alla realtà dei fatti, alla situazione presente, dalla quale risultava *ex adverso* intatta l'urgenza di modelli di riferimento, di principi e valori forse troppo frettolosamente (e – come rileva persino Hobsbawm – non disinteressatamente) abbandonati nel secondo dopo-guerra, fingendo o credendo davvero che fossero coinvolti con la pretesa dei totalitarismi di destra (fra gli anni Trenta-quaranta del Novecento) di impersonare l'estrema difesa della tradizione '*occidentale*'.

Pretesa peraltro ambigualmente confusa nei tre totalitarismi novecenteschi – come anche qui notava magistralmente Del Noce – con qualcosa di fondamentalmente diverso dall'idea di partecipazione ad un ordine di 'valori' perenni, universali, capaci di riaggregare le diverse o disperse membra di una medesima umanità (come appunto avevano detto Joseph de Maistre, Louis de Bonald e, prima di loro, il liberale Edmund Burke).

E tuttavia il messaggio di Del Noce lascia uno spiraglio aperto alla speranza di una pur difficile prospettiva di soluzione alla presente crisi epocale. Non sul piano di un generico 'tradizionalismo' o di disegni controrivoluzionari pregiudizialmente anti-moderni. E nemmeno, però, sul piano delle ideologie di destra (che si ricollegano ad una concezione immanentista e non trascendente della tradizione)¹¹⁴⁵. Bensì lungo l'unico itinerario che può realmente ricondurre alla tradizione, ossia ad idee e '*valori*' che, correttamente intesi e vissuti, permettano di capire la necessità di un ritorno ai '*primi principi*'.

Si tratterebbe solo allora di una '*vera revolutio*', non nel senso di un ripercorrere a ritroso l'esperienza storica (magari accelerando i tempi dell'involuzione del presente su se stesso), ma nel senso di una visione del futuro intravista sulla sfondo di un antichissimo modello, da recuperare perché la sua insuperata vitalità lo rende necessario nel presente¹¹⁴⁶?

Forse che, dopo tante peripezie, avverrebbe dunque ancora un '*capovolgimento*' di prospettive, una '*catastrofe*', anzitutto spiritua-

tesi di Del Noce, severa ma non infondata, sulla precarietà della sostituzione della *Tradizione* con valori e principi concepiti ed argomentati in una troppo gnostica contrapposizione radicale fra antico e nuovo mondo.

¹¹⁴⁵ DEL NOCE, *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*, cit., p. 68.

¹¹⁴⁶ E qui si rivelerebbe in gran parte ancor valida la già ricordata interpretazione di Carlo Curcio (*L'ostetrica del diritto. Note per la storia del concetto di rivoluzione*, cit.) inascoltato monito nel fascismo ancor dominante le coscienze in quegli anni Trenta.

le (e non ultimo nell'ambito psicologico-concettuale, di una 'cattarsi' etico-culturale di individui e collettività, sino a ritrovare il momento iniziale dello sviluppo etico-politico ed istituzionale nel suo ciclo storico interrotto da una sequenza di cesure fra XVII-XX secolo)¹¹⁴⁷?

Secondo Del Noce quello che contingentemente ci vorrebbe è una *Rivoluzione* come *species* particolare del *genus* di un rimedio terribile, di una crisi salutare, di una necessaria *catastrofe*¹¹⁴⁸. Un capovolgimento, appunto, una '*revolutio verso i primi principii*', più che un immediatamente irrealizzabile abbattimento dei dominanti criteri economicistico-consumistici (che sono poi quelli della immanentizzazione di ogni valore umano solo nel fine materiale e nello scopo pratico)¹¹⁴⁹.

Un simile ripensamento del nesso fra tradizione e *Rivoluzione* – che Del Noce con tanta acribia interpretativa ha individuato – come correlato logico implica un duplice svolgimento analitico¹¹⁵⁰. Per il

¹¹⁴⁷ Contro le cesure operate – dapprima – dall'assolutismo dell'antico regime, quindi dal radicalismo della Rivoluzione (e successivamente perfezionato nell'epoca contemporanea dai totalitarismi, ma ivi compreso il totalitarismo attuale, liberista, quello del primato dell'economico) è possibile concepire l'idea di una Rivoluzione non come *Genus unicum* (come 'categoria unica', veicolo di un radicalismo innovativo) ma come *species* (la *Rivoluzione come recupero della cesura radicale con il passato*).

¹¹⁴⁸ E nel senso letterario di capovolgimento totale (dal '*valore edonistico-utilitarista-economico*' oggi dominante, inteso al riemergere dei '*veri valori*' della *Tradizione*) in sostanza il primato dell'etica sulla politica e sulla funzione strumentale dell'economia).

¹¹⁴⁹ "La linea di pensiero che fa centro sull'idea di tradizione è oggi riportata all'attenzione da una lettura del tempo presente in termini di crisi mortale; che l'umanità non avrebbe possibilità di salvarsi senza una scossa che la riportasse a qualcosa che sembrava oltrepassato o perduto. Senza una *revolutio*, dunque, nel senso originario di ritorno alle origini. Di qui si vede come l'antitesi tra tradizione e rivoluzione non deve essere spinta al di là di certi limiti; giudizio che è a fondamento della verità, parziale ma pur sempre verità, che al limite c'è un punto di incontro tra il pensiero tradizionalista e il pensiero rivoluzionario, quando entrambi siano portati alle conseguenze più coerenti; verità che è stata comunemente intesa nel senso di elevazione a rigore operata da parte del pensiero rivoluzionario, ai temi che già erano presenti negli autori contro-rivoluzionari; il che spiega, tra l'altro, il presente interesse degli intellettuali comunisti per gli scrittori cosiddetti reazionari" (DEL NOCE, *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*, cit., p. 67).

¹¹⁵⁰ Anzitutto, adesso la differenza fra *Tradizione* e tradizionalismo si viene meglio precisando nell'individuare nello stesso fronte dei contro-rivoluzionari (costituito a difesa contro la *Rivoluzione come cesura radicale con passato*) quei molti che solo contingentemente si opposero all'idea di un rinnovamento. E non perché lo considerassero estraneo alla '*tradizione*', anzi, ma perché in quello prospettato sul momento tanto radicalmente dalla Rivoluzione francese videro giustamente un immediato pericolo, l'intenzione ostile di un nemico irconciliabile e mortale per essa.

primo, nel 1988, Del Noce coglie perfettamente la posizione non esclusivamente reazionaria, né tanto meno intesa semplicemente a riaffermare l'assolutismo, di personaggi come Joseph de Maistre e Louis de Bonald¹¹⁵¹.

L'altro svolgimento tematico di questa fase matura della riflessione di Del Noce riguarda la stessa Rivoluzione francese e precisamente la fase 'giacobina'. Qui, – specialmente nella persona di Robespierre – ora Del Noce (nel 1988) individua la consapevole presa di posizione da parte di un rivoluzionario sincero nei suoi referenti ideali. In Robespierre c'era davvero l'intenzionale e meritevole opposizione contro gli aspetti libertini o individualisti di una delle due componenti (che adesso Del Noce meglio delinea) dell'illuminismo francese. Contro cioè l'ideologia di intellettuali interessati alla partecipazione al dominio oligarchico di despoti che questa stessa ideologia pretendeva di rendere 'illuminati'¹¹⁵².

¹¹⁵¹ Negli ultimi scritti è percepibile questo cambiamento. "[...] *Il De Maistre a cui penso non è il teorico di una restaurazione ierocratica, ma il fenomenologo della rivoluzione; in pari tempo l'iniziatore della rinascita della filosofia cattolica dopo la rivoluzione francese*" (ID., *La metafisica latente nella realtà politica contemporanea*, in: PLURES, *Cultura del fare e cultura dell'essere*, L'Aquila, Japadre, 1988, p. 62). Si deve dunque abbandonare la linea interpretativa ancora prevalente, "che ascrive De Maistre a un pensiero gnostico, estraneo, nell'intimo, al cattolicesimo" (Ib., l. c.). Adesso Del Noce va oltre la critica di Karl Löwith ai presupposti teologici della filosofia della storia, nel senso che ne indica "il difetto di mettere da parte l'intera filosofia della storia cattolica, da De Maistre e da Bonald sino alla rinascita tomista [...]" (Ib., p. 63). Questo anche se la riflessione di Del Noce nemmeno qui si amplia sino a descriverne compiutamente il riferimento ai sistemi istituzionali che sono alla base delle di Maistre e Bonald. E tanto meno la sua analisi si protrae sino a raggiungere le formulazioni di Edmund Burke o di altri critici del radicalismo rivoluzionario, in nome di un compiuto sistema liberal-parlamentare.

¹¹⁵² Da un lato, anche in Robespierre c'era l'idea roussoviana della necessità di una radicale trasformazione delle istituzioni presenti-passate dalle quali derivava l'alienazione rispetto alla vera natura istintuale dell'uomo. Ed in questo Del Noce riconosce "la premessa prima del pensiero rivoluzionario, il razionalismo come esclusione del soprannaturale" (ID., *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, cit., p. 34). Dall'altro lato, – nell'esplicito riferimento al Manzoni – "sicuro interprete" (nel *Dialogo dell'Invenzione*) del pensiero di Rosmini sulle antinomie del pensiero rivoluzionario – dal canto suo Del Noce indica nella rottura tra Robespierre e la setta enciclopedista l'esplosione di una contraddizione già interna all'illuminismo (Ib., l. c.). Una simile contraddizione sussisteva fra una *pars destruens* libertina ed una *pars construens* costituita dalla fede nel primato della ragione e del progresso, dunque diversa dalla fede nella necessità di una "cesura radicale col vecchio mondo" (Ib., l.c.). Se questi due aspetti (libertinismo erudito e razionalismo) riuscivano a convivere in *philosophes* come Voltaire e Diderot, invece si vennero divergendo in una netta opposizione sia in Rousseau, sia (attraverso lui stesso) in Robespierre (Ib., l. c.). Quest'ultimo, infatti, era convinto "che un successo degli enciclopedisti significherebbe l'assunzione del potere da parte del libertinage settecentesco; che

Si tratta, ovviamente, di una rivalutazione parziale delle posizioni di Robespierre, esclusivamente incentrata sul tema della *'virtù politica'*. Per il resto rimane, ovviamente, insuperabile per Del Noce l'antinomia fra il cristianesimo e quel deismo, quel culto dell'*Ente supremo* da parte dell'*Incorruttibile*. Nondimeno questa argomentazione dimostra anzitutto una finale, non superficiale lettura delle antinomie dei *philosophes*, e della loro scarsa attitudine a criticare i despoti illuminati, di cui si atteggiavano anzi come i non disinteressati precettori¹¹⁵³. Ma dimostra anche in questa parte della riflessione di Del Noce l'avvenuta consapevolezza non solo del valore dell'illuminismo (come si vede in uno dei suoi ultimi scritti)¹¹⁵⁴, ma appunto l'ammissione di un lato positivo della stessa Rivoluzione francese (dunque adesso non più interpretata in maniera monotematica, come luogo di germinazione della *'categoria unica'* della *Rivoluzione come radicale cesura*).

Anche alla nozione di *Rivoluzione*, ora Del Noce applica il suddetto concetto di una *'revolutio'* verso i *'primi principi'*, ossia ne fa una funzione storica quanto meno veicolare-strumentale, complementare (sia pure inconsapevole o per una *'eterogeneità dei fini'*) alla ripetizione e riaffermazione della *Tradizione politica*. In questi ter-

porterebbe a un nuovo dispotismo, o a una continuazione del dispotismo illuminato sotto forma [...] di dominio della classe borghese [...]"(Ib., l. c.). Se Robespierre dissente dalla componente libertina – infatti si batte "soprattutto sull'instaurazione del regno della virtù" (e su questo punto avviene la sua riscoperta di Rousseau) – invece consente sull'idea "della funzione attiva e legislatrice della ragione"(Ib., p. 35). Su questi caratteri del libertinismo si vedano comunque i puntuali rilievi di: Paolo ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto del Noce*, cit., pp. 198 e ss.

¹¹⁵³ "[...] Dal carattere scettico e moralmente relativistico degli eruditi libertini dipende pure quella che per loro è l'ideale sistemazione pratica: la 'domesticità' presso i grandi, come di confessori secolari per liberare i principi da ogni scrupolo religioso. Faccio questo accenno, perché non è certo casuale che Robespierre rimproveri con tanta durezza agli illuministi" la loro "dimestichezza coi grandi", ossia l'interessata familiarità sia di Voltaire e D'Alembert con Federico II, sia di Diderot con Caterina di Russia (DEL NOCE, *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, cit., pp. 35-36).

¹¹⁵⁴ A questo proposito, Del Noce ammonisce a non prendere l'abbaglio (si riferisce probabilmente a Bobbio) di credere che la fine del comunismo significhi una vittoria dell'illuminismo, perché resta certamente estranea alla *società borghese pura* anche la più alta espressione morale di cui una delle due componenti dell'illuminismo fu il veicolo, ossia la morale kantiana. "Stiamo attenti allora a [...] dire che il marxismo, depurato dal dispotismo asiatico stia oggi rientrando nel pensiero illuminista. L'occidentalismo di oggi ha travolto anche lo stesso suo fondamento illuminista e quella che era la sua più alta espressione, la morale kantiana [...]"(ID., *Prefazione a: M. VENEZIANI, Processo all'Occidente*, cit., p. 9).

mini, ora il fronte unico della difesa della tradizione è intravisto da Del Noce nell'intersezione di ruoli e di processi di diverse e contrapposte *species* del più vasto *genus* della 'Rivoluzione'. Il rapporto di *reciproca esclusione* ora più chiaramente gli appare di *mutua implicazione* (quantunque in relazione ad una specifica tipologia di 'valori fondamentali' e di progettualità ideologico-politica della *Tradizione* rispetto alla *Rivoluzione*).

A questo conclusivo riconoscimento di una parte valida della *Rivoluzione* (ora non più vista come *categoria unica*, ma come tipologia complessa, comprensiva di differenti processi rivoluzionari), fa comunque eccezione – in questo stesso scritto – una sorta di riflusso argomentativo, di ritorno di fiamma mono-tematico. Infatti, Del Noce qui torna a considerare il *liberalismo* come l'atteggiamento congeniale, preliminare all'avvento della '*società opulenta*'¹¹⁵⁵. Inoltre, qui affronta la *vexata quaestio* della '*Rivoluzione conservatrice*', sancendone la totale negatività persino rispetto a quella marxiana, e riducendola sostanzialmente alle posizioni 'nazional-socialiste' di Heidegger, Ernst Jünger e Carl Schmitt¹¹⁵⁶. Invece, come è ormai noto, questa nozione di '*Rivoluzione conservatrice*' è già presente negli scrittori cattolici della *Restaurazione* (e con ben altro intento etico, che non quello delle accennate implicazioni '*novocentesche*' o '*germanistiche*').

Un'altra frettolosa liquidazione poi qui riguarda la borghesia che ancora una volta è definita *tout-court* la classe famelica e devastatrice che organizza la globalizzazione e smunge quella produzione di generi di consumo di massa che lei stessa ha organizzato¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁵ Frangenti in cui si può notare anche una 'sbrigativa' differenziazione fra l'idea di *liberalismo* e il *liberalismo mondialista* che genera la '*società opulenta*' (o ne è l'espressine). Tale è l'impressione che suscitano frasi come la seguente, in cui ci sembra venga meno l'attenzione critica che invece Del Noce aveva palesato per la complessità di tipologie sia della *Rivoluzione* che dell'idea liberale. "Il nuovo *liberalismo mondialista*, nota Veneziani, ingloba la lezione del marxismo, liberandola da scorie profetiche, gnostiche e antimoderne, e da suggestioni solidaristiche. Si può dunque dire che l'Occidente è la piena secolarizzazione del marxismo, e insieme la sua piena realizzazione. È il capitalismo che assorbe il comunismo, servendosi per cancellare la sacralità religiosa e la sacralità nazionale, uno scopo che in nessun altro modo avrebbe potuto raggiungere" (Ib., p. 8).

¹¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 11

¹¹⁵⁷ In realtà, successivamente lo stesso Veneziani distingue in Del Noce un'altra interpretazione, che "appare più corretta e suffragata dalla storia: l'idea cioè che il marxismo abbia rappresentato (come scrisse in *Processo all'Occidente*) una stazione di passaggio dalla società borghese-cristiana alla società neoborghese" (VENEZIANI, *Del Noce filosofo del revisionismo in Italia*, cit., p. 115).

Ben diversamente convincente è invece la 'chiusa' dello scritto sul ruolo che la 'contestazione sessantottesca' (fra le teorie 'oltre-marxiane' del secondo dopoguerra) ha avuto nello spianare la strada al conclusivo successo di massa della 'società opulenta')¹¹⁵⁸.

¹¹⁵⁸ Si veda dove, riferendosi a Veneziani, anche Del Noce pone l'accento sulla contestazione che "ha praticamente aiutato il nuovo potere a distruggere quei valori di cui il potere neocapitalistico voleva liberarsi: la tradizione, il senso religioso, l'attaccamento alle radici, il senso dell'autenticità, del mistero, il legame organico con una comunità di uomini e di valori [...]"(Ib., pp. 11-12).

Parte ottava

Welfare planetario o nuovo pauperismo.
Su alcune ipotesi storicistico-filosofiche
per una riconsiderazione complessiva
della continuità tradizionale

Capitolo XIX

Il pericolo di fraintendere il significato delle 'origini' in un eccesso di individuazione-localizzazione

Il quadro che Del Noce delinea della crisi dell'epoca contemporanea ha dunque sullo sfondo un'antica e complessa vicenda. Quale è, riassuntivamente, il suo significato? Si è visto come egli attribuisca la crisi di valori dell'epoca moderna e contemporanea all'idea (formulata nel corso dal XVI-XVII secolo) di un'illimitata potenzialità di facoltà umane creative, convinzione fondata sul miraggio di una libertà senza limiti¹¹⁵⁹ e senza vincoli (cioè quella che qui abbiamo definito come una *libertas maior* intesa come *ab-soluta*, considerata come un'irrinunciabile emancipazione da qualsiasi impedimento alla volontà)¹¹⁶⁰.

D'altronde, sino a che punto è lecito porre i tratti della crisi moderna in questi termini? Fino a che punto, cioè, si può ignorare che in concomitanza con l'affermazione di questo *assolutismo* si viene invece sviluppando fra XVII-XVIII secolo in altre parti dell'Europa (ed oltre-Atlantico) un sistema rappresentativo-parlamentare, inteso a dare maggiore vitalità alla *libertas minor* in termini di più ampia partecipazione alla 'società di corpi' tradizionale?

'Altrove' – cioè al di là del caso assolutistico della Francia e degli Imperi – il complessivo quadro dell'età moderna deve esser ricono-

¹¹⁵⁹ Si veda quanto Emanuele Samek Lodovici osserva sulla corruzione del linguaggio politico, come alterazione della memoria storica intenzionalmente perseguita (in un processo che va dagli Gnostici del II secolo sino alla filosofia marxista e quindi al totalitarismo nelle sue varie configurazioni) al fine di colpire e distruggere quello che è sostanziale alla *Tradizione vetero-neotestamentaria*, cioè l'idea di limite: E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milano, Ares, 1979, pp. 105 e ss. Questa prospettiva riduttivo-totalitaria è riconducibile al disegno di abolire ogni *Terminus*, in quanto divinità-metafora del *templum*, ossia dello spazio ordinato, tracciato e delimitato nell'oscura selva originaria, per vedere per la prima volta davvero il cielo.

¹¹⁶⁰ A proposito della *libertas maior*, contrapposta alla *libertas minor*, si vedano le osservazioni, peraltro qui, *supra*, da noi citate, di: Claudio VASALE, *Augusto Del Noce: una filosofia della libertà e dello spirito*, cit., pp. 11-13, 23.

sciuto anche in positivo. Il negativo c'è indubbiamente, nell'Europa continentale, dove la *philosophie* pretende di estendere la sua efficacia, soprattutto su sovrani come Federico di Prussia e Caterina di Russia, più che su Maria Teresa d'Austria, Giuseppe II, Pietro Leopoldo. Ma non si può disconoscere che – 'altrove' – le nuove istanze con cui si intende dar corpo alle antiche *Tradizioni di libertà* si esprimono nel senso della continuità di un antico sviluppo della 'società di corpi' (o *società di ordini funzionali in senso privatistico-pubblicistico*).

