

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

\*

AUGUSTO DEL NOCE

RIVOLUZIONE  
RISORGIMENTO  
TRADIZIONE

Scritti su « L'Europa »  
(e altri, anche inediti)

a cura di

F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei



GIUFFRÈ EDITORE

1. L'eclisse dell'idea di autorità è tra i tratti essenziali del mondo contemporaneo: anzi è tra essi il più immediatamente sensibile. Si può quindi dire che la letteratura sull'argomento è costituita non tanto dagli studi specifici che le sono stati dedicati, per la più parte inadeguati, ma dalla riflessione condotta sull'insieme degli aspetti di questo stesso mondo contemporaneo, assunti a oggetti di riflessione. Constatazione che si accompagna con lo spirito a disporsi a leggerli con la mente libera dai presupposti dogmatici della superiorità o dell'irreversibilità del presente, o della sua considerazione come punto di partenza di un processo di liberazione che avverrà nel futuro.

È inutile fermarci sulle varie metafore con cui l'autorità può esprimersi (che si compendiano poi in una sola: « scomparsa dell'idea del Padre ») o sulla descrizione dei metodi in cui si manifesta (crisi della famiglia, della scuola, della Chiesa). Per intendere la profondità del rovesciamento e misurarne l'ampiezza, basterà riflettere sull'opposizione tra l'etimo di « autorità » e il significato che il termine ha oggi generalmente assunto. Il vocabolo *auctoritas* deriva infatti da *augere*, far crescere; per comune origine etimologica è connesso con i termini *Augustus* (colui che accresce), *auxilium* (aiuto che viene dato da una potenza superiore), *augurium* (termine anch'esso d'origine religiosa: voto per una cooperazione divina all'accrescimento). Una considerazione portata su altre lingue porterebbe a constatare una struttura ideale comune. Così il tedesco *auch* (anche), è

(\*) Inedito, parzialmente pubblicato *sub voce* « Autorità », in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1975, vol. I, pagg. 416-26.

l'imperativo del gotico *aukan* (accrescere). Nell'etimologia di autorità è dunque inclusa l'idea che nell'uomo si realizza 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. Oggi, invece, per la parte maggiore della sensibilità corrente, l'idea di autorità è associata a quella di « repressione »; viene fatta coincidere, all'inverso dell'etimo, con ciò che ferma la « crescita », che vi si oppone. Importa quindi osservare come l'eclissi presente dell'autorità coincida col maggiore dei rovesciamenti che si siano operati nella storia. Vi si può vedere il punto a cui finora è giunta la « rivoluzione totale » come prossima alla completa realizzazione per quel che riguarda la sua *pars destruens*. Con le naturali domande che se ne ricavano: se essa ne segni lo scacco (il suo rovesciarsi nella dissoluzione o nella conservazione di un mondo dissolto), oppure indichi qualcosa di irreversibile; se tale irreversibilità, pur riconosciuta nel suo aspetto filosofico, segni un processo verso il nichilismo, o se gli aspetti deteriori della situazione presente siano spiegabili come relativi a una crisi di crescita.

2. Possiamo cogliere nella luce più chiara la sostanza tradizionale dell'autorità, se volgiamo l'attenzione in modo particolare alla famiglia, per la compresenza in essa di generazione fisica e morale: padre e madre sono veramente autori in senso fisico rispetto alla generazione fisica e « auttori » (nel significato che il Vico dà a questo termine) rispetto all'educazione, intesa come processo di elevazione dalle esperienze immediate dello spirito all'apprensione dell'ordine dei valori.

Dalla considerazione del paradigma della famiglia tradizionale apprendiamo, dunque, che si ha autorità in quanto si è « auttori »; ma chiaramente i genitori non possono essere tali che in quanto « insegnano » e in quanto aiutano. Ora, nel mondo contemporaneo l'unità di generazione e di educazione è andata infranta, quanto i genitori possono « insegnare » mo-

ralmente non ha più, almeno in zone amplissime, una sua autentica sostanza o, secondo quel che viene detto ordinariamente il « mutamento » del senso comune morale, visto come « valore » (ma piuttosto come « disvalore ») è di ostacolo a quella che suol venire chiamata « realizzazione di sé ». (Ci si perdoni l'uso di questi frusti termini; il progressismo non si connette con l'arricchimento del linguaggio, ma con la sua banalizzazio- ne; e, nelle ricerche di originalità, con la sua decomposizione). Incontriamo così un punto decisivo: la crisi dell'idea di autorità è legata a quella di « tradizione ». Perciò tale crisi non può essere considerata come un fenomeno, anzitutto, sociologico; vi sono incluse tutte le categorie filosofiche. È a partire dal suo aspetto filosofico che possiamo poi passare alla considerazione dei fatti sociali che la favoriscono; mentre la ricerca in senso inverso non può portare a risultati decisivi, e l'abbondanza stessa dei materiali che può offrire rischia di distrarre dall'approfondimento dell'essenziale. Peggio ancora, comporta la surrettizia accettazione del presupposto secondo cui tutte le metafisiche non sorgono che come riflessi di determinate condizioni storiche.

La connessione tra la crisi della famiglia e quella della scuola è evidente. La scuola non si presenta più come l'istituto in cui il maestro guida alla consapevolezza di quella civiltà nella quale il « nuovo venuto » deve entrare e alla quale deve dare continuità (perciò l'aggettivo che designa l'autorità del maestro non è più « autoritario » ma « autorevole »). Consapevolezza che consiste nel far emergere quelle verità-valori che sono eterne e nell'obbedienza alle quali si è costituito il positivo della civiltà e che servono di norma per la critica del dato: l'idea del Verbo, come Maestro interiore e saggezza increata, la partecipazione al quale rende possibile la comunione degli spiriti in una stessa verità. Abbiamo invece una sorta di autogoverno di giovani che si emancipano dal peso del passato, e che si servono dell'insegnante come istruttore nelle tecniche di liberazione. La riduzione della tradizione a « passato » (a quel che « non è più ») spiega la frequente critica di nozionismo (trasmissione di nozioni « morte ») rivolta contro l'insegnamento tradizionale. Anche questa polemica e l'aspetto scolastico della contestazione

non si spiegano che in rapporto all'eclissi dell'idea di autorità. E la riflessione sulla scuola è importante perché è ormai chiaro a tutti — il che naturalmente non significa riconosciuto da tutti — che « autogoverno » vuol dire coercizione esercitata dal gruppo sul singolo educando, e possibilità di isolarlo se dissidente, e che la funzione dell'autorità del maestro sta proprio nel liberare l'educando da questa pressione.

Altro aspetto evidente dell'eclissi dell'autorità è la crisi presente della Chiesa: come risulterà con maggiore chiarezza più oltre, la critica delle strutture autoritarie della Chiesa, quale viene svolta ad es. da H. Küng (cfr. la sintesi del suo pensiero in *Infallibile?*, trad. it., Brescia 1970), ha integralmente la sua radice nella ricerca della riformulazione del Cristianesimo in un pensiero filosofico in cui non c'è posto per l'idea di Autorità. Questo carattere filosofico è dimostrato tra l'altro dalla polemica tra il Küng e il Rahner, da cui è difficile non trarre l'impressione della maggiore consequenzialità del primo rispetto a tesi che il Rahner aveva già enunciato; il fatto è che sulla via di questa riformulazione non ci si può fermare.

La centralità del tema dell'autorità si trova pure confermata dagli esiti più sconcertanti del nuovo modernismo religioso, nella cosiddetta teologia della « morte di Dio », punto d'arrivo della « rivoluzione nella teologia »; non è certo un caso che il più coerente tra questi teologi, l'Altizer, parli della morte di Dio Padre in Gesù Cristo. L'eliminazione dell'idea del Padre doveva giungere fino alla teologia.

Da quel che sinora si è detto, appare evidente quale sia l'avversario *ideale* ed ultimo della rivoluzione che vuole portare alla scomparsa dell'autorità. È l'unità greco-romano-cristiana, quale ha trovato la sua espressione nella Chiesa cattolica tradizionale. Già in ordine al vecchio modernismo, si parlò di un cedimento del cattolicesimo rispetto al protestantesimo. Questa formula può servire ad individuare la continuità tra i due modernismi, e a mostrare insieme nel secondo l'invasione del cattolicesimo da parte di un protestantesimo che, nel suo processo storico, è andato separandosi da qualsiasi vincolo che ancora lo legasse al cattolicesimo. Avversario *ideale*, abbiamo detto, per-

chè nella situazione presente l'eventuale tramonto della Chiesa cattolica *consequirebbe* alla scomparsa dell'idea di autorità, piuttosto che essere oggetto della polemica diretta: avverrebbe cioè come aspetto di un più generale trapasso di valori in cui l'anticlericalismo intenzionale è scomparso.