'Laggiù', infatti, 'Oltre-Manica' e 'Oltre-Oceano' una simile continuità – conseguita tramite cesure rivoluzionarie – si concreta nella complessità di un modello politico che riprende appunto l'antica articolazione di ordini, corpi e funzioni. In Inghilterra, in America, si perfeziona un ordine sociale plurale (cioè non monocratico), uno specifico sistema parlamentare-rappresentativo (le cui basi etico-politiche sono riconosciute nell'antefatto di idee, valori, principi che compongono quella *Tradizione*).

Del resto, anche dopo la radicale cesura rivoluzionaria francese, la Restaurazione europea vivrà una sua lunga, tormentata eppur significativa esperienza. Infatti non solo nel negativo reazionario, ma anche in positivo, nella ricerca dei modi per ricostituire una 'società civile' complessa, appunto articolata nel riconoscimento di una pluralità di funzioni politiche e di ceti sociali protagonisti e partecipi.

È un lungo travaglio, del resto già iniziato proprio dove la storiografia ideologica guarda con ben altro sguardo, ossia nell'estremo meridione d'Europa, in Sicilia dove, fra il 1806-15, si resiste (in nome di una propria costituzione normanna, poi 'anglo-sicula') contestualmente sia agli esiti estremi della Rivoluzione francese, sia all'Impero napoleonico, ma sia anche alle persistenti pulsioni assolutiste del Regno di Napoli e di Sicilia¹¹⁶¹.

Ormai in Europa un nuovo ordine si annuncia, tale da contemperare antico e nuovo, lungo la linea del superamento del tragico

¹¹⁶¹ Lì, si definirono le antiche tradizioni parlamentari isolane con la cosiddetta costituzione *anglo-sicula* del 1812, allorché clero, nobili e borghesia liberali approfittarono del protettorato di lord Bentinck (gli Inglesi sono presenti in Sicilia per fronteggiare il dominio francese della Penisola) per imporre a Ferdinando IV (che in Sicilia era fuggito appunto dai Francesi) il pieno recupero delle antiche libertà e delle modalità parlamentari di partecipazione politica dei diversi corpi sociali (nobili, prelati e borghesi). Ma anche altrove si ricerca quel nuovo assetto istituzionale: a Cadice (in Spagna, sempre nel 1812 e poi di nuovo nel 1820), e quindi a Napoli (fra il luglio 1820 ed il marzo 1821), e persino nel brevissimo episodio di Torino (fra il febbraio-marzo 1821). Per non parlare poi della prima rivoluzione del '48 europeo, a Palermo, all'inizio di gennaio.

periodo radical-democratico e napoleonico-imperiale. E, del resto, nella stessa Francia, questo richiamo ad un ordine complesso si impone dopo la fine di Napoleone come il referente dei dibattiti che hanno a protagonisti non solo la Staël, Constant, Ballanche, ma anche un tradizionalista come Bonald (che non si dimostra affatto reazionario in senso neo-assolutista)¹¹⁶².

È un fatto però che una tale distinzione dei due diversi svolgimenti dell'esperienza politica (reazionaria o liberal-parlamentare) non viene coerentemente riconosciuta dalla storiografia, quanto meno non in quella sua parte che, per una subordinazione alle ideologie più superficiali (neo-reazionarie come neo-illuministe e neo-marxiste), tende ancor oggi a inclinare verso una sostanziale avversione per l'*autorità tradizionale*, trascurandone gli sviluppi in istituzioni rappresentative della complessità sociale.

Entro questo orizzonte concluso (sia in un presente-futuro senza passato, sia in un passato senza alcuna attualità) si rivela l'inammissibilità di ogni *sostanziale* (e non surrettiziamente *formale*) ricerca di libertà e di ordine, configurandoli come idee reciprocamente estranee o avverse¹¹⁶³. Alla fine posizioni entrambe essenzialmente conservatrici – come rileva appunto Del Noce – nel senso del mantenimento della fruizione di rendite di posizione acquisite (o da acquisire).

Ma anche qui – riguardo agli antefatti di questa sostituzione della '*società di corpi*' con la '*società opulenta*' del Welfare planetario edonistico-consumista – Matteucci giustamente rileva come Del Noce colga il fatto di essere ormai al cospetto di una *nuova facies* di un '*totalitarismo secolare*', dietro quella che si rivela "*un'esaltazione della scienza e della vitalità*"¹¹⁶⁴.

D'altro canto, sino a che punto la diabolica (nel senso di un deviante frainteso) alleanza fra *philosophes* e despoti illuminati ha dav-

¹¹⁶² P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*, cit.

¹¹⁶³ Nella società contemporanea (avviata al pieno compimento della '*società opulenta*') tende ad affermarsi definitivamente la considerazione meramente formale della contestualità di libertà e di ordine, in quanto considerata solo formalmente, oppure negata recisamente, con l'inevitabile risultato che l'una esigenza e l'altra non hanno più alcuna incidenza positiva rispetto al soddisfacimento di esigenze ed istanze sociali di qualsiasi diverso segno e valore. Nella società contemporanea questa contestualità fra libertà ed ordine è in subordine rispetto all'individualistico godimento di privilegi connessi con il potere, sia da parte di borghesi progressisti che di borghesi conservatori (se non proprio tradizionalisti).

¹¹⁶⁴ MATTEUCCI, *Introduzione*, cit., pp. XXI-XXII.

vero in sé compresa ed esaurita tutta quanta l'ampia gamma di posizioni culturali e politiche del Settecento? Si è visto come in realtà lo stesso Del Noce non si limiti alla denuncia (in un percepibile eco delle formulazioni di Georges Sorel) degli errori dell'illuminismo francese, ma riconosca che tale alleanza non era condivisa né dal *philosophe* Rousseau, né da tutta la componente del giacobinismo che in lui si riconobbe. A partire dallo stesso Robespierre, il quale – sia pure con implicazioni tragiche nel suo rigore moralistico nel modo di interpretare un giusnaturalismo di tipo appunto giacobino-terrorista – a suo modo volle contrastare gli esiti atei, materialisti e amorali della *philosophie*.

Dal canto suo Del Noce, proprio per la sua lucidità nel cogliere i punti nodali della crisi contemporanea¹¹⁶⁵ è stato pregiudizialmente considerato il nemico di ogni istanza illuministica, liberale, borghese. Da qui, l'immagine deformata che se ne è data, facendone quasi l'archetipo dell'attardato sulla via del progresso, dell'integralista intransigentemente ostile alla modernità, alla libertà ed in definitiva alla politica.

La realtà è, tuttavia, ben diversa. Basterebbe pensare a quelle pagine del suo ultimo libro in cui – fra l'altro – c'è una vera e propria esaltazione della *Rivoluzione napoletana* del 1799. Siamo infatti di fronte ad un serio confronto fra l'astrattezza illuministica francese ed i nostri fermenti nazionalitari, legati alla concretezza della nostra continuità storica.

Qui, la figura di Vincenzo Cuoco vi si staglia inequivocabilmente, quale protagonista del recupero della '*tradizione italiana*', prezioso patrimonio da riveicolare attraverso le più lontane (e migliori) onde d'urto della stessa Rivoluzione francese. E del resto, in questo riconoscimento, Del Noce si allinea in qualche misura alla rivalutazione (prodotta dallo stesso Gentile prima dell'adesione al fascismo) del nesso fra Cuoco e lo storicismo di Vico (incontro da intendere come prima manifestazione della coscienza liberale e unitaria, da cui dovevano uscire Mazzini e Gioberti)¹¹⁶⁶.

¹¹⁶⁵ E forse proprio per questo Del Noce è stato osteggiato e avversato dai vari protagonisti delle 'idee oltre-marxiste', appunto per averne messo a nudo le motivazioni profonde (sia pure, da parte sua, con una forte accentuazione polemica, che appunto domina la sua teoria, con tutte le implicazioni di una caduta del rigore analitico, del resto rischio inevitabile in ogni filosofia militante, come era appunto anche la sua).

¹¹⁶⁶ “[...] Vincenzo Cuoco, – ripete Del Noce – che aveva mostrato di essere ‘il primo discepolo di Vico’ nella critica da lui svolta di quel razionalismo naturalistico che era stato il principio

Basta questo a Del Noce per ritessere la trama complessa della *Tradizione*, il momento polemico, la contrapposizione bi-polare fra 'razionalismo' e 'metafisica', fra 'immanentismo' e 'trascendenza', fra 'marxismo' e 'teologia', fra 'neo-illuminismo' ed 'ordine metapolitico'?

Alla fine potrebbe sembrare che il concetto di 'ordine tradizionale' (così ristretto nell'angusto cerchio della polemica) in lui risulti qualcosa di indefinito, ossia non sia espresso compiutamente in sue articolazioni politiche ed istituzionali. Indefinito perché non si accompagnerebbe alla dovuta consapevolezza del pericolo di cui una tale posizione sarebbe permeata se ridotta semplicemente ad una logica antagonista contro il 'disordine' attuale, contro cui pur motivatamente si contende¹¹⁶⁷.

Sin qui, quantunque in funzione rivalutativa, questa sua *negazione della negazione* (la negazione opposta alla negazione di impronta *razionalistico-progressista* della *Tradizione*) resterebbe anch'essa nella rarefatta astrattezza razionalistica (e alla fine ideologica) del suo antagonista. E di questo suo avversario ideologico Del Noce semplicemente rovescerebbe le argomentazioni senza svilupparle esaurientemente nel senso di un pieno recupero dei connotati storico-istituzionali della *Tradizione* stessa.

Ma sino a che punto sarebbe legittima questa ipotesi che Del Noce risponda a sua volta, solo ed unicamente, attraverso schematizzazioni ideologiche, dunque in certo modo non dissimili,

ideale dei giacobini della rivoluzione francese, e che, passivamente accolto dai rivoluzionari napoletani del 1799, era stato causa della loro sconfitta. Cuoco, anello tra il vichismo ritrovato nella critica di quella rivoluzione napoletana a cui pure aveva partecipato, e nella quale, anche se deviata dall'astratto illuminismo, si era per la prima volta manifestata la coscienza liberale ed unitaria, il movimento liberale dell'Italia settentrionale da cui dovevano uscire Mazzini e Gioberti [...]" (DEL NOCE, Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, cit., p. 140).

¹¹⁶⁷ Se ci si fermasse al momento polemico, peraltro necessario contingentemente, della negazione radicale della tradizione (operata dapprima dagli schematismi razionalistici e poi dalle riduzioni totalitarie), resterebbe arduo cercar di riaffermare i contenuti complessi dell'ordine tradizionale. Quantunque in funzione ripropositiva del valore della *Tradizione*, una simile *negazione della negazione razionalistico-totalitaria* non sarebbe sin qui altro che l'affermazione del *dover essere* di un ordine di cui però non si descriverebbero, se non dandoli per scontati, i presupposti ed i caratteri. In altre parole, oltre all'impellenza di una difesa contro la *negazione razionalistico-totalitaria* della *Tradizione* si deve riconsiderare i modi ed i tempi per riaffermare nel mondo attuale la validità dei principi fondamentali della *Tradizione*, quindi superando la tentazione di darne un'interpretazione autoritativa, che contraddirebbe il significato dei graduali sviluppi secolari delle sue istituzioni di libertà, di partecipazione sociale e di rappresentanza politica all'ordine tanto arduamente conseguito.

quantunque di segno contrario, a quelle di una negazione radicale dell'ordine antico? Una risposta, la sua, che sarebbe solo ed unicamente l'asserzione dell'assoluta validità del passato?

Per un verso, indiscutibile è la sua identificazione della *Tradizione* con i 'valori', i 'principi' della religione cristiana¹¹⁶⁸, rivelati all'umanità per indicarle la possibile via del riscatto dalla colpa originaria. Qui tuttavia Del Noce non casualmente riprende lo stesso concetto da Bonald¹¹⁶⁹ quando parla di "rivelazione primitiva"¹¹⁷⁰, intendendo anche lui affermare come questa 'primitiva legislazione' potesse essere compresa anche con i soli 'lumi della ragione' (se questa è distinta dal neo-illuministico astratto razionalismo)¹¹⁷¹. Per altro verso, ha certo un suo alto significato che qui Del Noce voglia lasciare il silenzio sulle matrici originarie di altre interpretazioni della *Tradizione*, altre volte troppo identificate in ipotesi di definite situazioni storiche, di popoli che si sentirono 'predestinati'. Ipotesi che egli considera espressioni di un soggettivismo interpretativo, personalistico-esistenzialista¹¹⁷².

Dopo la *Rivoluzione* e la *Restaurazione*, troppi intellettuali e politici hanno creduto di spiegare il presente riproiettandone gli enigmi irrisolti in fantasiose ricostruzioni del remoto passato. In pieno Settecento si è favoleggiato addirittura su di una tradizione pre-classica, ricercata nel mitico peregrinare dalla Scizia al Mediterraneo di

¹¹⁶⁸ Il che apre problemi riguardo all'incontro con altre religioni, ma in certa misura li risolve almeno nel riferimento alla *teologia negativa* che – come si è visto – accomuna quantomeno il pensiero classico a quello ebraico e cristiano.

¹¹⁶⁹ Louis Gabriel Ambroise de BONALD, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Paris, Le Clère, An XI-1802). L'edizione reca la data dell'anno XI della Rivoluzione, sintomo di una ripetibile attualità della tradizione anche agli albori rivoluzionari dell'epoca contemporanea.

¹¹⁷⁰ "[...] Di conseguenza: 1. La filosofia conforme allo spirito tradizionale è inseparabile dall'idea di una caduta, di un peccato di origine; 2. La filosofia per lo spirito tradizionale è inseparabile dalla teologia, o anzi dall'idea di una rivelazione primitiva; [...]" (DEL NOCE, *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, cit., p. 149).

¹¹⁷¹ La critica al razionalismo moderno, matrice dell'ateismo, "deve procedere per far emergere l'attualità della filosofia del primato dell'essere; o anzi, in rapporto alla definizione del razionalismo che si è detta, dell'unità tra il pensiero greco e la rivelazione cristiana" (ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 41).

¹¹⁷² "La metastoricità e la sovrumanità del vero fanno sì che la sua fissità abbia aspetto di un'ulteriorità nei riguardi di ogni espressione, quindi di inesauribilità come capacità di esprimersi in indefiniti aspetti. Questa tesi deve essere però liberata da ogni aspetto soggettivistico", e il fatto che "le idee eterne si presentino in una prospettiva personale, non significa però che l'accento debba cadere sulla personalità e sull'itinerario; questa è propriamente la deviazione esistenzialistico-personalistica" (ID., *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, cit., p. 150).

un *Orfeo* portatore dei lumi di civiltà (o di un *Anacharsis* stupefatto da tanta grandezza).

È l'immagine esotericamente evocata da un '*tradizionalista improprio*', quale definirei Pierre Simon Ballanche, o di un *conservatore rivoluzionario* come Vincenzo Cuoco, che vedevano entrambi nell'età pre-romana le origini del mondo italico. Un Ballanche che 'risco- pre' un Vico in realtà ignorato in Francia, ed un Vincenzo Cuoco che nella Magna Grecia ambienta il suo *Platone in Italia* (opera che – va detto, per inciso – assume il valore di una testimonianza dell'irriducibilità dell'illuminismo integralmente al razionalismo avverso alle mitizzazioni). Ma è anche l'immagine del passato delineata dal latomista Gian Domenico Romagnosi.

Nel Novecento, altri intellettuali e politici hanno creduto di spiegare il presente riproiettandone gli enigmi irrisolti in fantasiose ricostruzioni del remoto passato. E fra questi – come si è visto – anche Hans Jonas, il quale ha riconosciuto alcuni archetipi della *Tradizione* persino nello gnosticismo. Altri fantasticheranno sul momento genetico della *Tradizione* identificato in un'Europa fuggita dall'Oriente (per salvarsi da una, lì, sopravvenuta barbarie) recando in Occidente i primi embrioni di civiltà. Tutte immagini di una medesima dimensione fluida dell'esistenza politica, di una zona umbratile, in cui ogni illazione su delle origini o gerarchie di civiltà sarebbe irrazionale, provocando inevitabilmente – come si è visto fra le due Guerre mondiali – riflessi tragici nella dimensione concreta dell'esistenza umana.

Sicuramente qualcuno dirà ancora una volta che tutto si spiega con il mito delle disperse membra di quella grande famiglia umana i cui frammenti nemmeno l'*occhio di Iside* era riuscito completamente a ritrovare e pienamente a ricomporre. Tanto da rendere necessario – come sosteneva un altro grande tradizionalista, l'esoterico Joseph de Maistre (allora anche lui un cristiano latomista) – l'avvento persino nell'epoca moderna di un *Osiride cristiano* (immagine allusiva al '*Cristo salvatore*', dunque referente di una *species* del complesso e tutt'altro che univoco latomismo settecentesco).

Al di fuori di ogni metafora, per Del Noce sarebbe stato comunque temerario cercar di descrivere troppo puntualmente queste matrici storiche, come invece a tratti si è verificato da parte di troppi, appunto fra Otto-Novecento. E non solo da parte di alcuni degli storicisti, ma anche nel parossismo razionalistico in cui si esprime la sostanziale irrazionalità del radicalismo innovativo. E questo, comunque, anch'esso tendenzialmente totalizzante, poi totalitario (dichiaratamente o meno, e quali che siano i tratti che lo ravvicinano alle ideologie di destra o di sinistra).

Sotto questo apprezzabile profilo critico, il quesito delle origini si presenta in Del Noce come relativo ad un complesso mosaico, in cui le cui singole tessere descrivono immagini che non possono mai essere interpretate come superfici perfettamente levigate e geometricamente definite (quali quelle su di un *crystallo di Hobbes*). Superfici su cui non è in sostanza facile, né comunque 'immediato', poter cioè leggere segreti finalmente razionalmente comprensibili. Sulla pretesa trasparenza ed univocità di significanza di queste dimensioni ideologiche prodotte fra Otto-novecento, si sono spesi – invano – non pochi fiumi (e non solo di inchiostro), nella sequenza di tragici fraintesi e contraffazioni¹¹⁷³.

¹¹⁷³ Si è visto che Hobsbawm parla di una vera e propria reinvenzione della tradizione, sostanzialmente fraintesa e strumentalmente riproposta in certi suoi aspetti settoriali e comunque formali: Eric J. HOBSBWAM, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, cit., pp. 4ss.

Fra la Scilla di una storicizzazione integrale
e la Cariddi della fuoruscita dalla storia: l'errore
di configurare 'tradizione' e 'rivoluzione'
come processi radicalmente antagonisti

Secondo Del Noce è del tutto insufficiente chiamare in causa l'ipotesi di un procedimento per *anamnesi*¹¹⁷⁴ verso la ripetizione del significato complessivo della tradizione. Ma non vuole negare che vi sia la necessità per ognuno di riattingere alla coscienza profonda per riorientarsi nei momenti di crisi. Ed è anche del tutto plausibile che in questa dimensione si riproduca una qualche forma di reminiscenza di uno *stato anteriore*, di *incorrotta originarietà*¹¹⁷⁵. Può la *Rivoluzione* concorrere a questa 'reminiscenza'?