3. L'esame dell'idea di autorità porta quindi al cuore della crisi contemporanea e se, per un verso, si deve constatarne l'eclissi, l'indagine sulla forma della sua genesi può portarci quanto meno a oggettivarne l'essenza allo stato puro, liberandola dalle varie incrostazioni e deformazioni che ha subito nel corso della storia.

Occorre anzitutto distinguere autorità da potere: « ...questo termine di "potere" evoca quasi inevitabilmente l'idea di potenza, di forza, e soprattutto di una forza materiale, di una potenza che si manifesta visibilmente al di fuori e si afferma attraverso l'impiego di mezzi esterni; e tale è, per definizione, il potere temporale. Al contrario, l'autorità spirituale, interiore per essenza, non si afferma che di per se stessa, indipendentemente da ogni appoggio sensibile; e se si può ancora parlare di potenza o di forza non è che per una trasposizione analogica... » (R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Parigi, 3<sup>o</sup> ediz. 1964, pagg. 27-28). In questa definizione, a mio giudizio tra le più complete, è da sottolineare, oltre all'« interiorità » (la comunanza di valori impedisce infatti che il rapporto gerarchico proprio dell'autorità possa venire assimilato a quello del padrone e del servo) anche l'« indipendenza da ogni appoggio sensibile ». Il problema dell'autorità è infatti rapporto tra l'uomo e l'invisibile, primato dell'invisibile: questo primato, a conferma dell'immanenza della metafisica dell'essere al « senso comune », che è tesi propria di questa metafisica, si rintraccia anche nelle società primitive (cfr. il libro molto importante, di J. Servier, *L'homme e l'invisible*, Parigi 1964, trad. it., Torino 1967).

Di fatto, la distinzione fra autorità e potere è molto raramente intesa nel suo significato profondo, anche quando è verbalmente ripetuta. Si prenda, ad es., il noto libro di Th. Eschenburg, *Über Autorität* (Frankfurt am Main, 1965, trad. it.,

Bologna 1970). Vi si legge che l'*auctoritas* provoca una volontaria sottomissione al consiglio di un altro a causa della fiducia nella superiorità pienamente convincente di questo, « di modo che l'autorità diventa una forma particolare di dipendenza da *altri uomini*, che ha la sola caratteristica di essere, originariamente, interiormente accettata, per poi diventare un'abitudine e dare origine a una dipendenza costante ». L'autorità è, cioè, nient'altro che una delle forme del potere: tesi che può appoggiarsi sulla molto sociologica e umana autorità di Max Weber e sulle sue distinzioni tra l'autorità dell'« eterno passato », del dono di grazia personale o « carisma », e della « legalità ».

Si ha, cioè, confusione tra autorità e potere quando non si colleghi l'idea dell'autorità alla metafisica del primato dell'essere sul divenire, e, conseguentemente, non si tenga conto del fondamento sopra-umano dell'autorità.

Le conseguenze filosofiche della confusione tra autorità e potere sono incalcolabili. Solo, infatti, se ci poniamo dal punto di vista della loro radicale distinzione, possiamo parlare di una metafisica distinta dall'ideologia. Al riassorbimento, invece, dell'idea di autorità in quella di potere segue quello delle concezioni generali della realtà nell'ideologia, intesa come atto pratico, destinato a legittimare, dal punto di vista dell'essere, una determinata forma di potere chiamando l'essere a tale funzione. La critica prende perciò la forma della spiegazione attraverso il ricorso ai fattori storici delle religioni e delle metafisiche (necessariamente poste al plurale). Il ritenere che il concetto di autorità possa venir risolto in quello di potere coincide, quindi, con la « discriminante marxiana », apertamente o surrettiziamente accolta da gran parte della cultura contemporanea. Perciò lo spirito critico viene oggi identificato molto spesso, e anche da coloro che in apparenza se ne sentono o si professano lontani, con il pensiero marxiano o post-marxiano (nel senso che, accettate tutte le negazioni del marxismo, procedono oltre). Al termine di questo processo abbiamo che l'unica conoscenza valida diventa la scienza, nella sua estensione al mondo umano.

4. Il fenomeno totalitario, come quello in cui l'estensione massima del potere ha portato a negare, insieme, l'idea di autorità e quella di libertà, ha fatto sì che anche studiosi di indirizzo laico si sono proposti la questione della definizione dell'autorità in termini diversi da quelli consueti nella pubblicistica illuministico-radicalista.

Partirò perciò dal saggio di una scrittrice che ha affrontato il problema dell'autorità dopo aver approfondito le questioni sollevate dai totalitarismi, Hannah Arendt (*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1961, trad. it., Firenze 1970). Tale inizio è reso altresì più opportuno dal fatto che il pensiero di detta autrice, discepola dello Jaspers, non è né eccessivamente lontano, né completamente affine a quello di chi ora scrive, e rende dunque possibile una discussione. L'obbedienza e la dipendenza (o anche la disciplina), che l'autorità richiede, sono per la Arendt qualitativamente diverse così dall'idea di « persuasione » come da quella di « coercizione forzata »; la persuasione è soggettiva, egualitaria e raggiunta attraverso un processo di argomentazione (da quello che oggi suol dirsi « dialogo »). Ma una volta che abbiamo distinto il concetto di persuasione, dobbiamo ricondurlo a quello di *evidenza*, ravvisando in questo *concetto* la grande scoperta della metafisica greca; la sottomissione della mente all'evidenza essendo per un verso più radicale di quella ottenuta attraverso la forza o la persuasione, ma avendo insieme un carattere di liberazione (dalla pressione delle forze inferiori o esterne). Importa segnalare la coincidenza di questa veduta con quella di un troppo poco conosciuto filosofo italiano, Carlo Mazzantini, che senza trattare direttamente del concetto di autorità, svolge il concetto di evidenza in senso strettamente parallelo a quello a cui giunge per altre vie la Arendt. Per il Mazzantini la grande scoperta del pensiero greco e la fondazione della sua perenne verità, è quella dell'*evidenza*, intesa non come forza che costringe, ma come luce che illumina; necessaria bensì, ed escludente la possibilità del suo contraddittorio, ma non esercitante forza sull'intelletto (*Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant*, Torino 1935, p. 41). Tema da lui legato a quello della critica così del

razionalismo teologico (e della « filosofia cristiana ») come del volontarismo e arbitrarismo (fideismo, esistenzialismo religioso, empirismo), dunque della filosofia dei secoli moderni in genere, sempre oscillante tra queste due alternative.

L'idea di autorità comporta quindi: *a*) una sovraumanità del vero, per cui la dipendenza da essa coincide con la liberazione dal dominio di altri uomini; *b*) il fatto che l'uomo non obbedisca a una potenza arbitraria; *c*) d'altra parte, che la dipendenza non sia trasferita in Dio stesso; che la sua « saggezza », cioè, non venga concepita come una norma a cui il suo volere sia subordinato. I punti *b*) e *c*) coincidono con la critica che il Rosmini muove, rispettivamente, ai sistemi di Leibniz e di Occam, e all'insieme delle loro conseguenze; forse il pensiero del Rosmini potrebbe essere ricostruito come tentativo di purificare il pensiero tradizionale cristiano dagli elementi che portano alle opposte deviazioni rappresentate da questi due sistemi, al limite fra l'ortodossia e il suo rovesciamento. Benché il Rosmini faccia scarso uso del termine « autorità » il suo pensiero è oggi di eccezionale importanza per una fondazione rigorosa della teoria, anche per il fatto che egli è il filosofo di una Restaurazione, separata completamente da « reazione », quando questa venga intesa come idoleggiamento di un ordine storico passato. Perciò l'elemento fondato dell'ordine è visto da lui nell'essere teologicamente infuso, immanente nella dialettica vitale, sicché esso reclama una presenza autoritaria dell'essere ed è un'epifania dell'essere stesso.

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 sopraumano 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.

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. 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). 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 nel senso più generale, includendo il mondo storico.