Ed addirittura nel senso di una funzione veicolare, proprio infrangendo le *forme* statiche imposte dal conservatorismo-tradizionalismo e rivitalizzare la *sostanza* della *Tradizione*? Qui la *Rivoluzione* andrebbe intesa come *revolutio verso i primi principi*, o – come dice Del Noce – come una *renovatio*. “[...] *Una Rivoluzione che coincide*

¹¹⁷⁴ Riguardo a questo tema della *reminiscenza*, citato appunto poc'anzi (DEL NOCE, *Spirito tradizionale e pensiero rivoluzionario*, cit, p. 149), va considerato che esso costituisce uno dei referenti costanti di Del Noce, che quasi con le stesse parole lo reitera nei termini seguenti. “[...] *La metastoricità e la sovraumanità del vero fanno sì che la sua fissità abbia l'aspetto di un'ulteriorità nei riguardi di ogni espressione, quindi di inesauribilità come capacità di esprimersi in indefiniti aspetti. Questa tesi deve però essere liberata da ogni aspetto soggettivistico; è la stessa identica verità che, in ragione della sua trascendenza, viene raggiunta attraverso un'ascesi di coscienza che ha necessariamente un carattere storico: di una 'prospettiva personale'. Tale forma di ritrovamento richiama la teoria platonica dell'anamnesi. Si tratta di una conoscenza che l'uomo ha dimenticato, anche se in qualche modo ha continuato in forma oscura a possederla. Tali conoscenze si ridestano, non senza grandi difficoltà e sforzi, in presenza del mondo sensibile. Questa teoria perde il carattere di mito, quando si intenda il significato di mondo sensibile più in generale, includendo il mondo storico*” (ID., *Autorità* [1993], cit., p. 521).

¹¹⁷⁵ Del resto la tradizione religiosa parla di una condizione di originaria perfezione, successivamente perduta per la colpa, quella dell'oltraggiosa pretesa di appropriarsi della sapienza divina, della perfetta conoscenza. Gli strumenti per questo recupero sono offerti dalla *Tradizione*, appunto perché in essa sono codificati i valori di etico-religiosi e le norme per disciplinare la personale esistenza nella ricerca della riconversione verso tale '*contrada perduta*'.

con una restaurazione di valori e con un approfondimento e con una purificazione della tradizione” è precisamente quella “*renovatio*” – intesa come ‘ritorno ai princìpi’ – su cui insisteva Charles Péguy, quando dichiarava che “una rivoluzione, per essere vera rivoluzione, dev’essere un ritorno alla sorgente”¹¹⁷⁶.

Ecco dunque in qual senso si potrebbe dire che in Del Noce la parola *Tradizione* si staglia in capitale romana su di una superficie apparentemente indivisa: sono due valve chiuse (l’una il passato e l’altra il presente) di un dittico, al cui interno matura un enigma, che quando viene riaperto (da quella tipologia veicolare di *Rivoluzione*) si ha l’effetto di un’apocalisse, di un disvelamento che mostra l’immagine speculare della continuità del divenire storico.¹¹⁷⁷

E dunque in che consiste il nesso fra *Tradizione* e *Rivoluzione*? Non solo e non tanto nel senso immediatamente antagonistico-duale, di una dialettica fra due opposti inconciliabili. Non solo e non tanto, – cioè – nella prospettiva radicalmente polemica di una logica estremizzante, per cui la *Rivoluzione* è unicamente l’avversario per eccellenza della *Tradizione*. Siamo in effetti al cospetto di un nesso che ci appare come il volto di un Giano bifronte, solo sul primo c’è il profilo monolitico del *genus* unico della *Rivoluzione* francese (e di tutte le altre fattispecie di *categorie uniche* della *Rivoluzione*: tutte in positivo per i loro fautori, tutte in negativo per i loro antagonisti).

Ma c’è un altro volto di questa divinità misteriosa della ciclicità storica (divinità liminare: fra la pace e la guerra, fra la mediazione e il conflitto), che anzi sarebbe addirittura ‘tricipite’, almeno secondo l’analisi che Bonald compie del complesso *genus* della *Rivoluzione* nei confronti della *Tradizione*. In che senso ‘tricipite’? Prima di altro in quello evocato dalla situazione di conflitto radicale da cui è minacciata la *Tradizione*. In tale temperie antagonistica, l’idea di una necessaria negazione della continuità di riferimenti a verità, conoscenze e valori del passato, esprime, – come esattamente dice lo stesso Del Noce – una accezione di *Rivoluzione* intesa come ‘*categoria unica*’, come “*Rivoluzione con la maiuscola*”¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁶ ID., *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 41. La citazione sembrerebbe relativa alla sostanza del discorso di: Charles PÉGUY, *Avertissement au cahier Mangasarian*, cit., p. 1377.

¹¹⁷⁷ “[...] Intesa in questo senso l’idea di rivoluzione coincide con quella della restaurazione di un ordine ideale eterno che sarebbe stato violato; è rivoluzione ‘morale’, perché richiesta dai princìpi morali tradizionali. Si tratta di promuovere un’azione che è moralmente necessaria e che è rivoluzionaria nel senso che è destinata ad evertere un sistema globale non più riformabile perché qualsiasi riforma non riuscirebbe che a peggiorarlo e a renderlo più disumano” (DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione*, cit., p. 40).

¹¹⁷⁸ La nozione di *Rivoluzione* come categoria unica della radicale negazione del pas-

Però, una tale questa pretesa di instaurare un mondo totalmente nuovo, un *ordine nuovo*, che come processo preliminare ha la radicale cesura con tutto il passato, non esaurisce nemmeno tutta la complessità di implicazioni e di processi che si svolgono – come diceva Bonald – nella stessa Rivoluzione francese.

Non ultimo, è innegabile che una simile categoria unica di *Rivoluzione* come ‘*cesura radicale con la continuità storica*’ sia stata precisamente il fattore determinante che ha indotto quanti erano invece legati ai valori della *Tradizione* ad una reazione di difesa contro questo attacco mortale (in difesa tanto impellente ed urgente da escludere qualsiasi apertura al divenire ed alla modernità, e quindi tale da legittimare il più rigido *conservatorismo-tradizionalismo*).

E proprio questa legittima difesa contro l’estremismo radicale è il fattore che ha ineluttabilmente sospinto molti di costoro, malgrado tutto, ad ingrossare il fronte di quanti volevano – al contrario – meramente conservare privilegi e rendite di posizione. Questi sì, se ne stavano ben radicati nei ruderi nell’antico regime assolutista, incuranti delle forme dispotiche, da cui anzi avevano a lungo tratto ampi vantaggi e che dunque ambivano di restaurare, appunto per mere finalità personali o cetuali, ma certo non politiche.

Da qui, poi, il travaglio dei più sinceri difensori della *Tradizione*, che dall’incalzare degli eventi si trovarono sospinti in quel luogo di convergenza di tutti gli avversari della *Rivoluzione* di cui la città di Costanza divenne il simbolo. Lì, infatti, si era localizzata prevalentemente la reazione in vista di una restaurazione assolutistica. Ne ebbe la prova lo stesso Bonald, che ne fu disgustato, e forse li percepì la differenza fra *Tradizione* e contro-rivoluzione.

Dunque, – prima ancora che una città di confine fra astratte *categorie uniche* della *Rivoluzione* e della *Tradizione* – la città di Costanza è il luogo in cui si vennero subito disgelando gli aspetti più prosaici del confronto e conflitto fra *ordine nuovo* ed *antico regime*. Lì si è per la prima volta concretata l’opposizione contro gli interessi materiali dei ceti prepotentemente emergenti, ma anche da parte di aristocratici dissipatori, dei loro ausiliari borghesi e popolani, di tutti coloro che in realtà avversavano la *Rivoluzione* non meno della *Tradizione*, scorgendovi ostacoli alla continuità nel godimento di mere posizioni di privilegio.

sato è definita – come si è, qui, più volte ricordato – in: DEL NOCE, *Riflessioni sull’opzione ateistica* (1961), cit., p. 362.

Per un'ipotesi di conclusione

Il recupero di una 'vera tradizione cristiana'
e il conflitto con le 'religioni secolari'
del XX secolo. L'onda lunga di una surrealista
presunzione di infrangere ogni ordine
per rispondere alle attese imperiose
di una 'esistenza totale'?

I. Nella nostra ricerca abbiamo cercato di ripercorre – secondo la cifra di lettura fornita sotto diverse angolazioni dalla Arendt, da Gadamer, da Voegelin, dall'ultimo Horkheimer e Del Noce – la *sequenza di derive ideologiche novecentesche* risultanti dalle fluttuazioni di una *ciclica alternativa* secolare fra *rimbarbarimento* (come *riconversione* verso l'anno zero di un preteso 'ordine radicalmente nuovo') o *ritorno alla 'Tradizione'* (intesa in senso lato, 'alla Dilthey', ossia non individuata esclusivamente in una sola visione del mondo).

Si è pertanto creduto di poterne localizzare l'antefatto immediato nel punto di svolta costituito dalla una nuova fase ideologica che ha caratterizzata la deriva delle ideologie politiche nei primi anni Trenta del XX secolo, fra la Russia sovietica, la Germania di Weimar e la Francia del *Front populaire*.

Si è quindi lasciata da parte la vicenda dell'ascesa del Fascismo in quegli stessi anni del primo dopo-guerra, considerandola meno rilevante dal punto di vista delle oscillazioni ideologiche venutesi a determinare in Germania e Francia dal richiamo imperioso, molto più diffuso e ideologicamente organizzato, degli eventi determinati dalla Rivoluzione sovietica.

Abbiamo rinviato ad un secondo volume di questa ricerca il contesto analitico di quella complessa vicenda – che invece Del Noce affronta anche nell'ultimo suo importante scritto (*Autorità*) – riguardo alla genesi filosofico-ideologica del Fascismo stesso, a partire dal confronto Croce-Gentile, senza ignorare l'influsso del mito: sia quello nietzschiano-dannunziano del *superuomo*, sia quello sindacalista-rivoluzionario elaborato da Sorel, poi diffuso in Italia da Enrico Leone (a sinistra non marxista) e da Sergio Panunzio (orientato verso una destra rivoluzionaria in senso socialista-nazionalitario).

Qui, di quest'indagine ad ampio raggio di Del Noce si sono seguite invece le argomentazioni (svolte nei due ultimi paragrafi di

Autorità, i parr. 22-23) relative alla definizione del significato etico-politico-giuridico-istituzionale del concetto di *autorità*, indagato a partire – a fronte dell’irresistibile ascesa del Fascismo – dalle formulazioni di Giuseppe Rensi (*La filosofia dell’autorità*, Palermo, Sandron, 1920) e ancor prima (di poco) soprattutto di Giuseppe Capograssi (*Riflessioni sull’autorità e la sua crisi*. Lanciano, Carabba, 1919).

Ma prima di seguire Del Noce in questa sua ultima avventura di geniale ricercatore, si deve ripercorrere ancora una volta l’antefatto della svolta ideologica novecentesca, ora cercando di approfondire lo sguardo nelle matrici lontane di tale deriva, dell’oscillazioni, cioè, che fra XIX-XX secolo si verificarono lungo la linea fluttuante della ricerca di un *ordine nuovo*. Una di queste matrici fu indubbiamente la sollecitazione impressa al socialismo europeo (ancor prima che dagli eventi russi del 1917) dalla revisione del marxismo in senso volontaristico-attivistico, svoltasi verso la fine del XIX secolo. Una revisione che ebbe a bersaglio la ‘*vulgata*’ deterministico-mecanicista del marxismo. Revisione critica di cui furono antesignani i cosiddetti ‘*tedeschi del sud-ovest*’, ossia Hermann Cohen e Friedrich Albert Lange (protagonisti della neo-kantiana *Scuola di Marburgo*).

Quando nel 1866 apparve la ponderosa ricerca di Lange – che sin dal titolo annunciava una revisione della suddetta ‘*vulgata*’ (*Storia del materialismo e critica del suo attuale significato [Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart]*) – sul momento poteva sembrare che nulla cambiasse nelle convinzioni dei marxisti sia tedeschi che in generale europei, almeno sinché Eduard Bernstein (parlamentare tedesco, teorico del movimento socialdemocratico, fra l’altro in personale contatto con lo stesso Engels) elaborò una diversa versione critica del marxismo. Ma anche questa, in definitiva, in senso etico-volontaristico, poi pubblicata sotto il titolo *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia [Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie]*(1899).

In Francia e in Italia si diffuse però non quello di Cohen-Lange, ma questo revisionismo di Bernstein, il quale – non a caso – nel 1899 si congratulava con Georges Sorel per *L’avenir socialiste des syndicats*, testo che quest’ultimo gli aveva inviato a chiarimento del mito attivistico dello ‘*sciopero generale*’¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁹ Come osserva Vivarelli (R. VIVARELLI, *Introduzione a: G. SOREL, Scritti politici...*, cit., p. 19n), la lettera di Bernstein venne poi pubblicata in: G. SOREL, *Lettere...a Uberto Lagardelle*, in: *Educazione fascista*, XI (1033), p. 236.

In Italia questo secondo revisionismo interessò personaggi come Achille Loria, Francesco Saverio Merlino, Benedetto Croce, Enrico Leone, e però incontrò la critica di marxisti come Antonio Labriola e del primo Benito Mussolini (quello socialista, allora direttore dell'*Avanti!*). Proprio all'inizio della prima Guerra mondiale, questo primo Mussolini si convinse (per le suggestioni 'soreliane' veicolategli da Sergio Panunzio, ardente sindacalista rivoluzionario) di potersi definire fautore di un *Sindacalismo Nazionale*. Da qui la sua adesione all'interventismo, sotto la bandiera di un nostrano, italico, *nazional-socialismo 'panunziano'* (del tutto esente dall'ossessione razziale dell'imitazione tedesca di questa unione fra l'elemento nazionale e quello sociale).

Se è in parte vero che in tutta l'Europa nel primo dopoguerra domina un prevalente atteggiamento nihilistico da parte di quella '*generazione del fronte*' di cui parla la Arendt, comunque non solo in Italia vi furono in realtà reazioni tutt'altro che rinunciatarie, sia da parte dei *nazionalismi frustrati* (con il graduale ma poi prorompente crescendo di un riflusso verso *suggestioni autoritarie*), sia da parte appunto di questo *revisionismo volontaristico* argomentato da Bernstein e Sorel, posto a fondamento di una vera *Rivoluzione socialista* (ipotesi che trovò inizialmente l'assenso filo-soreliano di Antonio Gramsci).

A tal riguardo, si è anche visto all'inizio della nostra ricerca, come – a fronte di queste reazioni italo-francesi (sia nazionalitarie e rivoluzionarie-socialistiche) si fosse manifestata invece nella Germania di Weimar un'iniziativa politica decisamente orientata nel senso della mediazione, in quanto intesa a realizzare l'incontro fra il *nazionalismo slavo* (rivoluzionariamente rigenerato rispetto all'integralismo aristocratico-nazionalistico, passatista, zarista) e il *nazionalismo tedesco* (e questo critico dell'imperialismo guglielmino).

Iniziativa che prese il nome di *Nazional-bolscevismo*, da molti esaltato non solo in Germania, infatti, al caso, non isolato, di Ernst Niekisch (creatore del movimento) si deve aggiungere l'iniziale adesione sia di alcune personalità della sinistra nazionalista (che in seguito aderirono al *Nazional-socialismo*), sia anche di Karl Radek (autorevole uomo politico sovietico e membro della direzione del *Comintern*).

Un altro aspetto (da qui solo accennato e rinviato ad altra indagine) è stato il riconoscimento dell'importanza di una sorta di trasmissione di 'esuli' dalla Russia sovietica alla Francia del *Front populaire* (con l'*intermezzo* della presenza nella Germania di Weimar). Personaggi come Alexandre Koyré e Alexandre Kojève, entrambi

poi costretti dall'avvento del Nazional-socialismo tedesco, come tanti altri illustri talenti, a trasferirsi in Francia. Lì, a Parigi, queste due personalità (indubbiamente eccezionali per la loro creatività ideologico-culturale) poterono incontrarsi con le maggiori figure di spicco dell'*intelligentzia* francese (sia di sinistra che di destra), costituendo il polo di attrazione per un'ampia gamma di dibattiti, di domande e risposte alla crisi ideologica del tempo.

Si è comunque fatto cenno a come particolarmente alcuni riflessi di queste posizioni kojèviane risultassero apparentemente molto labili nelle posizioni filosofiche e ideologiche dell'Italia del secondo dopo-guerra, nel senso di una relativa, parziale ricezione della sua tesi (hegelo-marxiana) della storia ridotta al conflitto duale fra *Sig-nori* e *Servi*. Invece una maggiore attenzione si ebbe per il tema della riduzione della politica all'economia, critica con cui si riproponevano comunque i criteri comunistici marxisti (non senza, persino, che qualcuno decenni dopo avvertisse la forte suggestione verso un 'inveramento' cristiano del comunismo stesso).

Tale, in estrema sintesi, il sottile e fragile filo ideologico che unì a Kojève sia il cattolicesimo comunista di Felice Balbo e Franco Rodano, sia l'episodica critica che a questo 'maestro occulto del Novecento' rivolse anche Augusto Del Noce (in fuggevoli accenni, mai compiutamente sviluppati). Infatti, quello che premeva ad Augusto del Noce era andare al di là delle elucubrazioni hegelo-marxiane-kojèviane per affrontare ben più decisamente, in termini etico-religiosi, la crisi e il tramonto dei valori tradizionali, anzitutto sul piano di un'ampia visione delle vicende storiche dell'Occidente.

II. Nello scritto intitolato *Autorità*, che a buon diritto potrebbe essere considerato il suo testamento spirituale, Del Noce abbozza un quadro complessivo dei principali cardini attorno ai quali riteneva si fosse sviluppata in tempi e modi diversi quella che anche lui era certo fosse stata una preordinata distruzione dell'*autorità*, da ultimo specificamente attuata nell'arco ideologico fra le due Guerre mondiali e particolarmente nel secondo dopo-guerra. Nei primi paragrafi (1-5), che riguardano l'individuazione delle origini della tradizione (sia in termini di uno piuttosto che di altro periodo storico, sia di una genesi in uno piuttosto che altro contesto nazionale), Del Noce sembrerebbe collocarsi a mezza strada fra – da un lato – il riferimento agli archetipi etico-filosofici e politici dell'età classica, e – dall'altro lato – la tradizione religiosa '*vetero-neotestamentaria*'.

Per il primo aspetto, va qui anzitutto ricordato un suo duplice riferimento alla '*concezione platonica dell'ordine*'. Dapprima, argomen-

tato nella sostanziale valorizzazione dell'importanza della *libertà* (e questa nella distinzione fra due diversi livelli: uno meramente naturalistico-istintuale, l'altro filosofico-razionale)¹¹⁸⁰. Poi – e correlativamente – lo stesso tema è affrontato in un più approfondito riferimento alla necessità di subordinare la *libertà* stessa ad un' *autorità normativa*, alla *legislazione positiva* (e questa, a sua volta, espressione di valori etico-religiosi trascendenti, quantunque codificati nelle forme di una tradizione storica, istituzionale e politica)¹¹⁸¹.

In questi termini Del Noce sottolineava il fatto che questa idea di ordine istituzionale esclude qualsiasi suggestione di ricondurre gli elementi fondamentali ad alcunché di simile all'attribuzione di determinanti caratteri biologici, tanto meno di specifiche stirpi, nazioni o popoli (che a torto dunque si considererebbero una sorta di sovrumanità)¹¹⁸². In effetti, le *forme* volta a volta comunque assunte storicamente dalla tradizione di un ordine istituzionale, in un qualsiasi specifico contesto umano, non ne esauriscono tutta quanta la sua *sostanza* etico-religiosa su cui riposano. E questa *sostanza* va ricondotta a verità che sono al di là di ogni contingente periodo storico, di qualsiasi statuizione normativa e di qualsiasi specifica individualità personale, cetuale, comunitaria o nazionale.

Del Noce è convinto che la tradizione attiene sempre, in ogni sua forma, a verità che sono da considerare 'meta-storiche', ossia

¹¹⁸⁰ “[...] Ritroviamo e comprendiamo meglio, così, l'esigenza delnociana di dissociare liberismo da razionalismo perfettistico [...]. Dissociazione che, per intima coerenza, comporta tutta una serie di ulteriori dissociazioni: dallo storicismo e dal laicismo [...] come dal naturalismo materialistico, ma anche dall'individualismo radicale e atomistico in genere e, naturalmente, dal liberismo” (VASALE, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, cit., p. 209).