Metastoricità della verità e oscuramento stabiliscono la connessione tra tradizione e sacro. Affermazione cioè dell'eterno nell'uomo, del punto di coincidenza tra il fondamento dell'ordi-

ne umano e il fondamento dell'essere; dunque « autorità ». E, insieme, oscuramente, per cui l'autorità deve realizzarsi come disciplina per eliminare i motivi di inganno, che impediscono l'intuizione della verità (laddove il termine intuizione è usato nel senso etimologico, per cui « intueri » è « vedere »; la metafora visiva indica che la verità non è fattura umana). La spiegazione di questo oscuramento porta all'inspiegabilità della filosofia conforme allo spirito tradizionale dall'idea di *una caduta*, di un peccato d'origine.

La partecipazione a questa sapienza increata è il fondamento del « mondo comune a tutti »: che nella creatura decaduta si appoggia come residuo al « senso comune » (« l'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e termina col senso comune degli uomini d'intorno all'umana necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti... un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano. » Vico, *Scienza Nuova*, degn. 11 e 12).

Nascono di qui delle conseguenze di estrema importanza. La prima è che l'idea di autorità, e con essa quelle di tradizione e di sacralità, sono inseparabili dalla filosofia del primato dell'essere. In una formula riassuntiva potremmo dire che nella filosofia del primato dell'essere l'autorità fonda il potere, mentre nella filosofia del primato del divenire il potere riassume in sé l'autorità, come è visibile nelle sue conseguenze ultime. Non è fuor di luogo osservare come oggi, al momento in cui le valutazioni dipendenti dalla filosofia del primato del divenire informano l'opinione comune (molto spesso senza che vi sia consapevolezza delle premesse prime che la fondano), non c'è giorno che non esca qualche nuovo libro sul « potere », mentre la letteratura sull'« autorità » è ridotta al minimo. Ciò significa che, quando della metafisica dell'essere non resta più neppure il ricordo, lo spazio diventa aperto per i discorsi altrettanto facili che banali sulla « sindrome autoritaria ». L'autorità diventa così attributo della « personalità autoritaria », di esseri frustrati che ambiscono a una rivalsea, cercando un appoggio su quelli che chiamano i « valori assoluti » e sulla pretesa di un consenso

dell'essere a loro favore volto a reprimere e opprimere le personalità libere.

Il punto centrale resta il rapporto tra « autorità » ed « evidenza ». Quando l'abbiamo inteso possiamo renderci conto del carattere, tanto più pericoloso perché indiretto, della presente lotta contro la religione.

Certamente si può pensare che la filosofia del primato dell'essere sia ormai definitivamente perenta e non più restaurabile. In realtà l'obiezione che essa deve superare è di non poter rendere conto della storia; i temi che le si oppongono sono quelli del « progresso » e della « modernità ». Il problema che qui si aprirebbe è di vedere se proprio la comprensione della storia contemporanea, con l'esito della forma di pensiero che le è avversa, non comporti il suo ritrovamento. Ed infatti il fondamento di tale filosofia, il principio di non-contraddizione, non può essere oggetto di dimostrazione diretta, ma soltanto provato negativamente attraverso l'autoconfutazione a cui l'argomentazione dell'avversario va incontro. Oggi questa argomentazione è una filosofia che si è fatta storia: il mondo contemporaneo.

5. 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 perchè il vecchio era più vicino agli antenati. 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). 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 ormai irrel-

giosa (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 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.

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 *sconsacrato* della romanità.

6. Da quel che si è detto risulta che l'eclisse dell'idea di autorità è il tratto che definisce « epocalmente » il mondo contemporaneo. Il primo compito che si presenta è dunque quello di una determinazione cronologica dell'« epoca »; vale a dire dell'individuazione di quell'avvenimento decisivo che ha condizionato un periodo della storia che, per ragione delle categorie valutative che vi prevalgono, è nettamente differenziato dal precedente. Sotto tale rapporto l'eclissi d'autorità si presenta come il vero *risultato della guerra mondiale* (si consideri il suo crescendo, mai interrotto, in Occidente dal 1945 a oggi, con un'accelerazione sempre maggiore dal 1960 in poi), o per di meglio, di un giudizio storico, acriticamente accettato, su questa guerra.