¹¹⁸¹ “Se dopo aver visto nel *nomos* di cui parla Platone, e nella particolare forma di obbedienza che esige la fondazione metafisica dell'idea di autorità, consideriamo l'occasione storica che ha portato ad affermarla (la condanna di Socrate e l'ostilità della polis verso la filosofia), scorgiamo nella genesi della formulazione la sua inscindibilità da quella di libertà; è l'affermazione del sovrumano che libera l'uomo dalla dipendenza rispetto agli altri uomini. Cogliamo pure il carattere di interiorità (perché l'ordine dell'essere è individuato dall'uomo nell'ordine della coscienza) che è intrinseco in quella gerarchia che è inscindibile dall'autorità: la libertà di ciò che contraddistingue l'uomo, la sua parte razionale, esige la subordinazione della libertà istintuale” (DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 520-521).

¹¹⁸² “L'accento alla sopraumanità porta a connettere l'idea di autorità con quella di tradizione e di religione. Ma l'idea di tradizione non è compatibile con un attributo qualsiasi: se così fosse si ridurrebbe alla fedeltà e alla continuazione di un certo passato. In questo senso si parla, ad es., di 'tradizione nazionale', invertendo l'ordine e subordinando lo 'spirito tradizionale' alla posizione di pensiero che più gli è contraria, cioè il pragmatismo (positivistica o pragmatistica è infatti la fondazione ideale del nazionalismo). Non vengono così rispettati i valori, pur dichiarati supremi, volendoli considerare soltanto nella loro funzione di incivilimento” (Ib., p. 521).

riguardanti la permanenza dell'essere pur nel *divenire* storico¹¹⁸³. Certo, talvolta la tradizione sembra strettamente connessa con un determinato popolo, come è il caso di quella che viene definita la *tradizione romana*. E sotto questo profilo una 'nozione romana' di autorità è stata rapportata alla valorizzazione del momento concretamente costitutivo della politica stessa. Ma sopravvalutando questo *momento delle origini* si finisce sempre per trascurare il fatto che proprio questa autorità lì era fondata sul riconoscimento di un ordine trascendente di 'valori religiosi'. Dal riconoscimento di questo superiore ordine di valori trasse origine quella tradizione i cui principi vennero posti a fondamento dell'ordine istituzionale¹¹⁸⁴. Era un ordine politico che quindi rifletteva l'*ordine universale voluto dagli Dei*¹¹⁸⁵.

Concepito in questi suoi elementi fondamentali, quando un sistema istituzionale come quello romano venne svuotandosi gradualmente di ogni originaria religiosità – come accadde nel passaggio dalla Repubblica all'Impero –, allora inevitabilmente finì per scadere in una visione immanentista, nella quale cioè il potere non si basava più sull'autorità degli 'antenati' (o sul volere degli Dei che in loro parlava), bensì sulla pura forza di un *imperium* che da allora si sarebbe fondato esclusivamente sulla forza militare. Qui, ammesso che se ne sentisse ancora il bisogno, il referente alla *Tradizione*

¹¹⁸³ "Occorre quindi connettere l'idea di tradizione con quella della metastoricità della verità. Spirito tradizionale significa affermazione del primato dell'essere, del primato dell'immutabile, del primato dell'intuizione intellettuale, o affermazione del valore ontologico del principio di non-contraddizione (che compare infatti nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele, come punto terminale della critica della sofistica)" (Ib., l. c.).

¹¹⁸⁴ "Il principio ideale dell'autorità deve dunque essere cercato nella metafisica classica. Tuttavia gli storici del pensiero politico si soffermano generalmente soprattutto sulla dottrina politica romana. In essa l'autorità assume il senso di 'fedeltà alla fondazione'. Da ciò la dipendenza dell'autorità dei viventi dall'autorità dei fondatori: la trasmissione ereditaria dell'autorità degli antenati (i maiores) ai patres membri del senato; la conseguente distinzione tra auctoritas e potestas ('Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit', [Cicerone, *De legibus*, 3, 12, 38], il rispetto sacro della vecchiaia perché il vecchio era più vicino agli antenati" (Ib., p. 523). "Il vocabolo auctoritas deriva infatti da augere, far crescere [...]. Nell'etimologia di autorità è dunque inclusa l'idea che nell'uomo si realizzi l'humanitas quando un principio di natura non empirica lo libera dallo stato di soggezione e lo porta al fine che è suo, di essere razionale e morale; la libertà dell'uomo, come potere di attenzione e non di creazione, consiste nella capacità di subordinarsi a questo principio superiore di liberazione che consiste nel liberarsi dalle pressioni inferiori" (Ib., pp. 513-514).

¹¹⁸⁵ "Ma il connettere alla fondazione veniva inteso come legame al volere degli dei (si pensi alla funzione degli auspices che rivelano l'approvazione o disapprovazione divina alle azioni umane)" (Ib., l.c.).

romana si ridusse a qualcosa di vago, di puramente *formale*, ossia come un semplice schermo per legittimare un potere che si era ormai assolutizzato rispetto all'autorità tradizionale¹¹⁸⁶.

Al posto dell'antica fede negli Dei, ora su questa base di potenza militare si afferma un '*paganesimo degenerato*', che nell'oblio della virtù degli antenati determina un ciclo involutivo¹¹⁸⁷. Era un declino che si sarebbe potuto arrestare solo grazie alla *ritorno dello spirito originario*. In certa misura qualcosa di questo spirito riemerse secoli dopo dalla viscere del tempo, nell'epoca medievale, grazie all'*invenimento* 'romano-cristiano' di quegli antichi valori. Il fatto drammatico è che, all'inizio dell'epoca moderna, accadde poi una sorta di ritorno di fiamma del '*degenerato paganesimo*' antico.

Da qui – nel creduto perfetto *rinascimento dell'antico* – le parossistiche riaffermazioni immanentistiche che presero corpo all'inizio dell'epoca moderna, con l'effetto di cancellare ogni traccia della *pietas* antica e della trascendenza dei valori morali rispetto al contingente potere politico. La prevalente componente volontaristica (sostanzialmente naturalistica-materialista) dell'illuminismo invertì in certo modo il rapporto, subordinando l'accertamento dei valori morali alla particolare razionalità del monarca, opportunamente 'illuminata' dai *philosophes* che si erano disposti al suo servizio.

Sul finire del secolo XVIII, sulle ceneri di un tale 'razionalismo' illuminista (che essenzialmente aveva identificato la ragione individuale del *philosophe* o del *souverain*, presuntivamente come molla capace di assicurare, formalmente, il progresso egalaritario dell'universale degli uomini) prese corpo tutt'altra individuazione di questa razionalità storica, anch'essa formalmente di carattere egalaritario-universale, ossia un '*nazionalismo etnocentrico*' inteso al dominio dell'universale delle genti e nazioni. Questa nuova individualità della ragione storica è considerata da Del Noce con le caratteristiche specifiche di un rinato '*paganesimo*', ora impersonato dalla *Grande nation*, mito dalle cui suggestioni formalmente libertarie-indipendentistiche (sostanzialmente dispotiche) si sarebbero irradiate tutte

¹¹⁸⁶ Su questa distinzione, recepita evidentemente nei termini di Capograssi [Giuseppe CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (Appendice inedita: *Lo Stato e la storia*). A cura di Mario D'Addio. Milano, Giuffrè, 1977], si veda: DEL NOCE, *L'autorità come valore costitutivo del mondo umano in Capograssi*, cit., pp. 541-570], ora in: ID., *Filosofi dell'esistenza e della libertà...*, cit., p. 631.

¹¹⁸⁷ "Quando Simone Weil parla dei romani come dei 'nazisti dell'antichità' ha certamente torto dal punto di vista storico; ma ha ragione nel vedere nel nazismo una sorta di analogo sconosciuto della romanità" (ID., *Autorità* [1993], cit., p. 524).

le rivendicazioni delle singole nazionalità ed individualità comunitarie, sociali, politiche e culturali¹¹⁸⁸.

Se indubbiamente un aspetto significativo di questa ricostruzione di Del Noce dei momenti costitutivi dell'epoca moderna è la stretta affinità con quanto Jacob Talmon aveva anni prima osservato (sulla connotazione totalitaria della democrazia francese, nazionalistica e dispotica)¹¹⁸⁹, tuttavia il Filosofo tosco-piemontese attualizza il concetto verso tutt'altra prospettiva. E cioè lo individua come la componente dispotica della democrazia all'opera nel secondo dopoguerra in tutto l'Occidente, quando artatamente un certo ambiente intellettuale *engagé* colse l'occasione per eliminare una volta per tutte qualsiasi referente ai valori tradizionali, artatamente confondendoli in una sommaria *damnatio memoriae* di quelle idee di autorità, di tradizione, di religione che erano state pur screditate dalle strumentali contraffazioni totalitarie messe in campo dalle ideologie nazional-socialiste e fasciste¹¹⁹⁰.

III. Una prima conclusione da trarre (relativamente agli archetipi della tradizione di questa nozione di *autorità* individuati da Del Noce) si potrebbe riassumere nella suddetta immagine di un '*dit-tico*' in cui cogliere i tratti della coerente discontinua-complessità

¹¹⁸⁸ "In ragione della pietas, il pensiero politico romano poteva incontrarsi col pensiero filosofico greco. Ora il crollo della metafisica classica fece sì che la romana fedeltà al fondamento sia proseguita in una forma irreligiosa (anche quando non si sia apertamente data come tale) trovando l'acme nelle direzioni estreme dei movimenti nazionalistici del nostro secolo. Dal modo in cui hanno parlato dell'autorità, elevandola a propria insegna, ma in quello sfigurato senso che si è detto, deriva, anche se soltanto in parte, e attraverso un'operazione destramente manovrata, il discredito che si è riversato sulla parola" (Ib., pp. 523-524).

¹¹⁸⁹ La reputazione di Jacob Talmon resta associate al suo lavoro, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), per il quale ricevette l'Israel Prize for Social Sciences (nel 1956). Un testo nel quale cercò di scoprire le radici delle moderne ideologie politiche, tracciando una linea diretta, fra l'altro, fra il Giacobinismo e lo Stalinismo. La sua conclusione era che le moderne ideologie non soltanto erano opera della ragione, ma anche motivate dalle nuove forme di 'fervore religioso' (<https://www.britannica.com/biography/Jacob-Talmon>).

¹¹⁹⁰ "L'essenza del fascismo era comune, anche se suscettibile di varie versioni, a seconda delle tradizioni dei vari paesi in cui si era realizzata. Ma l'elemento comune stava nella paura del 'nuovo', del 'rischio', della 'libertà', della 'responsabilità'; nell'atteggiamento di chi guarda indietro, eternizzando soluzioni storiche transeunti, o vagheggiando età sacrali di un lontanissimo passato. In questo senso non a caso il punto culminante del processo sarebbe stato il nazismo con il suo mito dell'ariano puro, controparte della creazione di una realtà che vi sia adeguata, i campi di sterminio" (DEL NOCE, *Come nacque il Regime postfascista*, in: *Il Sabato*, XI (1988), n. 2 (9 gennaio 1988), p. 5 [ora in: ID., *Cristianità e laicità...*, cit., p. 278]).

del *traditum*. Sulla superficie esterna (formata delle due *valve*, dalle due *ante* chiuse) di questo 'dittico', si potrebbe immaginare di legge appunto il nome di 'tradizione', forse tracciato nei nitidi e perfetti caratteri della capitale romana, e comunque allusivo ad un complesso di significati di ulteriore e ardua decifrazione (tale da richiedere una prudente, nel senso ciceroniano, riapertura del dittico stesso).

Ma si può immaginare – restando nella metafora – che, una volta aperte, queste due ante del dittico, rivelassero – sotto una superficie tenuamente allusiva ad una pagana *prisca philosophia* (al di là comunque di suggestioni esoteriche o fraintesi settari) – l'effettivo referente ambiguo: sia ad una *theologia perennis* (ossia lungo la linea di compatibilità fra l'*eredità ellenico-romana* e quella *ebraico-cristiana*), sia ad un '*rinato paganesimo*' (resterebbe poi da vedere se degenerato o meno).

Nella sua descrizione della *sequenza di derive ideologiche novecentesche*, Del Noce (nel paragrafo 6 di *Autorità*) sottolinea come nel mondo attuale "*il tratto che ne definisce 'epocalmente'*" il carattere è l'abbandono, intendendo non tanto il semplice superamento di questa *tradizione di autorità*, ma il suo spreco¹¹⁹¹. Un tale abbandono (come spreco di energie e valori preziosi) è secondo Del Noce il "*vero risultato della guerra mondiale*", se si considera "*il suo crescendo, mai interrotto, in Occidente dal 1945 ad oggi, con un'accelerazione sempre maggiore dal 1960 in poi*"¹¹⁹². Anzi, – Del Noce precisa, di seguito – questo è, se non lo scopo ultimo, quanto meno l'esito finale di un processo di radicale sovvertimento (più o meno voluto o subito) nelle due tappe di quella che risulta un'unica guerra mondiale. La prima, iniziata nel 1914, era sin da allora caratterizzata "*come guerra-rivoluzione, contro quel che rimaneva in Europa di 'medioevo'*", ossia "*le vestigia del sacro Romano Impero e la Chiesa cattolica*"¹¹⁹³. La

¹¹⁹¹ Non può non esserci qui un referente inesplorato al concetto surrealista di *dépense*, richiamato da Bataille, nel senso di un "*dispendio improduttivo*", considerato tale dalla società borghese, mentre uno '*spreco sacro*', improduttivo, era l'offerta di doni – senza consumarli – fatta agli Dei nelle antiche civiltà a fini propiziatori, e – per traslato – una *dépense* di alto valore è la lotta di classe, fatta non per propria utilità, fondendo grandi energie, ma per il bene sociale. Come si legge nella recensione (del novembre 1933) a *La Condition humaine* di Malraux, "*la Révolution est en fait [...] non simple utilité ou moyen, mais valeur liée à des états désintéressés d'excitation qui permettent de vivre, d'espérer et, au besoin, de mourir atrocement*" (Georges BATAILLE, *André Malraux*, in: ID., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard [to. 12 (1970-88)], to, I, p. 373 [citato da: M. GALLETTI, pp. 41-42]).

¹¹⁹² DE NOCE, *Autorità* [1993], p. 524.

¹¹⁹³ *Ibidem*, l. c.

seconda tappa è stata la *Rivoluzione sovietica*, che inizialmente ha cambiato la Guerra mondiale (sin lì nazionale) in una *Rivoluzione mondiale*¹¹⁹⁴.

Sui contenuti e sul significato di questa *Rivoluzione comunista mondiale* (che è stata una “grande cesura”) risalta soprattutto il principio “per cui il passato, con tutte le sue ‘autorità’ e i suoi comandamenti che si presentavano come ‘eterni’, sarebbe stato travolto in quell’immensa tragedia cosmica che, per usare il linguaggio gnostico, segnerebbe il passaggio dall’uno all’altro ‘eone’”¹¹⁹⁵. Ciò che, in termini di gnosi rivoluzionaria, significherebbe il passaggio dal “regno della necessità al regno della libertà”¹¹⁹⁶. Da qui, poi, quella *legittimità assoluta del nuovo* in quanto tale¹¹⁹⁷.

Nella parte conclusiva di questa riflessione, comunque Del Noce ripete ancora una volta che una tale accezione di rivoluzione (come cesura radicale con il passato) non va confusa con la *Rivoluzione intesa invece a recuperare i tratti essenziali di una tradizione etico-politica* (superandone le intervenute alterazioni delle sue forme)¹¹⁹⁸. “È nel contesto del secondo tipo di pensiero [quello radicalmente ‘ordinovista’, sovietico, nazional-socialista, o che ‘altro’] che compare invece la *contrapposizione radicale di autorità (tradizione) e di libertà*”¹¹⁹⁹.

Nel paragrafo 7 di *Autorità*, appunto di questa interpretazione della rivoluzione (come cesura radicalmente innovativa) Del Noce torna a ripetere che la genesi è nella filosofia di Marx, da capire però nella sua fondamentale *opzione prometeica*, e cioè nella scelta “per il rifiuto della dipendenza, dato che tra Dio e la creatura si stabiliscono rapporti di concorrenza in modo che la trascendenza diventa separazione

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 524-525.

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 525.

¹¹⁹⁶ *Ibidem*, l. c.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 526. Un tratto saliente del nostro tempo, su cui giustamente aveva del resto insistito già Carl Schmitt nelle *Categorie del politico*, identificando in questa pretesa legittimità assoluta (“del nuovo in quanto tale, che non rispetta nulla e devalorizza ogni cosa”) la peculiarità “di un progresso scatenato che produce direttamente e in modo automatico, insieme a se stesso una sovrastuttura ideologica” (SCHMITT, *Premessa all’edizione italiana*, di: ID., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*. A cura di Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera. Bologna, Il Mulino, 1972, p. 25).

¹¹⁹⁸ “Il richiamo al termine di rivoluzione importa una precisazione. A rigore esso cambia di significato quando venga riferito alla filosofia del primato dell’essere o a quella del primato del divenire e al passaggio che in essa si verifica dalla filosofia speculativa alla filosofia della prassi. Secondo la prima, la rivoluzione è ‘risorgimento’ di una tradizione e di un’autorità più autentiche (molte suggestioni si ritrovano in Péguy) [...]” (DEL NOCE, *Autorità* [1993], p.525).

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, l. c.

e quel che vien dato all'uno vien tolto all'altro"¹²⁰⁰. Un *Prometismo* di cui Del Noce – quasi per inciso (ma non senza riferimenti impliciti a Balbo e Rodano) – sottolinea nel paragrafo 8 l'intima connessione con l'errore di un certo orientamento degli stessi cattolici (ora su posizioni di un neo-tomismo che intenderebbe conciliare pensiero religioso e pensiero teologico, dimostrando così di subire "in forma diretta o più spesso indiretta il clima rivoluzionario")¹²⁰¹. Rivoluzionario ma del tipo radicalmente innovativo.

Nondimeno, è su di un altro versante che, nello stesso paragrafo, Del Noce indaga la genesi del pensiero rivoluzionario orientato alla *cesura radicale con la tradizione*, ora andando a monte della stessa rivoluzione marxista, cioè ricollegandosi – ancora una volta – dapprima all'illuminismo¹²⁰², ma poi con un procedimento analitico ora molto attento nel cercare di seguirne le varie diramazioni sul fronte rivoluzionario contemporaneo. Fronte che ora però Del Noce non identifica più solo ed unicamente in quello, identificato dalla storiografia corrente, dei tre totalitarismi novecenteschi. Infatti, Del Noce scorge un nuovo fronte, un *quartum genus* totalitario, costituito dal post-bellico sviluppo della società opulenta. Un *quartum genus* totalitario che – come si è visto – è del resto denunziato nella sua sostanziale negatività già negli anni Trenta-quaranta, sia dai francofortesi Horkheimer e Adorno, sia da Kojève, sia, nel secondo dopo-guerra italiano da Balbo e Rodano.

Il fatto è – precisa da parte sua Del Noce (nel paragrafo 9) – che tale *quartum genus* totalitario non ha niente in comune con la pretesa illuministica di un progresso "fatto coincidere con la sostituzione di un'autorità non dispotica a un'autorità precedente pensata come tale"¹²⁰³. Questo *quartum genus* totalitario deriva da due antinomie che la filosofia progressista ha (forse suo malgrado) generato.

Da un lato, infatti un permissivismo che "sostituisce alla libertà 'di', la libertà 'da'", e che (abolendo "ogni aspetto ascetico, inteso anche nel più laico dei modi") genera un libertarismo per il quale "la libe-

¹²⁰⁰ *Ibidem*, p. 528.

¹²⁰¹ *Ibidem*, l. c.

¹²⁰² "Passando ora al successo dell'idea di rivoluzione" non si può che riconnettersi ai temi della "cultura illuministico-progressista", ossia all'equazione "dello spirito moderno con lo spirito antitradizionale": equazione che ha portato a definire "in termini di critica dell'autorità l'intero processo di pensiero e di civiltà dei secoli che vanno dal XVI ad oggi" (*Ib.*, pp. 529-530).

¹²⁰³ Per cui, cioè, "l'autorità interiore della coscienza veniva contrapposta all'autorità della Chiesa", e l'autorità "della ragione all'autorità [...] della Rivelazione" (*Ib.*, p. 530).

razione viene a coincidere con l'affermazione della libertà istintuale"¹²⁰⁴. Dall'altro, tale genere di mentalità progressista (incardinata nella fede della validità del *nuovo in quanto nuovo*) stenta ora a spiegare il fenomeno del totalitarismo che anch'esso "si presenta in forma nuova e precedentemente imprevedibile"¹²⁰⁵. Difficoltà che nasce dal postulato stesso del *potere* di un'intelligenza ora sedicente latrice di una nuova cultura, che in realtà semplicemente si caratterizza come impegno (indubbiamente di matrice illuminista) di rifiuto puro e semplice dell' *autorità tradizionale*.

Motivi per i quali questa nuova cultura diventa, nelle sue risultanze attuali, essa stessa totalitaria, in quanto "rappresenta l'estensione massima del potere in correlazione con la negazione massima dell' *autorità*"¹²⁰⁶. Per cui è di per sé totalitaria la sommaria e unilaterale negazione ('illuminista' o meno) della tradizione¹²⁰⁷. Negazione purtroppo recepita dalla novecentesca cultura progressista, che invano cerca di attribuire la confutazione del suo postulato (del progresso *ad infinitum*) attribuendola ad improbabili spiegazioni del totalitarismo¹²⁰⁸. A fronte dei successi totalitari (che si sono dimostrati capaci di negare la vera autorità, sostituendole radicalmente il potere dispotico) persino il neo-illuminismo ha dovuto però rivedere la sua originaria concezione dell'idea di "una linea scendente, irreversibile, del tempo"¹²⁰⁹. Aspetti critici che inducono Del Noce a riproporre la domanda di Nietzsche, se cioè il "il nichilismo non potrebbe essere il termine della linea ascendente del progresso occidentale di liberazione"¹²¹⁰.

¹²⁰⁴ *Ibidem*, p. 531.

¹²⁰⁵ *Ibidem*, l. c.

¹²⁰⁶ *Ibidem*, l. c.

¹²⁰⁷ "Soprattutto dall'illuminismo in poi [...], in rapporto al pensiero dell'età del totalitarismo" si è affermata l'abitudine ("poi sancita dalle filosofie della storia dell'Ottocento") di contrapporre: "primato della libertà (Occidente – progresso – modernità – spirito dinamico di innovazione, ecc.) a primato dell'autorità (Oriente – Medioevo – dispotismo – passato – immobilità, ecc.)", da cui l'attuale "affermazione del primato della libertà come grande conquista moderna" (*Ib.*, p. 576), contro l'idea di un primato dell'autorità considerato un'idea negativa retaggio di un passato tutto dispotico.

¹²⁰⁸ "Attraverso [cioè] le più disparate e curiose analogie con forme del passato (dispotismo asiatico, tirannide antica, teocrazia medievale, dittatura ecc); o cercando di presentare" – ad esempio – il "totalitarismo sovietico come conseguenza non già della dottrina marx-leninista, ma dell'involuzione del comunismo in una tradizione autocratica-zarista, ecc.; o, servendosi dell'ambigua formula (anche se suscettibile di un senso giusto) di religione secolare, attribuire alla permanenza di un momento religioso il carattere totalitario" (*Ib.*, p. 531).

¹²⁰⁹ *Ibidem*, p. 532.

¹²¹⁰ *Ibidem*, p. 533.

IV. A questo punto, nei paragrafi 10-11 di *Autorità* (in un intreccio di argomentazioni del cui esame rinviemo ad altra ricerca, e che qui ci limitiamo ad accennare) in sostanza l'analisi di Del Noce riconverge sulla considerazione dei nuovi orientamenti post-bellici del marxismo, dei quali scorge gli pseudo-termini di un postulato 'inveramento' dell'idea di rivoluzione. Si tratta di quel misto di suggestioni sia psicoanalitiche¹²¹¹ che surrealiste, la cui estrema risultante è stata l'ibrido ideologico della contestazione sessantottesca che dagli Usa si è riversata in Europa.

Un eterogeneo complesso di "movimenti rivoluzionari oltremarxisti, tutti centrati su una critica radicale dell'autorità": atteggiamento che va ricondotto principalmente sia "sul surrealismo, quale manifestazione particolarmente significativa dell'avanguardia letteraria", sia "sul pensiero di Reich", sia "sulla scuola di Francoforte"¹²¹².

Sono infatti tre gli aspetti di questo 'oltremarxismo' che Del Noce ora considera attentamente. A partire dal surrealismo (nel lungo paragrafo 12 di *Autorità*), dove si leggono le seguenti valutazioni. "Interessantissimi al riguardo i rapporti del surrealismo col comunismo", dalla prima adesione che porta il movimento, nel 1930, a cambiare il titolo della sua rivista (*La révolution surréaliste*) in quello di *Le surréalisme au service de la révolution*"¹²¹³. Cambiamento che coincide con il sopravvenuto dissenso surrealista con il comunismo sovietico (a motivo dell'incombente svolta persecutoria staliniana), "per concludere poi, nel '47, a una separazione dovuta alla presa di coscienza del diverso carattere rivoluzionario" della Russia staliniana, e nell'avvicinamento a Trotsky¹²¹⁴.

Rapporto complesso, dunque, questo del surrealismo con il comunismo, come sottolinea Del Noce riportando quanto si sosteneva nel manifesto collettivo (intitolato *Rupture inaugurale*) con cui si era annunciata la nuova direzione culturale del movimento. Qui Del Noce insiste nell'evidenziare in tale denuncia surrealista non solo una constatata incapacità del comunismo sovietico, ma anche l' inadeguatezza del marxismo teorico stesso nell'offensiva ora da soste-

¹²¹¹ Su queste, condivide l'idea di Lukács di un "rifiuto della psicanalisi vista come versione della demistificazione nei termini di un'autocritica borghese che resta all'interno della borghesia" (Ib., p. 537).

¹²¹² *Ibidem*, l. c.

¹²¹³ *Ibidem*, p. 538.

¹²¹⁴ *Ibidem*, l. c.

nere – “in grande stile” – “contro la civiltà cristiana”¹²¹⁵. Resta il fatto che – sottolinea Del Noce – il sistema cristiano, fondato sulla legge morale (sul *Decalogo*, quale base comune e costante del diritto profano) e sui Comandamenti (in definitiva sull’*autorità*) viene interpretato dal Manifesto surrealista come sintesi (costituita pienamente attorno all’anno mille) di eterogeni elementi tradizionali, combinati in una fusione, “in una lega abbastanza malleabile, di varia origine perché S. Tommaso d’Aquino, modellandola un po’ più tardi, potesse farne l’espressione più perfetta allora e poi universale”¹²¹⁶.

I surrealisti si rendono pienamente conto – commenta Del Noce – che la Rivoluzione borghese “ha finito con l’accomodarsi con questa preesistente civiltà e lo stesso pericolo penderebbe oggi sul marxismo”, per cui la spregiudicatezza morale di Lenin non risulta diversa da quella borghese, ed ogni conquista della Rivoluzione bolscevica finisce per essere semplicemente l’espressione di *compromessi regressivi*, attraverso i quali la rivoluzione alla fine diventa “prigioniera della morale tradizionale”, strumento di un processo storico “in nome della necessità dell’ordine, dell’*autorità*, della restaurazione della famiglia, sino a un momento in cui nulla impedirebbe la restaurazione della religione”¹²¹⁷.

Secondo il surrealismo non può essere più il comunismo sovietico (degenerato in tale processo involutivo), ma saranno Sade e Freud ad aprire una nuova strada, loro rivelandosi i veri “*precursori designati*” della nuova etica che deve succedere al cristianesimo¹²¹⁸. Un programma – sottolinea Del Noce – chiaramente espresso dal maggior teorico del surrealismo, André Breton, come si vede dalle sue ultime dichiarazioni, dove rivendica come un’irrinunciabile necessità “*rovinare definitivamente l’abominevole nozione cristiana del peccato, della caduta originale, dell’amore redentore, per sostituirla con tutta certezza quella dell’unione divina dell’uomo con la donna*”¹²¹⁹.

¹²¹⁵ *Ibidem*, l. c. Anche qui le parole fra apici sono esattamente quelle tratte dal Manifesto surrealista

¹²¹⁶ *Ibidem*, l. c. Di nuovo, fra apici, si citano le parole dal Manifesto surrealista.

¹²¹⁷ *Ibidem*, p. 539.

¹²¹⁸ *Ibidem*, l. c. E qui Del Noce riporta nuovamente le esatte parole del *Manifesto* laddove si legge precisamente la seguente dichiarazione. “*Ritorniamo ai costumi, oggetto delle nostre preoccupazioni più costanti; sarebbe assurdo contare solo sulla rivoluzione politica per mutarli... Questi teorici (i successori di Marx) non hanno mai denunciato la morale attuale se non quando, nel farlo, intravedevano un vantaggio politico immediato. Sade e Freud, al contrario, hanno aperto la strada. Qualunque sia la dottrina che deve succedere al cristianesimo, vediamo i Sade e in Freud i precursori designati della sua etica*” (Ib., l. c.).

¹²¹⁹ *Ibidem*, pp. 539-540.

La morale surrealista, “basata sull’esaltazione del piacere spezzerà presto o tardi l’ignobile morale della sofferenza e della rassegnazione, mantenuta dagli imperialismi sociali e dalla Chiesa”¹²²⁰.

A tal proposito, recenti indagini confermano la non episodicità di simili affermazioni di Breton e degli altri surrealisti e post-surrealisti (Bataille), del resto confermate dalle prese di posizione collettive di *Contre-Attaque*, e persino in alcune conferenze pronunciate da Bataille nel *Collège de Sociologie*¹²²¹. In effetti, nell’unico dei *Cahiers de Contre-Attaque* che vide la luce, persino il titolo (*La vie de famille*) denunciava da parte di Bataille (e Jean Bernier) la *famiglia* come la prima forma di oppressione sociale (del resto assieme alla *patria*, come risulta da un altro volantino di *Contre-Attaque*, intitolato appunto *La patrie et la famille*, incentrato sulla trilogia negativa, reazionaria, di “padre/patria/padrone”)¹²²².

La parole di Bataille (poco prima della morte, nella riedizione del suo *Coupable*, il diario che avrebbe segnato, all’inizio della seconda Guerra mondiale, la fine di ogni sua illusione comunitaria) costituiscono forse la migliore introduzione “al carattere scabroso, enigmatico, sfuggente della società segreta *Acéphale* e del progetto, ad essa legato, di fondare una religione”¹²²³ – come Bataille stesso precisa –, “essentiellement nietzschéenne”¹²²⁴. Per questa attenta studiosa di Bataille, non c’è alcun dubbio che, malgrado il fallimento, *Acéphale* fu il tentativo “di tornare alle radici antropologiche e cosmologiche dell’umano attraverso una nuova mitologia”¹²²⁵.

Riguardo a queste formulazioni, Del Noce insiste sul fatto che sono proprio simili posizioni surrealiste (che persistono nelle prospettive di una tale “sociologia del sacro” anche nel *Collège de Sociolo-*

¹²²⁰ *Ibidem*, p. 540.

¹²²¹ M. GALLETTI, *La comunità ‘impossibile’ di Georges Bataille da ‘Masses’ ai ‘Difensori del male’*, cit., p. 15. “[...] Allo scopo di rafforzare il fronte antifascista attraverso l’elaborazione di una vera e propria ‘scienza delle forme autoritarie’”, Bataille fonda con André Breton “il movimento rivoluzionario *Contre-Attaque*, quindi la società segreta *Acéphale* con la sua tribuna pubblica, la rivista ‘*Acéphale*’, a cui collaborano Roger Caillois e Pierre Klossowski” (*Ib.*, p. 44). Poi alla rivisita “subentra nel 1937 il *Collège de Sociologie*, concepito come piattaforma teorica dell’attività della società segreta stessa”, il quale diventa il luogo “comunale di elaborazione di questa nuova scienza, denominata ‘sociologia sacra’” (*Ib.*, l. c.).

¹²²² *Ibidem*, l. c.

¹²²³ *Ibidem*, p. 90.

¹²²⁴ Georges BATAILLE, *Notice autobiographique*, in: ID., *Oeuvres complètes*, cit., to. VII, p. 461.

¹²²⁵ M. GALLETTI, *La comunità ‘impossibile’ di Georges Bataille da ‘Masses’ ai ‘Difensori del male’*, cit., p. 91.

gie) a palesare il comune sottofondo di una medesima confluenza di queste con altre forme di 'oltremarxismo'. Comunque, tutte decisamente intese ad una radicale trasformazione dei costumi, da perseguire lungo tre direttrici di lotta.

In primo luogo, la negazione dell'esistenza di una 'colpa originaria' (causa della caduta dell'umanità nello stato di 'natura corrotta', *lapsa natura*). In secondo luogo, l'antitesi assoluta fra cristianesimo e la nuova morale rivoluzionaria (che a differenza del cristianesimo non è *conservazione*, né *superamento*, né *inveramento*, ma semplicemente *negazione*, radicale cesura storica). Infine, in terzo luogo, l'annuncio della *rivoluzione sessuale*¹²²⁶.

Nel successivo paragrafo di Autorità (il 13) Del Noce ricorda che il primo tentativo sistematico riguardo a questa tipologia di rivoluzione 'oltremarxista' era stato concepito da Wilhelm Reich fra il 1930-34, ed in termini tali da giustificare l'individuazione in lui di un personaggio simbolo della svolta verso un 'marxismo militante', in certa misura ispiratore sia delle teorie di Marcuse che del sottofondo ideologico della successiva contestazione giovanile (la quale, fra gli anni Sessanta-settanta, dagli Stati Uniti si diffuse in Francia e quindi in tutta Europa)¹²²⁷.

In particolare – sottolinea Del Noce – in *La Rivoluzione sessuale*¹²²⁸ si trova già tutto l'essenziale sull'argomento, poi sviluppato da Reich in altre opere, a partire dalla denuncia della funzione repressiva della sessualità esercitata dalla morale tradizionale, specialmente nella *famiglia*. In effetti, convinto di questa sua teoria, Reich

¹²²⁶ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 541.

¹²²⁷ Figura singolare, Wilhelm Reich, medico, chirurgo e psicoanalista austriaco naturalizzato statunitense, allievo di Sigmund Freud, è noto per le sue ricerche sul ruolo sociale della sessualità, per i suoi studi sul rapporto fra autoritarismo e repressione sessuale. La famiglia era identificata da Reich come cellula privilegiata per la repressione sessuale e per la diffusione della 'peste emozionale'. Iniziatore del filone del *freudomarxismo*, che cercava di conciliare le idee di Karl Marx con la psicoanalisi, pur professandosi a suo modo marxista, Reich si avvicinò ben presto ad altre forme di un 'socialismo libertario', comunque distaccandosi dal comunismo sovietico. La sintesi reichiana tra psicoanalisi e marxismo fu ripresa dal filosofo Herbert Marcuse, autore (sin dai tempi ai tempi della scuola di Francoforte) di ricerche sull'autoritarismo della famiglia, particolarmente nel suo libro, *Eros e Civiltà* (https://it.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Reich).

¹²²⁸ W. REICH, *Die Sexualitaet im Kulturkampf*, 1936; *The Sexual Revolution*, New York, Orgone Institute Press, 1945 [il libro venne poi bruciato per ordine dell'organismo federale statunitense (la FDA=Food and Drug Administration)]. Si veda comunque la traduzione italiana: ID., *La Rivoluzione sessuale*. A cura di Vittorio Di Giuro, Milano, Feltrinelli, 1963.

dichiarava (nella prefazione alla terza edizione del libro, del 1944) che a fronte di questa verità anche la Russia sovietica andava considerata “*reazionaria in fatto di politica sessuale*”, quantunque in maniera diversa dagli Stati Uniti, dove invece, in ragione di un *background ideologico* fornito dalla “*rivoluzione borghese*”, si seguiva “*una politica sessuale per lo meno progressista*”¹²²⁹. Una dichiarazione che però Del Noce dice smentita dalla dura condanna che negli USA ebbero tali teorie, tanto che Reich finì in carcere i suoi giorni¹²³⁰.

Quello che, tuttavia, qui intende sottolineare Del Noce è proprio la distanza di questa idea di *rivoluzione sessuale* delle posizioni del marxismo sovietico. In effetti, per Reich le “*categorie marxiane classiche*” perdono di significato, e il suo stesso tentativo iniziale di una “*secolarizzazione del marxismo attraverso la psicanalisi porta invece al riconoscimento di un vero e proprio abisso tra le due concezioni*”¹²³¹. Per cui non si sa che pensare sui motivi del grande consenso ottenuto dalle sue teorie, se non sottoscrivendo l’idea di Sorel sul ruolo del “*diversivo anticlericale rispetto alla rivoluzione, usato dalla borghesia radicale alla fine del secolo scorso e nei primi anni del nostro*”¹²³². Un diversivo che oggi è “*stato sostituito [...] dal diversivo erotico*”¹²³³.

La “*diffusione dell’equazione tra autorità, autoritarismo, repressione, moralismo e, al limite, fascismo*” si riallaccia alla posizione di Reich “*quando parlava del ‘fascismo rosso’ comunista*”, formula con cui non voleva alludere ad un “*comune sfondo totalitario*”, ma ad una mentalità “*puritano-repressiva che poteva assumere color nero o rosso*”¹²³⁴.

C’era però – avverte Del Noce – in queste posizioni di Reich una prospettiva a sua volta totalitaria, “*il suo pansessualismo infatti si arti-*

¹²²⁹ Citazione dal testo di Reich, in: DEL NOCE, *Autorità*, cit., p. 544.

¹²³⁰ Nell’ultima parte della sua vita alcune sue ricerche lo portarono ad affermare di avere scoperto una nuova presunta forma di energia, il cosiddetto ‘orgone’. Si interessò anche di ufologia. Queste tesi furono osteggiate dalla comunità scientifica in quanto mancanti di prove e di un apparato teorico solido e questo causò a Reich alcuni problemi psicologici e il sorgere di manie di persecuzione, sul vero o presunto accanimento ai suoi danni. Subì una condanna a due anni di reclusione per oltraggio alla corte durante il processo a suo carico, avviato a seguito delle indagini sulla validità della sua ‘terapia organica’, con accuse di frode. Reich si difese da solo e sostenne che la Corte americana non era qualificata per giudicare le sue teorie. Morì in carcere (nel Penitenziario di Lewisburg) per un infarto nel 1957, pochi giorni prima del programmato rilascio (https://it.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Reich).

¹²³¹ DEL NOCE, *Autorità* [1993], cit., p. 544.

¹²³² *Ibidem*, l. c.

¹²³³ *Ibidem*, l. c.

¹²³⁴ *Ibidem*, l. c.

colava per lui in una proposta tipicamente totalitaria", quella di distruggere la religione senza attaccarla direttamente, ma rendendola impotente, configurando le critiche cattoliche alla *rivoluzione sessuale* come impedimento al diritto di trasmettere alle masse il tentativo "di assicurare la felicità sessuale"¹²³⁵.

Come si vede, la diagnosi dell'eterogeneo volto del totalitarismo si amplia nell'analisi di Del Noce ben oltre al triplice *monstruum* (il 'sovietismo', il nazional-socialismo, il fascismo) codificato dalla storiografia ideologizzata. Vi sono anche altre e più subdole forme di totalitarismo: sia quello economico (il *quartum genus*, per cui il *Mehrwert* diventa, dal plusvalore della teoria marxiana, l'unico valore edonistico-consumista della 'società opulenta'); sia appunto un *quintum genus*, quello psicologico 'marx-freudiano' e 'reichiano-marcusiano', lungo la deriva che dall'introspezione 'anti-repressiva' passa al 'pansessualismo'.