Non mi sembra infatti si debba parlare di due guerre mondiali anziché di due tappe dell'unica guerra mondiale, se si vuole intendere questa guerra nella singolarità dei suoi caratteri, senza farla rientrare semplicemente come « species » nel « genere » guerra. Ciò che l'individua 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. Si inserì in questa guerra, impreveduta, la rivoluzione sovietica, come tentativo di trasformarla in

rivoluzione mondiale. Essa e i suoi contraccolpi, di segno opposto, ma subordinati nell'opposizione, diedero poi origine alla seconda tappa, in cui esplicitamente la guerra si presentò come rivoluzione. C'è da domandarsi se questo secondo momento segni la sconfitta del cangiamento della guerra in « rivoluzione », per la trasformazione della rivoluzione nella conquista di egemonie; dunque in una pace che non è instaurazione della giustizia, ma risultato imposto dalla guerra. Cioè, la guerra mondiale può essere suscettibile di due interpretazioni affatto opposte: come posizione delle premesse per un processo rivoluzionario non ancora ultimato, oppure come verifica della sconfitta, in ordine di successione, dei progetti rivoluzionari e anti-rivoluzionari dell'Ottocento, da Mazzini a Marx alle altre varie forme di pensiero rivoluzionario (come quelle che vogliono combinare liberalismo e socialismo, o quelle che vogliono portare all'estremo la rottura con ogni tradizione, nella linea delle avanguardie artistiche e del surrealismo, o a quella, in cui confluiscono, marxfreudiana). Sino a oggi, la prima interpretazione è prevalsa; e i momenti della demolizione dell'autorità e della tradizione sono strettamente corrispettivi a quelli per attuare la rivoluzione totale.

Tale prevalenza si è identificata col sentimento di una *grande cesura*, per cui il passato, con tutte le sue « autorità » e i suoi « comandamenti », che si presentavano come « eterni », sarebbe stato travolto in quella immensa tragedia cosmica che, per usare il linguaggio gnostico, segnerebbe il passaggio dall'uno all'altro « eone »; o in termini della « gnosi rivoluzionaria », dal « regno della necessità al regno della libertà ». Il processo di scomparsa dell'idea di autorità coincide con una trasposizione dell'attenzione, conseguente al sentimento di essere nel corso della rivoluzione, come rovesciamento della totalità. Ciò coincide col noto asserto secondo cui il nostro tempo è caratterizzato dal fatto che il termine « rivoluzione » è diventato la « parola-forza » che ha funzione di guida, così da determinare pressoché la totalità delle comunicazioni affettive, e, di conseguenza, dei giudizi di valore, attraverso la direzione dell'attenzione (per il senso forte della parola attenzione si pensi al signi-

ficato che ha nella teoria del libero arbitrio propria della metafisica classica e alla formulazione che assume in S. Tommaso). Si può quindi sottoscrivere pienamente quel che di recente ha affermato Carl Schmitt: « In una rivoluzione moderna vale ciò che aveva osservato lo storico della rivoluzione francese Auguste Mignet, « en temps de révolution, tout ce qui est ancien est ennemi ». Ciò significa la legittimità del nuovo in quanto tale, che non rispetta nulla e devalorizza ogni cosa. Essa è propria di un progresso scatenato che produce direttamente e in modo automatico, insieme a se stesso una sovrastruttura ideologica » (Premessa, scritta nell'agosto 1971, per l'ediz. italiana de *Le categorie del politico*, Bologna, p. 25). 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, rivoluzione è « risorgimento » di una tradizione e di un'autorità più autentiche (molte suggestioni al riguardo si trovano in Péguy). È nel contesto del secondo tipo di pensiero che compare invece la contrapposizione radicale di autorità (tradizione) e di libertà.

7. Il modo di sentire presente è quindi condizionato storicamente all'idea (accolta ormai come orizzonte inglobante entro cui la discussione è lecita) della grande cesura, che segnerebbe il passaggio al regno della libertà. Rivoluzione, in questo senso, significa sostituzione alla meta-fisica dell'ideale di una meta-umanità, in cui l'umanità acquisirebbe quei poteri che sono già in lei potenzialmente, ma da cui ci si è alienati nel processo storico, proiettandoli fuori di sé nella creazione di Dio. Come ha osservato esattamente il Voegelin, c'è già in Marx l'idea del « superuomo » legata a quella della « proiezione ». L'idea di rivoluzione, come rovesciamento totale importa, quindi, la negazione di ogni *dipendenza*, cioè il radicale ateismo, e altresì quella di un'essenza immutabile dell'uomo (e perciò di verità eterne che siano « degne » di essere consegnate) e di un immutabile « senso comune ». Di conseguenza la rivoluzione totale