Questa nuova tipologia di totalitarismo incarna aspetti di un più ampio processo, inteso alla dissoluzione dei fondamenti della *società civile*, una creazione, quest'ultima, che si è riusciti a costituire nell'arco di millenni, con il contributo di molteplici culture che si sono riconosciute in un comune ordine di valori aggreganti. Tale *società civile* non è affatto – come vorrebbero i suoi detrattori – tutta *economico-borghese*, né *religioso-repressiva*, bensì l'unico possibile luogo in cui si è potuti uscire dal *caos* della barbarie (che è costantemente risorgente come le teste dell'idra, tanto più nel mondo contemporaneo, come 'malizia', come 'sogno della ragione', come una 'ragione riflessa' che da *serva* dei valori fondativi diventa *despota*).

Valori non dispotici, né oppressivi per le diverse individualità di cui devono essere la guida, per renderle interattive nella ricerca dei modi e dei tempi per realizzare tale ordine nella sua artificiale complessità. Un ordine infatti complesso nel senso della molteplicità di strati, di aggregati, di protagonisti, dunque irriducibile, pena la sua dissoluzione, a qualsiasi preteso primato assoluto, a qualsiasi sistema istituzionale sciolto da limiti, vincoli e norme.

Un assoluto che sarebbe comunque mortale, sia che fosse filosofico-ideologico-letterario, sia che fosse di avanguardie estetizzanti (fluttuanti fra *eros* e *tanathos*, e l'illusione di un loro alternatività o interscambiabilità come motivazioni della vita, propria o altrui), sia che fosse affermazione di avanguardie più propriamente tali (al-

¹²³⁵ *Ibidem*, pp. 544-545.

meno in quanto formazioni militari, di pretoriani inevitabilmente decisi e spietati, sia rossi che bruni o neri), sia che fosse la subdola risultanza dell'opera di una ristrettissima oligarchia interessata ad affermare il suo dominio attraverso accattivanti suggestioni di benessere, di felicità (senza più alcun costo di sacrifici, di fatica, di disciplina, di lavoro, di dedizione).

Rispetto a questo *caos* non risultano affatto obsoleti i valori di cui Del Noce in sostanza ripropone il riscatto da una *damnatio memoriae* orchestrata da troppi *apprentis sorciers*. E non solo quelli protagonisti delle deliranti avanguardie estetizzanti, auto-contemplative, sognate da Breton, Bataille¹²³⁶, né solo dei deliri di onnipotenza del *Grande mago imperialista* (della Arendt), o di un '*maestro occulto*' come Kojève, o di un'Idra animata da un'ossessiva nietzschiana *Wille zür macht*, o comunque di qualsiasi altra ritornante (anche dopo la fine del *Dodicennio nero*) tentazione di dominio delle coscienze.

Tentazione a che appare irresistibile, prima, poi e adesso, sotto varie e sempre diverse forme: ora psicoanalitiche (marx-freudiane, reicheriane-marcusiane), ora sociologiche (strutturaliste, individualiste edoniste, pansessualiste, consumiste-economiciste). Tutte in una misura o nell'altra espressioni di un'irresistibile attrazione esercitata attraverso *media* sempre più pervasivi, da impersonali *robot* a servizio di abili burattinai, capaci di suscitare il miraggio di una prossima-lontanissima 'società opulenta' per tutti.

V. In conclusione, pur senza nascondere né la verosimiglianza della suddetta nostra ipotesi di una qualche deriva argomentativa (prevalentemente limitata ai momenti di coinvolgimento polemico), e neanche – di conseguenza – senza sottovalutare in lui, a tratti, l'eclissi di una valutazione globale del fenomeno rivoluzionario, non si può far a meno di riconoscere la grandezza del quadro storico-ideologico che Del Noce evoca dello scontro epocale fra due mondi in insanabile antagonismo.

Si è visto come la sua denuncia delle componenti gnostiche dello scontro ideologico che caratterizza la modernità in qualche misura contamina anche lui, ogni volta che inclina a configurare troppo recisamente l'irriducibile diversità del mondo della tradi-

¹²³⁶ George BATAILLE, *L'Apprenti Sorcier [du Cercle communiste démocratique à Acéphale]*. *Textes, lettres et documents (1932-39), rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*. Paris, La Différence, 1999.

zione dal mondo moderno, qui identificato con il 'contro-mondo' della radicale negazione del passato. Ma va ripetuto ancora una volta che la sua enfasi polemica non è mai del tutto immotivata, e resta una parte marginale e non tutta la sua riflessione, tutt'altro che unilaterale.

Chi potrebbe infatti negare la consistenza della sua analisi sulle implicazioni etico-politiche e psicologico-culturali del propagandato avvento di un '*mondo nuovo*', ossia dell'immagine (semplice, elementare, superficiale e perciò tanto più fortemente seducente) di una promessa universale felicità (del piacere e del consumo, pulsioni rappresentate surrettiziamente come ormai libere per tutti dai ceppi oppressivi delle pessimistiche concezioni vetero e neo-testamentarie della vita intesa come espiazione di una colpa originaria)?

Alle denunce di Galbraith (e poi di Rodano) del gioco degli inganni dietro lo schermo della '*società opulenta*', da parte sua Del Noce indicava in questa immagine deformante la cruda realtà di uno scontro epocale, sul sottofondo di una 'gnostica' (cioè eterna irreconciliabile e insolubile) lotta fra Bene e Male. Qui il Bene promesso (appunto la felicità del piacere e del consumo) in realtà riguarda ben pochi a confronto con l'universalità degli esseri umani. Uno specchio accecante la vista di una realtà che è una perpetrata riduzione dell'umanità a massa consumistica, distratta dal prospettato benessere materiale (peraltro solo a stento e solo da qualche strato raggiunto) di fatto dominata da nuove oligarchie.

Proprio queste ultime, arroccate nei riservati circuiti del denaro e del potere, si rivelano non meno chiuse ed impenetrabili delle antiche caste. Altrettanto inclini, forse davvero, di quelle allo sfruttamento, senza peraltro il corrispettivo di alcuna funzione che quegli antichi ceti dirigenti (bene o male, spontaneamente o meno) dovevano pur aver svolto nel senso della difesa o dell'aggregazione (sociale, politica ed etico-normativa) di un ordine sociale complessivo, sino all'epoca contemporanea ancora palesemente attivo, vivibile e fruibile pur nell'intima imperfezione e precarietà di ogni creazione umana.

Oggi invece l'economia sembra risolvere ogni difficoltà politica nell'illusione della neutralizzazione del confronto e del conflitto politico fra diverse concezioni sociali e politiche. Sulla base ideologica di questa illusione di uno sviluppo economico (creduto o fatto credere come sempre possibile e senza costi politici e culturali) si continua ad avanzare sulla via che ci ha portato a quella '*società opulenta*' di cui Del Noce con tanta lucidità ha descritto sia la natura

ed i caratteri, sia gli effetti letali, distruttivi su qualsiasi tipologia di 'società politica'¹²³⁷.

Dietro il mondo di immagini accattivanti diffuso dai *media*, dietro i frettolosi e superficiali accostamenti cui si è preteso di ridurre la *modernità*, Del Noce – in nome di una vera modernità – ci svela (in questo non diversamente da Rodano) la contraffazione di un micidiale ritmo rapsodico imposto all'esistenza individuale e collettiva. Ritmo scandito sul tema di una fuorviante, 'diabolica', identificazione fra un indefinito, illimitato avanzamento scientifico-tecnologico, ed una pretesa, crescente e totale razionalizzazione della conoscenza, della socialità, della moralità (quali processi surrettiziamente configurati come strettamente contestuali ad un illimitato edonismo consumistico su scala ormai planetaria).

In questi processi di contraffazione della modernità (contraffazione elusiva dell'impegno a salvaguardare la continuità nel progresso di una tradizione etica, sociale e politica), Del Noce scorgeva con grande chiarezza (con la lucidità dei veggenti antichi, come lui 'ciechi' nei confronti di altri aspetti contingenti ed effimeri dell'esistenza) la disumanizzazione della vita, in un processo di inarrestata materializzazione, di spoliticizzazione e demoralizzazione (preliminari di qualsiasi avvento di una nuova e sin qui insospettata forma di totalitarismo).

Del Noce annuncia questa nuova configurazione del riduzionismo totalitario, non meno temibile, ed anzi alla fine ora più subdola di quelle dittatoriali novecentesche. Maggiormente pericolosa, proprio per l'apparente non uso della violenza, per la capziosità con cui l'umanità viene convinta ad abbandonare ogni criterio etico ed ogni idea di ordine. Criteri e idee che innegabilmente erano saldamente incardinati sul sacrificio, sulla fatica, sul lavoro, ma che corrispondevano agli unici itinerari esperibili per conseguire la sola dimensione possibile, realistica, di una libertà umanamente e politicamente possibile. È questa *libertas minor* che malgrado tutto permette di conseguire una sostanziale partecipazione spirituale ad un

¹²³⁷ Effetti che Del Noce, pur senza distinguere appunto esattamente i diversi contorni, era ben consapevole che avrebbero coinvolto (dopo aver neutralizzato ogni difesa giuridica da parte della società politica statuale) la distruzione di quelle stesse tipologie di 'società civile' e di 'società religiosa' che sia Locke, sia Burke, sia Bonald e Constant, fino a Tocqueville avevano – ognuno nella propria originalità speculativa (e con più sostanziali referenti istituzionali di quelli di Del Noce) – individuato fra il XVII-XIX secolo.

superiore ordine di valori, una sempre possibile, incipiente risalita dalla *lapsa natura* ad una 'più alta e più vera natura'.

Nell'individuazione di questi termini concreti della libertà, del Noce diceva autorevolmente una parola definitiva, sottolineandone la radicale estraneità rispetto a quella *libertas maior* evocata da quanti considerano realmente possibile un nuovo mondo fatto di appagamento di ogni visione onirica, di ogni fantasia ed immediatezza istintiva. A queste immagini da *Paese di Bengodi* – come ad altre metafore sapientemente descritte nel moralismo borghese di metà-Ottocento – lui validamente opponeva la consapevolezza di questo gioco dell'inganno arrivato a coinvolgere le intere sorti dell'umanità.

Ormai oggi nessuno dei trentenni (che vengono chiamati 'ragazzi', in cerca di un qualche *status* e di un qualche ruolo in una '*società apparentemente ludica*') potrebbe più essere salvato dal 'traviamento', dal 'divertimento' di tanti e troppi *Lucignolo* o *Mangiafuoco* in vesti moderne (in sembianze informatico-tecnologiche e trans-continentali che si presentano con la pretesa di evidente, oggettiva accettazione planetaria).

Non c'è più molto spazio per la fantasia di interventi di '*padri amorevoli*' (modesti, umili ma onesti artigiani come Geppetto) o di '*fate benefiche*' di cui ancora qualcuno si sognava e sperava l'intervento nell'Ottocento 'borghese' e che allora ci avrebbero salvati *in extremis* dal mortale inghiottimento nel mostro marino (la *Balena-Leviathan* di Hobbes o la *Balena bianca* di Melville). In una tragico riemergere della continuità degli archetipi, il simbolo della morte che un tempo era stato il biblico *Leviathan*, ripreso della prefigurazione hobbesiana del totalitarismo, anche Del Noce magistralmente denuncia un nuovo '*monstrum*' celato in agguato alla foce del gran fiume del miraggio di '*società opulenta*'¹²³⁸.

In questi termini, il dramma esistenziale e storico descritto da Del Noce ha una sua valenza di monito, di richiamo all'estrema,

¹²³⁸ "Tutto si è detto con la semplice formula secondo cui ciò che caratterizza la società opulenta è l'assolutizzazione totalitaria del momento economico, coincidente di conseguenza con la maggiore Ideallösigkeit – nel senso etimologico di questo termine 'scioglimento dagli ideali', a cui corrisponde la 'liberazione (o chiamata tale) del corpo', in realtà la maggiore riduzione alla pura corporeità che la storia abbia mai conosciuto. E si intende, in dipendenza da ciò, la tendenzialmente completa dissoluzione dei valori in quanto assunti a norma di giudizio dell'esistente, nonché degli istituti a cui era affidata la loro trasmissione (famiglia, scuola, Chiesa), così che [...] l'unica regola che possa perdurare nella 'società del benessere' è quella dell'efficienza" (DEL NOCE, *La nuova idea di rivoluzione*, cit., p. 318).

irrinunciabile ed improcrastinabile mobilitazione delle coscienze. Un'esortazione rispetto alla quale i problemi istituzionali possono risultare, se non secondari, indubbiamente contraffattibili e contrafatti. Da qui la piena legittimità dell'impegno di quel grande *Samson agonistes* che è stato e rimane Del Noce, lucido maestro dell'*extremus necessitatis casus* della sopravvivenza dell'umanità civile.

E non a caso in singolare sintonia con altri profeti del nostro tempo (Capograssi, Voegelin, Gadamer, Betti, Cotta e tanti altri, troppi per ricordarli tutti). Personalità che quantunque da diversi contesti storici o da altre culture ammoniscono sull'incombente naufragio di ogni nichilismo etico, destinato fatalmente ad infrangersi sugli scogli di un imponderato radicalismo innovativo, che alla fine non giova a nessuno e colpisce tutti.

E qui il discorso si amplia nel senso della affinità fra il concetto *classico-cristiano di tradizione* con quelli di altre culture, con talune delle quali Del Noce non vedeva incompatibilità, ma anzi un rapporto di derivazione (dal mondo ellenico-romano a quello ebraico-cristiano) e di reciproco riconoscimento. Vengono in mente non solo i poc'anzi ricordati, ma anche Hans Jonas, Horkheimer, ma anche Simone Weil, Hannah Arendt, René Guénon, Charles Péguy. E, in quella che resta una vera anticipazione di altre sue ricerche, Del Noce si riferiva in particolare ad un altro grande interprete del disorientamento dell'epoca contemporanea, Leo Strauss, che mostrava la via da ripercorrere contro il "*nichilismo etico*" moderno¹²³⁹, verso cioè una reintegrazione delle matrici della nostra cultura, da lui significativamente individuate (al termine della seconda Guerra mondiale) nel momento platonico della filosofia greca, appunto in quell'idea di una superiore natura verso cui far riconvergere la nostra ricerca esistenziale.

¹²³⁹ "Uso questo termine nel senso dello Strauss, Diritto naturale e storia, trad. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, sostituendo mentalmente 'diritto naturale' con 'etica'" (ID., *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), cit., p. 41n).

Indice dei nomi

- Adamo 120, 134 e n.
Adenauer, Conrad 40n.
Adorno *vedi*: Wiesengrund Adorno
Adorno, Theodor Ludwig *vedi*: Wiesengrund-Adorno
Agostino (da Ippona) 305n.
Alessandro II (papa, già: Anselmo da Baggio) 237.
Alfieri, Vittorio Enzo 137.
Alt Fritz *vedi*: Federico II di Prussia
Ambrosino, Georges 24-25n, 42n.
Anacharsis 353.
Anselmo d'Aosta 237n.
Anselmo da Baggio (poi: papa Alessandro II) 237n.
Anselmo da Lucca 237n.
Apollinaire, Guillaume 14.
Aragon, Louis 16, 24n, 25 e n, 26, 27n, 39n, 44n.
Arendt, Hannah 3n, 4n, 10, 46n, 48 e n, 54n, 55 e n, 56, 57 e n, 357, 359, 375, 379.
Argento, Dario 20n.
Aristotele 55n, 158n, 276n, 362n.
Armellini, Paolo 3n, 263n, 281n, 340n.
Arnaud, Eraldo 48n.
Aroldo (re degli Anglo-Sassoni) 237 e n.
Aron, Raymond 25n, 38n, 40n, 47n 69-71n.
Aron, Robert 16n.
Arp, Hans 13 e n.
Arslan Veronese, Antonia 95-97n.
Artaud, Antonin Marie-Joseph 20-22 e n, 23, 25.
Artiola, Umberto 21n.
Arturo Ui 2 e n.
Atatürk, Mustafa Kemal 85, 90.
Atropo 18n.
Augier, Marc 32n.
Aymé, Marcel 32.
Baader, Benedict Franz Xaver von 291-292 e n, 296, 301 e n.
Bacone (Bacon Francis) 106, 191n
Baglietto, Claudio 136.
Baissette, Gaston 26.
Balbo, Cesare 103, 110.
Balbo, Enrico (conte di Venadio) 103.
Balbo, Felice 54, 56, 95 e n, 96, 100, 103-105 e n, 106, 107-108n, 110, 111-119 e n, 120, 121 e n, 122, 123-126 e n, 127-128, 131-132n, 134n, 151 e n, 152, 290, 367, 371.
Ball, Hugo 1 e n.
Ballanche, Pierre Simon 296n, 347, 351.
Barbarossa (Federico I Hohenstaufen, *meglio noto come*: Federico Barbarossa) 202.
Barruel, Augustin 300.
Barth, Karl 302n.
Bartoli, Francesco 21n.
Bataille, Georges 23-24n, 25 e n, 26n, 27, 28n, 29 e n, 30, 35-36 e n, 38, 39n, 40-43 e n, 46-47n, 57n, 365, 371 e n, 375 e n.
Bautain, M. L. 296.
Bayle, Pierre 192n, 202, 297n.
Bebel, Isaac 162n.

- Belinskij, Vissarion Grigorevič 273n
 Benda, Julien 65n, 243-244n.
 Benjamin, Walter 2, 25n, 26, 45, 49, 167n, 188n, 275n.
 Benn, Gottfried 7n.
 Bentinck, William (*lord*) 346n.
 Berdiaef, Nikolaj Aleksandrovič (Berdjaev) 65n, 106.
 Bergery, Gaston 28, 45.
 Berlinguer, Enrico 130.
 Bernie, Jean 371.
 Bernstein, Eduard 162n, 358-359.
 Bertelé, René 26n, 27 e n.
 Betti, Emilio 10, 379.
 Bismarck, Otto Eduard Leopold (von Bismarck-Schönhausen) 254n.
 Blanchot, Maurice 28n.
 Blin, Roger 42n.
 Block, Ernst 275n.
 Blondel, Maurice 302n, 395.
 Bloy, Léon 296.
 Blum, Léon 28n.
 Bobbio, Norberto 104n, 11n, 208, 223n, 338n, 340n.
 Böhme, Jacob 301.
 Bonald, Gabriel Louis Ambroise de 126n, 215 e n, 223n, 291-299 e n, 337-339 e n, 347 e n, 350 e n, 357-358, 377n.
 Bonaventura (Bonaventura da Bagnoregio, santo) 113n.
 Bordiga, Amedeo 51.
 Bottai, Giuseppe 128n.
 Boulainvilliers, Anne Gabriel Henri Bernard (marchese di) 191n.
 Boutang, Pierre 40n.
 Brecht, Bertold 2, 16, 20n.
 Bredow, Ferdinand von 9n.
 Brenner, Hildegard 24n
 Breton, André 13, 14-18 e n, 19n, 22, 24n, 38-39n, 42-44 e n, 47n, 49 e n, 50n, 171n, 204 e n, 309, 310n, 370-371, 374 e n, 375 e n, 379.
 Brueghel, Pieter il Vecchio 149.
 Bruno, Giordano 191n, 268n.
 Bryson, John 69n.
 Buber, Martin 187n.
 Buñuel, Luis 19 e n.
 Burckhardt, Jakob 55n.
 Burke, Edmund 277 e n, 280, 289n, 296 e n, 298 e n, 300-301 e n, 337, 339n, 377n.
 Čaadaev, Pëtr Jakovlevič 273n.
 Caillois Roger 24n, 25-26 e n, 27, 29, 31n, 32-35 e n, 36, 37 e n, 38, 39n, 40, 42, 47n, 371n.
 Calamandrei, Piero 97n.
 Calogero, Guido 133n.
 Campi, Alessandro 64n.
 Camus, Albert 44n
 Cannadine, David 233n.
 Capitini, Aldo 133n, 136.
 Capograssi. Giuseppe 51n, 250 e n, 250-251, 252 e n, 256-257 e n, 358, 361n, 379.
 Cariddi 353.
 Carlo I Stuart 238 en.
 Carlo Magno 4n, 5 e n, 7n, 80.
 Carocci, Alberto 96.
 Cartesio 251, 269-270 e n, 277n, 285, 285 e n, 315.
 Casadei, Bernardino 65n, 244n.
 Cassirer, Ernst 260, 280, 306 e n.
 Castoldi, Alberto 43n.
 Castrucci, Emanuele 65n.
 Caterina di Russia 52n, 340n, 346.
 Cauter, David 43n.
 Cavalieri, Duccio 164n.
 Cavour, Camillo (Paolo Filippo Giulio Benso, conte di Cavour, Cellarengo e Isolabella) 217.
 Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič 274n.
 Cesare (Caio Giulio) 116.
 Chabod, Federico 227n.
 Chamberlain, Houston Stewart 37n, 57.
 Châteaubriand (Van Bredenbeck), Alphonse de 31, 34, 281, 300
 Churchill, Winston 62.
 Ciano, Costanzo 37-38 e n.
 Cicerone (Marco Tullio) 362n, 369.
 Cinciani, Maria Luisa 131n.
 Clair, Jean 11, 19 e n, 20n, 21 e n, 23n, 25n.

- Cloto 18n.
 Cocteau, Jean 20n, 32n.
 Codignola, Tristano 97n.
 Cohen, Hermann 187, 358.
 Colli, Giorgio 104n.
 Comandini, Federico 51n, 132-133n.
 Comte, Auguste 292-293, 294 e n, 296, 299 e n.
 Condorcet, Nicolas (Nicolas Marie Jean Antoine de Caritat, marchese di) 271 e n.
 Constant, Henri Benjamin (Constant de Rebeque) 270n, 295, 347, 377n.
 Corbin, Henry 47n.
 Cosi, Giovanni 186-188n.
 Cotta, Sergio 51 e n, 311-412 e n, 379.
 Crevel, René 42, 44 e n.
 Croce, Benedetto 65n, 79, 95n, 96 e n, 99, 102, 103n, 109-110, 120, 121-122 e n, 132n, 133, 135, 137, 138-140 e n, 143, 150, 151 e n, 179 e n, 185, 207, 208n, 226, 227 e n, 263, 302n, 329, 357, 359.
 Cronenberg, David 20n.
 Cronkite, Walter 69n.
 Cuoco, Vincenzo 348 e n, 349n, 351.
 Curci, Carlo Maria 159n.
 Curcio, Carlo 206n, 218 e n, 219n, 305 e n, 339n.
 D'Addio, Mario 1, 215n, 243n, 250 e n, 293-294n, 332 e n, 363n.
 D'Alembert, Jean Baptiste Le Rond (detto: D'Alembert) 5, 340n.
 D'Amico, Fedele 107n.
 D'Amore, Benedetto 311.
 D'Annunzio, Gabriele 144-145, 361.
 D'Holbach, 268.
 Daladier, Édouard 28n.
 Dalì, Salvator 16n, 19.
 Damocle 196n.
 Danoën, Émile 26.
 Dante 97n, 145, 229.
 Danton, Georges Jacques 271.
 Darwin, Charles 57, 254.
 Daumal, René 26.
 De Beauvoir, Simone 43n.
 De Gasperi, Alcide 77, 79-80, 208 e n.
 De Gaulle, Charles 40n.
 De Gobineau, Joseph Arthur 254n
 De Luca, Giuseppe 131n.
 De Rougemont, Denis 25n, 28n.
 De Sanctis, Francesco 97n, 101, 132n, 137.
 Déat, Marcel 32n.
 Del Noce, Augusto 3 e n, 4n, 6n, 10, 48, 50-52 e n, 54-57, 65, 67 e n, 68, 71 e n, 73-75 e n, 76, 77-79 e n, 81, 82 e n, 91, 95, 96n, 98-102 e n, 103, 104-107 e n, 110-111 e n, 116, 117-118 e n, 119, 120 e n, 124, 127-129 e n, 131-137 e n, 141-142 e n, 143, 150, 155, 157, 158-159 e n, 167, 168-180 e n, 199 e n, 201-212 e n, 215, 216-221 e n, 223-229 e n, 233-234, 235 e n, 239-241 e n, 242, 243-246 e n, 248, 251-252 e n, 253, 256-257 e n, 259-261, 264-265 e n, 267, 268-271 e n, 273, 276-279 e n, 281-283 e n, 284, 285 e n, 288-289 e n, 290-292, 293 e n, 295-297 e n, 298n, 299-302 e n, 305-312 e n, 315 e n, 325-327 e n, 328-344 e n, 347, 349, 350-352 e n, 354, 355n, 357 e n, 364, 365-373 e n, 375-378 e n, 379-380, 381-382 e n.
 Derrida, Jacques 21n.
 Dessì, Giovanni 293n.
 Dewey, John 73, 174-175.
 Di Giuro, Vittorio 372n.
 Diderot, Denis 339-340n.
 Dilthey, Wilhelm 58, 108, 122, 185, 275, 289, 302n, 357.
 Dio 194, 195 e n.
 Diomede 145.
 Dioniso 39n.
 Disraeli, Benjamin 379.
 Dix, Otto 13n.
 Dominguez, Oscar 16n.
 Donoso Cortés, Juan Francesco Maria (de la Salud, marchese di Valdegamas) 301.
 Doriot, Jacques 32n.
 Drieu La Rochelle, Pierre 32.
 Duca di Blangis 20n
 Dulac Germaine 20n.
 Dumézil, Georges 25n.

- Durckheim, Émile 36, 38n.
Duthuit, Georges 24n.
- Edoardo 'Il Confessore' 237n.
Ehrenburg, Ilja Grigorevic 17 e n, 44 e n.
Einaudi, Giulio 103n, 208 e n, 275.
Einstein, Carl 19 en, 45.
Élouard, Paul 16n, 42n, 43, 44 en.
Engels, Friedrich 109, 120, 122 e n, 179 e n, 201n, 358.
Enrico VIII (Tudor) 236.
Ermes 278n.
Ernst, Max 13, 16n.
Euringen, Richard 23 e n.
Europa 353.
Evola, Julius 7n.
- Faggin, Giuseppe 169n.
Federico II di Prussia 5, 340n, 346.
Fedone 187n.
Feltrinelli, Giangiacomo 70n.
Ferdinando IV (Borbone) 346.
Ferrara, Abel 20n.
Fessard, Gaston 3-4n.
Feuerbach, Ludwig 301n.
Fichte, Johann Gottlieb 270n.
Filone alessandrino 278n.
Filoni, M. 192n.
Filoteo di Pskov 77n.
Foa, Vittorio 133n.
Forti, Simona 3n.
Foucher, Louis 294.
Fourrier, Marcel 16n.
France, Anatole (Jacques François-Anatole Thibault) 14.
Franco, Francisco 37n.
Frassati, Piergiorgio 243n.
Freud, Sigmund 14, 126, 172, 175, 197, 201-202, 309-310, 370 e n, 372n, 378-379.
Friedlander, Ira 69n.
Fritsch von (generale) 9n.
- Gadamer, Hans Georg 10, 48, 55, 76, 234-235, 262, 271, 275-276 e n, 277 e n, 278-291 e n, 357, 379.
Galbraith, John Kenneth 134, 138, 142, 376.
- Galletti, Marina 25n, 40n, 42 e n, 43n, 365-, 371n, 375n.
Galli, Carlo 146n.
Garosci, Aldo 95n.
Gautier, Émile Théodore Léon 30-31 e n.
Geninazzi, Luigi 186-187n, 193 e n, 196 e n.
Gentile, Giovanni 95n, 96 e n, 98-99, 102, 132n, 137, 226, 227-228 e n, 229, 251, 262, 303, 349-350n, 357.
Gentz, Friedrich von 300.
Geppetto, 378.
Gesù Cristo 20, 23, 194, 353.
Giacomo I (Stuart) 238n.
Giano 354.
Gibellini, Rosino 169n, 198n.
Gide, André 16n, 17.
Ginzburg, Carlo 25-26n.
Ginzburg, Natalia 103n.
Gioberti, Vincenzo 96-96, 97n, 98, 100-102, 159n, 216, 219n, 223-225, 227, 229, 235n, 350, 351n.
Giolitti, Giovanni 217.
Giono, Jean 26, 32n.
Giovanni XXIII 131.
Giulioti, Domenico 116 e n.
Giuseppe II (Asburgo) 348.
Gnoli, Antonio 141n.
Gobetti, Piero 96, 98-99 e n, 100, 102, 116-117 e n, 132n.
Goebbels, Joseph 8, 23.
Goering, Hermann 38n.
Gorbacev, Michail Sergeevič 212.
Gracq, Julien 20n.
Gramsci, Antonio 98 e n, 99-100, 132n, 135 e n, 137, 147, 199n, 212, 359.
Granovskij, Timofej Nikolaevič 273n.
Grant, Madison 254n.
Gross, Georges 13n.
Guastalla, Germaine 45.
Guastalla, René Manlis 24n, 35, 45.
Guénon, René 28n, 30, 379.
Guesde, Jules Bazile (*detto*: Guesde) 162n.
Guglielmo 'il Conquistatore' 236, 237 e n.
Guglielmo d'Orange 301.

- Guglielmo II (Hohenzollern) 363.
 Guitry, Sacha 32n.
 Gumnior, Helmut 169 e n, 188 e n, 189n, 190-192, 193 e n, 196 e n.
 Gusdorf, Georges 276n.
- Haas Heye, Libertas 9 e n.
 Habermas, Jürgen 38.
 Haller, Ludwig Karl von 75.
 Hammer, Armand 69 e n.
 Hannover (dinastia degli) 301 e n.
 Haushofer, Karl 7.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3n, 17n, 41, 46, 47n, 54, 56, 58, 109, 120, 137, 143, 145, 150, 152, 164, 172, 192n, 201, 204, 217n, 220, 225-227, 251, 292-293, 301-302 e n, 312, 329 e n, 331, 337, 338n, 346.
 Heidegger, Martin 185, 262, 280n, 291, 301 e n, 341.
 Heimonet, Jean Michel 38-41 e n.
 Heine, Maurice 16n, 42n.
 Hélietius, Claude Adrien 268.
 Henry, Maurice 16n.
 Hersche, Otmar 183n.
 Herzen, Aleksandr Ivanovič 273n.
 Himmler, Heinrich 4-5n.
 Hindenburg, Paul Ludwig Hans Anton (von Beneckendorff und von Hindenburg) 9n.
 Hitchcock, Alfred 20n.
 Hitler, Adolf 2, 7, 29 e n, 31-32n, 33, 37n, 39, 46n, 69 e n, 128, 141, 184n, 254n, 379.
 Hobbes, Thomas 249, 252, 256-257 e n, 352, 378.
 Hobsbawm, Eric J. 5, 55, 233-236 e n, 237, 238-242 e n, 245-248 e n, 250 e n, 253-255 e n, 271, 275, 287, 303 e n, 339, 352n.
 Hofmannsthal, Hugo von 6.
 Hollier, Denis 24-25n, 30 e n, 31-33n, 47n.
 Hopkins, Will 69n.
 Horkheimer, Max 146 e n, 164, 167 e n, 169-172 e n, 173, 177-178, 179-186 e n, 187, 188-190 e n, 191, 192-198 e n, 199n, 357, 367, 379.
 Huelsenbeck, Richard 13 e n.
- Huener, Jonathan 23n
 Hugnet, Georges 16n.
 Husserl, Edmund (Gustav Albrecht) 38n, 185.
 Hyppolite, Jean 3n.
- Invitto, Giovanni 104n.
 Iside, 351.
 Istriati, Panaït 26.
 Itkine, Sylvain 16n.
 Ivan 'il Terribile' 77.
 Ivo di Chartres 237n.
- Jacobi, Friedrich Heinrich 301.
 Jaspers, Karl 46, 65n.
 Jean, Marcel 16n.
 Jonas, Hans 318 e n, 331 e n, 351, 379.
 Josè I (Giuseppe I Emanuele di Braganza, re del Portogallo e dell'Algarve) 160n.
 Jünger, Ernst 8, 341.
- Kaan, Pierre 42n.
 Kahlo, Frida (Magdalena Carmen Frida Kahlo y Calderón) 18.
 Kant, Immanuel 78, 172, 193, 244, 305n, 340n, 362.
 Kautsky, Karl Johann 162n, 176n.
 Kelsen, Hans 251.
 Kerenskij, Aleksandr Fëdorovič 2
 Klein, Wolfgang 43n.
 Klossowski, Pierre 24-25n, 42n, 371.
 Knox, Robert 254n.
 Kojevë, Alexandre (*già*: Aleksandr Vladimirovič Koževnikov) 3n, 24-25n, 41, 45-46 e n, 47n, 48, 53-54, 56, 70n, 141 e n, 152, 160, 164, 192n, 328-329, 337, 359-360, 367, 375.
 Koyré, Alexandre (*già*: Aleksandr Vladimirovič Kojre) 3n, 46, 359.
- La Malfa, Ugo 133n.
 Laberthonnière, Lucien 302n.
 Labriola, Antonio 359.
 Lacan, Jacques 47n.
 Lachesi 18n.
 Lagardelle, Hubert 363.
 Lamennais, Hugues-Félicité Robert (de Lamennais) 281, 296.

- Lamettrie, Julien (Offray de La Mettrie) 79, 271.
- Lanfranco di Canterbury *vedi*: Lanfranco di Pavia.
- Lanfranco di Pavia (o di Canterbury) 237 e n.
- Lange, Friedrich Albert 358.
- Lapie, Pierre Olivier 16n.
- Laval, Pierre 43.
- Lefebvre, Georges 273.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 294, 302n.
- Leiris, Michel 24-26n, 27, 35-36, 38, 47n.
- Lenin (*pseud. di*: Ul'janov, Vladimir Il'ič) 5 e n, 8n, 52, 69 e n, 77, 78n, 99-100, 102, 154, 161 e n, 162n, 163, 168, 176n, 203, 207, 271, 272-274 e n, 275, 370.
- Leone XIII (papa) 203, 291-293, 295, 310.
- Leone, Barbara 167n.
- Leone, Enrico 357, 363.
- Lequier, Jules 276-277 e n, 281 e n.
- Lerner, David 84-86 e n, 89-90, 329.
- Lessing, Gotthold Ephraim 187n.
- Levi, Carlo 95n.
- Lévis Mano, Guy 24-25n.
- Lewitzky, Anatole 25n.
- Locke, John 78, 377n.
- Lombardi, Riccardo 133n.
- Loria, Achille 359.
- Löwenthal, Leo 188n.
- Löwith, Karl 188n, 339n.
- Lucignolo 378.
- Lukács, György 48n, 53 e n, 201n, 275-276n, 369.
- Lussu, Emilio 133n.
- Lynch, David 20n.
- Maar, Dora (*pseud. di*: Henriette Theodora Marković) 16n.
- Machiavelli, Niccolò 191n, 261.
- Magritte, René 16n.
- Maia 144.
- Maistre, Joseph de 95, 97n, 191n, 235 e n, 246, 285, 291-295, 297 e n, 298-301 e n, 337, 341 e n, 350.
- Malagrida, Gabriele 160n.
- Malebranche, Nicolas 268.
- Malet, Léo 16n.
- Malagrida, Martin 273n.
- Malraux, André 16n, 27n, 44n, 365n, 370n.
- Man Ray (*pseud. di*: Emmanuel Radnitzky) 16n, 20n.
- Mangasarian, Mangasar Mugurdith 310n, 357n.
- Mangiafuoco (o Mangiafoco) 378.
- Mann, Heinrich 17.
- Mann, Thomas 7n, 26, 65n.
- Manzoni, Alessandro 339n.
- Marat, Jean Paul 271
- Marcuse, Herbert 56-57, 79, 126, 167 e n, 169, 172 e n, 177-178 e n, 186 e n, 200n, 101, 207, 372 e n, 378-379.
- Maria Teresa d'Austria (Asburgo) 348.
- Marinetti, Filippo Tommaso 11 e n, 12n.
- Maritain, Jacques 65n, 95n, 97n, 106, 211, 292, 296 e n, 327n.
- Martinelli, Alberto 3n.
- Marx, Karl 3n, 17n, 41, 46, 54, 55n, 56, 58, 77, 99-102, 105-107, 108 e n, 109, 117-119 e n, 120, 122 e n, 124, 127, 131n, 137-139, 141, 143, 150, 153, 156 2 n, 157-160, 162, 164, 168-169, 172-176, 179-180n, 181, 183-186 e n, 188-189 e n, 196, 198, 200 e n, 202-205, 207, 212, 217, 220, 221 e n, 227-229, 240, 268n, 277, 292-293, 294n, 296, 299n, 301, 303, 305n, 309, 310 e n, 312, 318-319, 321, 322 e n, 328-329, 333 e n, 337, 338n, 343n, 347, 349, 351, 362, 370, 372 e n, 376 e n, 377-379.
- Mathiez, Albert 273.
- Matilde delle Fiandre 37n.
- Matteucci, Nicola 98n, 223, 227n, 229 e n, 240 e n, 243n, 296n, 306n, 326-327n, 347n.
- Maurras, Charles 303.
- Mauss, Marcel 25n, 36.
- Mayer, Hans 25n, 40.
- Mayoux, Jean 16n.

- Mâzel, Henri 27, 28n.
 Mazzini, Giuseppe 51n, 132n, 350, 344n.
 Melville, Herman 378.
 Mendelssohn, Moses 187n.
 Mercadante, Francesco 3n, 65n, 244n, 250n, 299n.
 Merleau-Ponty, Maurice 47n.
 Merlino, Francesco Saverio 359.
 Mesens, Edouard Léon Théodore 16n.
 Metternick, Klemens Wenzel Nepomuk Lothar von (Metternich-Winneburg-Beilstein) 226
 Meyerhold, Vsevolod Emilerič 21 e n.
 Michelini, Giulio 23n.
 Miglio, Gianfranco 256n, 366n.
 Mila, Massimo 103n.
 Milne, Anne Louise 33n.
 Mirabeau, Gabriel Honoré Riqueti (comte de) [*detto*: Mirabeau l'Aîné] 271.
 Mittner, Ladislao 1, 13n.
 Mohler, Armin 6, 290.
 Moira 18n.
 Molina, Luis de 120n, 134, 157 e n.
 Molotov, Vjačeslav Michajlovič 27n, 29, 36, 43, 49, 52, 61, 69n, 74, 109, 128-129, 201.
 Monnerot, Jules 24n, 38-39 e n.
 Montherland, Henri de 31-32 e n, 34, 35 e n, 36.,
 Monti, Augusto 103n.
 Morand, Paul 32n.
 Moro, Aldo 131n.
 Mosca, Gaetano 38n, 99.
 Mosè 191n.
 Möser, Justus 300.
 Mounier, Emmanuel 106.
 Müller, Adam 300.
 Mussolini, Benito 8, 37n, 130n, 210, 359.
 Mustè, Marcello 142n.

 Napoleone 347.
 Napoleone III 30.
 Napoleoni, Claudio 131n, 160, 164.
 Neri, Guido 14n.
 Neuenzeit, Paul 169n, 180 e n, 182 e n, 198.
 Nevskij, Alexandr (A. Jaroslavič *detto*: Nevskij) 6 e n, 77.
 Nicosia, Francis R. 23n
 Niekisch, Ernst 6-7 e n, 48, 52, 359.
 Niemöller, Martin 48n.
 Nietzsche, Friedrich 1, 27, 40, 57, 175, 197n, 201-202, 291, 299, 301 e n, 359, 363, 379.
 Nikitschenko, Iola 69n.
 Nizan, Paul 26, 27n.
 Nougé, Paul 16n.
 Novalis (pseud. di Georg Friedrich Philipp *Freiherr* von Hardenberg) 300.
 Noventa, Giacomo (*pseud. di*: Giacomo Ca' Zorzi) 95-98 e n, 99-102, 117.
 Numa 191n.

 Ocampo, Victoria 25n.
 Occam, Guglielmo di (William of Ockham) 113n.
 Omodeo, Adolfo 227n.
 Oppenheim, Méret 16n.
 Orfeo 353,
 Osiride 351.
 Ossicini, Adriano 107n, 128.