non potrà essere operata che dalla storia (tutte le idee sono sconsestate, ossia relativate a una determinata situazione storica; si vede, dunque, di qui come l'assoluto rivoluzionario importi la critica di ogni assoluto metafisico-religioso, senza però che questo voglia significare caduta nel positivismo e nel relativismo). Tuttavia il pensiero rivoluzionario nella non superabile coerenza che ha raggiunto col marxismo, mantiene a suo modo l'idea di autorità, riferendola alla storia (di qui gli aspetti religioso-secolarizzati del comunismo; la qual cosa non si riduce semplicemente al fatto che il comunismo assolve alle « funzioni » sociali, psicologiche ed emotive assolte precedentemente dalla religione trascendente). La crisi *totale* dell'autorità consegue, quindi, alla crisi del pensiero rivoluzionario nell'aspetto di un tentativo di restaurazione dopo la caduta della sua concezione tradizionale.

Se si considera il celebre passo marxiano dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, in cui è formulato quell'ateismo che non è già la *conclusione*, ma la *condizione* dell'intero sistema (« Un essere non si presenta come indipendente che in quanto è padrone di se stesso e non è padrone di se stesso che in quanto deve a se stesso la sua esistenza. Un uomo che vive per la grazia di un altro si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente per la grazia di un altro (...) quando è la sorgente della mia vita e la mia vita ha necessariamente un fondamento al di fuori di essa, quando non è la mia propria creazione. »), ci si trova davanti non già a una dimostrazione teoretica della non-esistenza di Dio, ma a un'operazione che porta a un divieto morale di porre il problema di Dio; divieto a cui necessariamente consegue la promessa, che pretenderebbe al grado di certezza scientifica, di una situazione nuova dell'umanità in cui non si porrebbe più il problema di Dio (si intende, qui, come la rivoluzione totale debba letteralmente venire intesa, per quel che riguarda la sua intenzione programmatica, quale « nuova creazione »). Ora, in relazione a quale idea di Dio questa opzione può essere formulata? È un fatto che il testo marxiano sembra essere, anche nella lettera, l'esatto rovescio di passi del *De servo arbitrio* di Lutero, punto d'arrivo di quella concezione arbi-

traristica della volontà di Dio a cui era giunta la teologia nominalistica. Giustamente perciò alcuni studiosi, soprattutto tomi-  
sti (cfr. ad es., G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Parigi 1959; soprattutto pagg. 46-47) hanno insistito sulla connessione tra l'opzione marxista e la teologia luterana. Per la forma che il rapporto di dipendenza assume nella teologia arbitraristica quell'*aversio* non può venir intesa che come corruzione totale della natura umana; così che tra Dio e l'uomo i rapporti saranno antitetici, di opposizione, di irrimediabile scissione. Si consuma così la rottura con la Scolastica, nel senso che al posto di una partecipazione finita all'Essere infinito, noi avremo una completa *aequivocatio* tra finito e infinito. Dio sarà l'*altro* dall'uomo, sarà quel che l'uomo non è. La relazione al trascendente sarà puramente estrinseca. Quindi e perché l'*aequivocatio* è fondata sull'*aversio*, l'ostilità e la competizione regneranno tra il Creatore e la creatura. In questo senso Dio è l'assolutamente altro; a prima vista sembrerebbe che questa pura equivocità serva alla gloria della trascendenza. Ma proprio qui si stabilisce la possibilità dell'opzione prometeica per il rifiuto della dipendenza, dato che tra Dio e la creatura si stabiliscono rapporti di concorrenza in modo che la trascendenza diventa separazione e quel che vien dato all'uno viene tolto all'altro. Questa apparente digressione ha lo scopo di mostrare come l'ateismo rivoluzionario si trovi al termine di un processo che ha inizio con la sostituzione in Dio dell'idea di potere a quella di autorità (la *potentia ordinata* tomistica); vuole anche indicare come l'alternativa all'eclissi presente dell'idea di autorità non possa essere cercata che nel retto intendimento (più difficile di quel che sembra in ragione dell'interdipendenza delle tesi; sta qui la questione del suo « realismo ») dell'affermazione tomista secondo cui le verità metafisiche sono rapporti fondati sulle eterne idee divine (di qui si vede meglio quel che fu detto dianzi, che il problema del rapporto tra autorità e potere è esattamente simmetrico a quello dell'interpretazione dell'evidenza, o come luce, o come fatto, che esercita il potere costrittivo dei fatti: sotto un riguardo rigorosamente filosofico, il problema dell'autorità rientra in quello dell'evidenza); per cui sono necessari anche per il divino intelletto e la di-