 Pampaloni, Geno 97n.
 Panunzio, Sergio 357, 359.
 Papini, Giovanni 116.
 Pareto, Vilfredo 38n, 99.
 Pareyson, Luigi 262.
 Parinaud, André 18n.
 Parisot, Henri
 Parri, Ferruccio 98, 133n.
 Partito d'Azione 209-210 e n, 211.
 Pascal, Blaise 293n, 296, 297n, 301n.
 Pastori, Paolo 106n, 215n, 243n, 292-293n, 294n, 347n.
 Paulhan, Jean 25n.
 Pavese, Cesare 103n.
 Pecoraro, Paolo 128.
 Péguy, Charles 308-309 e n, 354 e n, 370n, 379.
 Pelagio (nome ellenizzato del celtico Morgan, ossia marino) 281n, 295n, 302n.
 Pellegrino, Peppino 271n.

- Péret, Benjamin 16n, 42n.
Pétain, Henri-Philippe-Omer 32, 45-46.
Piccardi, Leopoldo 98.
Picon, Gaëtan 44n.
Pietro il Grande (Pietro I Romanov, *detto*: Pietro il Grande) 52n, 77.
Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena (poi: imperatore del S.R.I., Leopoldo II) 348.
Platone 55n, 172 e n, 191n, 268, 295n, 307-308, 353, 365.
Plotino 320, 337-338.
Poliakov, Léon (Lev Poljakov) 47n.
Pollock, Friedrich (*detto, anche*: Fritz) 167n, 186n.
Ponsetto, Antonio (SJ) 188n
Possenti, Vittorio 132, 134n.
Pratesi, Pietro 146n.
Prévost, Pierre 28-30 e n.
Principe, Quirino 183n.
Prometeo 269, 371n.
Proudhon, Pierre Joseph 199n.
- Queneau, Raymond 3n, 46n.
Radek, Karl Berngardovič [pseud. di: Sobelsohn, Karl] 8 e n, 359.
- Rajch, Zinaida (Nikolayevna) 21n.
Ranger, Terence 233n.
Reich, Wilhelm 56-57, 79, 171n, 175, 204 e n, 369, 372-373 e n, 373-374.
Renan, Ernest (Joseph) 281n.
Renéville, André (Rolland de Renéville) 38n.
Renouvier, Charles Bernard 302n.
Rensi, Giuseppe 251, 358.
Reventlow, Ernst Christian Einar Ludwig (Detlev zu Reventlow) 9 e n.
Ribbentrop, Joachim von 27n, 29, 36, 43, 49, 52, 61, 69n, 74, 109, 128-129, 201.
Riesman, David 84, 86-94 e n.
Risset, Jacqueline 40n.
Ritter, J. 291n.
Rivera, Diego (Diego María de la Concepción Juan Nepomuceno Estanislao de la Rivera y Barrientos Acosta y Rodríguez) 18.
- Rizza, Aldo 243n.
Robespierre, Maximilien (François-Marie-Isidore de) 211, 268-269 e n, 339-340 e n, 348
Rodano, Franco 54, 56, 95, 100, 103 en, 107 e n, 108n, 120, 127-128, 130, 131-132 e n, 133, 134 e n, 135, 138 e n, 140-141, 142-164 e n, 283, 292, 327 e n, 330 e n, 332, 367, 376-377.
Röhem, Ernst Julius Günther 8.
Rolland, Romain 16, 26n.
Rollin, Jean (Jean Michel Rollin Roth Le Gentil) 24n, 42n.
Romagnosi, Gian Domenico 143, 191n, 351.
Romains, Jules (pseud. di: Louis Henri Jean Farigoule) 31.
Romolo 191n.
Ronchey, Alberto 69n.
Roosevelt, Franklin Delano 62n
Rosenzweig, Frank 187.
Rosmini (de' Serbati), Antonio 225, 229, 267-268 e n, 269, 271n, 274n, 281, 305, 331-332e n, 339n.
Rosselli, Carlo 95n.
Rosselli, Nello 95n.
Rossi, Ernesto 133n.
Roth, Joseph 26.
Rousseau Jean Jacques 182, 191n, 220, 221 e n, 248n, 268, 269 e n, 281, 295 e n, 340n, 348.
Roy, Claude 26.
Ruffini, Franco 21n.
Rusconi, Gian Enrico 186n.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de Sade (signore di Saumane, di La Coste e di Mazan, marchese e conte de) 20n, 56, 57 e n, 79, 370 e n.
Sadoul, Georges 24-26 e n.
Saint Martin, Louis Claude de 301.
Saint Simon, Claude Henri (de Rouvroy conte di Saint-Simon) 293.
Salomon, Ernst von 7n.
Salvatore, Gabriele 20n.
Samek Lodovici, Emanuele 345n.
Saragat, Giuseppe 77.
Sartre, Jean Paul (Charles-Aymard) 3n, 27n, 43-44n, 144.

- Satana 116.
 Savinio, Alberto 13.
 Scharnhorst, Gerhard Johann David von 5.
 Scheler, Max 301.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 302n.
 Schiera, Pierangelo 256n, 366n.
 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von 300.
 Schleicher, Kurt von 9n.
 Schmitt, Carl 7n, 48n, 64-65n, 182n, 256 e n, 298, 300, 301, 341, 366n.
 Schopenhauer, Arthur 172, 194n, 291, 301 e n.
 Schulze-Boysen, Heinz Harro Wilhelm Georg 8-9 e n.
 Schuman, Jean-Baptiste Nicolas Robert 79-80.
 Scilla 355.
 Secrétan, Charles 302n.
 Segre, Umberto 137.
 Settembrini, Domenico 261-262n, 325-326n.
 Severino, Emanuele 312 e n.
 Shehadé, Georges 20n.
 Simonetti, Manlio 318n.
 Singer, Maurice 16n.
 Socrate 187, 366.
 Solari, Gioele 96, 103.
 Solmi, Renato 146n.
 Soloviev, Vladimir Sergeevič 46.
 Sorel, Georges 1, 11 e n, 99, 102, 162 e n, 348, 357, 358 e n, 363 e n, 358 e n, 359.
 Soupault, Philippe 26.
 Souris, André 16n.
 Soustelle, Jacques 40n.
 Souvarine, Boris (*pseud. di*: Boris Lifschitz) 42.
 Spaventa, Bertrando 132n, 137, 224.
 Spinelli, Altiero 133n.
 Spinoza, Baruch 256n, 257 e n.
 Spirito, Ugo 300n, 304-306 e n.
 Staël, Anne-Louise Germaine (Necker, baronessa di Staël-Holstein, *nota come*: Madame de Staël) 347.
 Stalin (Josif Vissarionovič, *detto*: Stalin) 5 e n, 8, 43, 49, 52, 62 e n, 69 e n, 71, 77, 78n, 109, 128-129, 164, 204 e n, 246n, 271, 273, 368, 371.
 Stanislavskij, Gientian (*pseud. di*: Konstantin Sergeevič Alekseev) 20n.
 Sternhell, Zeev 41.
 Stirner, Max (*pseud. di* Johann Caspar Schmidt) 1, 18.
 Stojadinovic, Milan 37-38n.
 Strada, Viuttorio 276n.
 Strasser, Gregor 8.
 Strasser, Otto 8.
 Strauss, Leo 379 e n.
 Stuart (dinastia) 301n.
 Sturzo, Luigi 137, 292.
 Suarez, Francesco 120n.
 Sumner Welles, Benjamin (Benjamin Welles) 37n.
 Supervielle, Jules 26.
 Suppone (abate di Mont Saint Michel, XI sec.) 237n.
 Tagore, Rabindranath (Rabīndranāth Thākḥur) 26.
 Talmon, Jacob (Leib) 364 e n.
 Tanguy, (*Raymond Georges*) Yves 16n.
 Tanucci, Bernardo 1.
 Tarantino, Antonio 65n, 299n.
 Teroni, Sandra 43n.
 Terré, François 46n.
 Teudt, Wilhelm 4n.
 Thorez, Maurice 27n.
 Tillich, Paul (Johannes) 169n.
 Tocqueville, Alexis Henri Charles (de Clérel de) 261, 296n, 377n.
 Togliatti, Palmiro 100, 131n, 137, 140.
 Tommaso d'Aquino (santo) 14, 113n, 118n, 134n, 135, 160n, 370.
 Tranquilli, Vittorio 146.
 Trotsky, Lev Davidovič Bronštejn 17, 41, 52 e n, 77, 99n, 100, 102, 201n, 203, 369.
 Tudor (dinastia) 301n.
 Tzara, Tristan (*pseud. di*: Samuel Rosenstock) 13n, 24n, 26, 394.
 Ulisse 144-146.
 Valançay (o Valancay), Robert 16n.

- Valois, Georges 27n.
 Vasale, Claudio 293n, 345n, 361n.
 Vattimo, Gianni 277n, 279n.
 Veneziani, Marcello 326n, 340-341n.
 Vico, Gian Battista 191n, 229, 252,
 257n, 292, 311, 351, 353.
 Vittorini, Elio 65n, 104n.
 Vivarelli, Roberto 11n, 358n.
 Voegelin, Eric (Hermann Wilhelm)
 10, 76, 318, 319 e n, 357, 379.
 Voltaire (*pseud. di*: François-Marie
 Arouet), 5, 268, 340-341n.
 Wahl, Jean 3n, 24-25n.
 Walicki, Andrzej 273n.
 Weil, (Adolphine) Simone 363n, 379.
 Wiechert, Ernst 48n.
 Wiesengrund Adorno, Theodor Lud-
 wig 146 e n, 164, 167 en, 169, 171-
 173, 177-178, 179 e n, 186n, 190n,
 367.
 Zog I (Scanderbeg III, Re degli Alba-
 nesi), Ahmet Lekë Bej 38n.
 Zolla, Elemire 74.

Indice

<i>Presentazione di Paolo Bagnoli</i>	V
<i>Una premessa sulle principali coordinate della presente ricerca.....</i>	IX
I. <i>Flussi e riflussi nel corso dei secoli XVIII-XX fra reciprocamente confliggenti immaginazioni interpretative della realtà. La sequenza dell'invenzione di un passato ancestrale, del razionalismo assoluto e della reazione dell'individualità nazionale</i>	IX
II. <i>Il particolare conflitto fra ideologie 'ordinoviste' si manifesta nel 'cono d'ombra' posto su una medaglia propagandistica diffusa in Germania, rivelatrice di un'originaria componente nazional-bolscevica del nazional-socialismo ..</i>	XIX
III. <i>Fra gli anni 1933-39, in alcune istituzioni culturali parigine si cercano di confutare le ambigue suggestioni che da più parti stabilivano un nesso fra stalinismo e nazional-socialismo, nesso in realtà, in certa misura, confermato con il patto di alleanza russo-tedesco dell'agosto 1939.....</i>	XXIX
IV. <i>Il caso Augusto Del Noce. Squarci di luce nelle zone d'ombra ideologicamente poste nel secondo dopo-guerra sulla metamorfosi del comunismo da imperialista-internazionalista a pacifista, tanto da suicidarsi nel catto-comunismo ..</i>	XXXII
Introduzione. <i>Sullo sfondo di avanguardie artistico-filosofiche il confuso ed ambiguo panorama politico-ideologico fra il primo ed il secondo dopo-guerra</i>	1
I. <i>Fra Guerra e rivoluzioni, l'urgenza di un ordine nuovo produce sia la predominante violenza di contrapposizioni</i>	

<i>inconciliabili che qualche ipotesi di mediazione ideologica fra gli estremi nazionalitari</i>	1
II. <i>Il contributo delle avanguardie artistico-filosofiche novecentesche nella radicale negazione dei valori etico-religiosi tradizionali. Sincretismo di suggestioni rivoluzionarie, esoterico-occultiste, libertine-materialiste, nella 'profezia' di un ordine nuovo dopo il completo abbattimento dell'antico</i>	10
III. <i>La sequenza dei riflessi di una triplice metamorfosi del Diamat sovietico sugli intellettuali di Francia e Italia nel secondo dopo-guerra</i>	52
Parte prima. Fra 'coni d'ombra' della storiografia e dell'ideologia politica del secondo dopo-guerra, l'evanescente immagine di un sole della vittoria definitiva sul Male assoluto.....	59
Capitolo I. <i>Da alleata con la prima Potenza del Male assoluto totalitario, l'URSS si metamorfosa ideologicamente in alleato delle Potenze del Bene assoluto.....</i>	61
Capitolo II. <i>La sociologia testimone di un'ottimistica prospettiva di progresso sociale in termini economico-tecnologici</i>	81
Parte seconda. Nella deriva delle ideologie politiche nell'Italia del secondo dopoguerra, il miraggio cattolico-comunista del possibile 'inveramento' del marxismo nel cristianesimo	93
Capitolo III. <i>Dagli antichi ceti, due itinerari verso la 'terra di mezzo' fra antagonismo duale, tradizionalismo (sia laico che religioso), liberalismo: Giacomo Noventa e Felice Balbo, nella 'rilettura critica' di Augusto Del Noce</i>	95
Capitolo IV. <i>Fra accenni nostalgici ai valori della 'società signorile', la fede in una Rivoluzione marxista intesa al contestuale superamento sia della borghese 'società opulenta' che del cattolico integralismo conservatore. Franco Rodano ed il recupero dell'ideale di una 'natura incolpevole'</i>	127
Capitolo V. <i>La conclusione di Rodano su di un possibile comunismo 'cattolicamente inverato'</i>	141
Parte terza. Un primo aspetto delle reazioni alle fuorvianti incertezze degli 'occulti maestri del Novecento'.	

Il possibile incontro fra il cattolicesimo e la teologia negativa ebraica a fronte di ulteriori erramenti della 'Repubblica delle lettere'	165
Capitolo VI. <i>L'incontro, 'parzialmente partecipativo', di un filosofo cattolico con la teologia negativa. Dal primato neo-testamentario al riconoscimento del nesso fra una teologia cristiana 'extra-ecclesiale' e la tradizione teologica ebraica.....</i>	167
Capitolo VII. <i>Incerta, nel secondo dopo-guerra, fra 'Oriente' ed 'Occidente', la composita congerie della 'Repubblica delle lettere' cerca una 'terza via'</i>	201
Parte quarta. Rivoluzione come univoca negazione radicale del passato in vista di un ordine integralmente nuovo, oppure come complesso fenomeno di continuità storica?	213
Capitolo VIII. <i>La complessa tipologia storica della 'rivoluzione' è irriducibile a 'categoria unica' del Male assoluto</i>	215
Capitolo IX. <i>Il ripensamento della complessità del Risorgimento fra recupero della Tradizione etico-politica italiana e la 'modernizzazione' quale positivistica razionalizzazione necessaria allo Stato unitario come un ordine radicalmente nuovo...</i>	223
Parte quinta. Tre atteggiamenti della cultura contemporanea nei confronti della tradizione: negazione radicale, recupero ermeneutico e reinvenzione formale	231
Capitolo X. <i>Fra recupero e 'invenzione' della tradizione. La ricerca di una continuità politico-istituzionale 'versus' i moderni processi di strumentale aggregazione sociale nel totalitarismo e nel 'welfare' democratico</i>	233
Capitolo XI. <i>Tradizione e libero arbitrio: Libertas maior o libertas minor?</i>	259
Capitolo XII. <i>L'idea di 'libertà assoluta' reperibile nel postulato 'ritorno alla vera natura' dell'uomo scatena il perfezionismo come matrice del radicalismo politico</i>	265
Capitolo XIII. <i>Verso una riconsiderazione dei termini filosofico-politici delle ideologie contemporanee. Il superamento dell'accezione tutta moderna della negatività del pregiudizio identificato con la tradizione</i>	271
Capitolo XIV. <i>La distinzione fra un tradizionalismo affetto da ateismo panteista (conseguenza della radicale cesura</i>	

<i>rivoluzionaria con il passato) e il tradizionalismo come filosofia di una restaurazione religiosa</i>	291
Capitolo XV. Il vero significato della Tradizione.....	303
Parte sesta. Improvvisi ritorni tematici: tradizione nazionale e alternatività dell'idea rivoluzionaria	313
Capitolo XVI. Quasi una ripresa fra XIX-XX secolo della tradizione gnostica di due forze in insanabile conflitto: il capovolgimento dei fronti ideologici fra le opposte prospettive della Rivoluzione come ordine nuovo oppure come recupero dell'antico	315
Parte settima. Welfare planetario o nuovo pauperismo in Occidente?.....	323
Capitolo XVII. Oltre l'economicismo pseudo-edonista risultante dal laicismo negatore della tradizione: il disvelamento dell'ambigua nozione di 'società opulenta' come 'società del benessere' o 'Welfare'	325
Capitolo XVIII. La profezia della negatività di un 'welfare' planetario e la parziale rivalutazione dell'illuminismo nella 'virtù rivoluzionaria'	333
Parte ottava. Welfare planetario o nuovo pauperismo. Su alcune ipotesi storicistico-filosofiche per una riconsiderazione complessiva della continuità tradizionale ..	343
Capitolo XIX. Il pericolo di fraintendere il significato delle 'origini' in un eccesso di individuazione-localizzazione	345
Capitolo XX. Fra la Scilla di una storicizzazione integrale e la Cariddi della fuoruscita dalla storia: l'errore di configurare 'tradizione' e 'rivoluzione' come processi radicalmente antagonisti	353
Per un'ipotesi di conclusione. Il recupero di una 'vera tradizione cristiana' e il conflitto con le 'religioni secolari' del XX secolo. L'onda lunga di una surrealista presunzione di infrangere ogni ordine per rispondere alle attese imperiose di una 'esistenza totale'?	357
Indice dei nomi.....	381

Finito di stampare
presso ABC Tipografia
Calenzano (Firenze)
nel maggio 2021

una *Repubblica dei Consigli* (vera e propria Repubblica sovietica). Ma a soffocarla nel sangue (fra fine aprile-inizio maggio 1919) era stato l'esercito governativo diretto dai socialdemocratici. Residuo della ritualità-simbologia nazionalbolscevica, la medaglia doveva sparire, assieme a tutto ciò che le faceva da sfondo. E quindi anche il 'comunistico' *culto del lavoro*, celebrato iconicamente in quel 1934, con la falce e il martello. Del resto sin dal luglio 1934 (in singolare concomitanza con l'eliminazione di Röhm) Hitler volle istituire un 'servizio del lavoro del Reich' (*Reichsarbeitsdienst*), inquadrato nel partito. Nelle medaglie degli anni successivi al 1934 sparirono così la falce e il martello. E, dal 1936, la stessa scritta il *giorno del lavoro* (*Tag der Arbeit*) venne sostituita dalla meno inquietante dicitura inoffensivamente socialistica del *1 maggio* (*I Mai*).

Paolo Pastori (già Professore ordinario di Storia delle Dottrine politiche, nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino).

Riassuntivamente, le sue principali linee di ricerca sono le seguenti:

- Il tradizionalismo di area cattolica fra reazione contro l'illuminismo francese e la successiva ricerca del nesso fra libertà individuale e ordine etico-politico (J. de Maistre, L. G. A. de Bonald, F. de La Mennais, P. S. Ballanche).
- La Rivoluzione alternativamente come restauratrice o negatrice della tradizione, e - per converso - il conservatorismo tradizionalistico come formale negazione della sostanza della tradizione.
- Il liberalismo conservatore della società cetuale agli inizi del XIX secolo in W. von Humboldt: contestualmente contro l'assolutismo della monarchia prussiana e il dispotismo nazionalistico imperiale napoleonico.
- Momenti salienti del cattolicesimo liberale italiano fra XIX-XX secolo (da Gioacchino Ventura a Luigi Sturzo).
- Il sindacalismo rivoluzionario di Georges Sorel fra il determinismo storico di Karl Marx e il socialismo anarchico-federalista, agricolo-industriale, di Pierre Joseph Proudhon.
- Il costituzionalismo 'anglo-siciliano' contro l'assolutismo borbonico napoletano e il dispotismo francese di Gioacchino Murat (1812-15).
- La rivoluzione siciliana del 1848-49 fra reminiscenze della tradizione parlamentare 'anglo-sicula' (codificata nel 1812) e il suo superamento *in itinere*, formalmente 'radical-democratico'.
- La concezione del fascismo in Carlo Curcio, sin dai suoi inizi da lui inteso come tradizione politica italiana decisamente contraria al nazional-socialismo tedesco.