vina volontà; non nel senso che Dio sia sottoposto a una legge, ma in quello che la natura di Dio si identifica con la legge unica che tutte le comprende, in modo che per l'intelletto divino è essenza costitutiva quella che per l'intelletto umano è norma direttiva. Siamo davanti alle grandi questioni, che qui non possiamo affrontare, dell'impostazione tomista del diritto naturale. Quel che importa ricordare è come, in dipendenza della necessità metafisica delle verità eterne, l'autorità si differenzi dal potere, perché essenzialmente ordinatrice. In rapporto alla natura increata dell'Ordine, la legge non esiste a causa del peccato, ma piuttosto lo precede e lo giudica. Un testo decisivo a questo riguardo si trova nel *De malo* (q. IV, art. 1): « Est autem consideratum quod primo homini in sua istituzione datum fuerat quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivatur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritati » (e cfr. anche *Summa Theologica*, 1°, 2°, XC-XCVII).

8. Si è voluto brevemente definire il punto di minor resistenza del pensiero religioso nel riguardo del pensiero rivoluzionario. Riprova di quel che si è detto è che oggi ai tanti tentativi di combinare pensiero religioso e pensiero teologico, che subiscono in forma diretta o più spesso indiretta il clima rivoluzionario, corrisponde un declino del tomismo, o una sua ricomprensione in forme che si rivelano con esso incompatibili.

Passando ora al successo dell'idea di rivoluzione, essa trova una spiegazione nel rappresentare la consequenziarietà ultima di una serie di premesse: sviluppo storico del pensiero come processo di secolarizzazione, e valore assiologico conferito all'idea di « modernità », i temi insomma della cultura illuministico-progressista. Curiosamente, dunque, nelle negazioni presenti dell'autorità e della tradizione si insinua un motivo di conservazione degli schemi ordinari di comprensione della storia. Tali

schemi, come è noto, hanno trovato la loro definizione in rapporto alla comprensione storica della rivoluzione francese: si direbbe sia massima cura della cultura avanzata quella di evitare la domanda se la comprensione della storia contemporanea non esiga la loro revisione.

L'equazione dello spirito moderno con lo spirito antitradizionale ha portato a definire in termini di critica dell'autorità l'intero processo di pensiero e di civiltà dei secoli che vanno dal XVI a oggi, di modo che il rifiuto presente dovrebbe essere caratterizzato, per usare la frase baconiana, come il « *temporis fructus masculus* ». Da una parte il mito, incapace di dar ragione di se stesso e generante di conseguenza il dommatismo, e la sua traduzione pratica dell'autoritarismo; dall'altra lo spirito critico, procedente dall'abbandono della teologia e della metafisica speculativa, sino alla scoperta della genesi delle illusioni metafisiche e teologiche. Di questa liberazione illuministica quelle che oggi sono dette scienze dell'uomo segnerebbero la via di compimento. Naturalmente, questo progresso non sarebbe garantito, perché un tale ottimismo dovrebbe supporre l'asserzione dommatica di una provvidenza immanente; il rischio di un ritorno offensivo dello spirito autoritario e reazionario permarrebbe sempre, ed esso fonda l'esigenza che la libertà sia tutelata e difesa.

9. 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. Così l'autorità interiore della coscienza veniva contrapposta all'autorità della Chiesa; poi l'autorità della ragione all'autorità comunque esteriore della Rivelazione; e, ancora, era inerente al pensiero rivoluzionario l'idea di un'autorità della storia orientata secondo un senso che coincideva con l'universalità morale, richiedente che avesse termine il dominio dell'uomo sull'uomo. Il conflitto era ancora tra due autorità, ad es. quella della fede e quella della ra-

gione, e normalmente il razionalismo pensava di far propri gli elementi di verità che erano presenti nella posizione opposta (si pensi al concetto di fede razionale e simili). Ora invece il permissivismo presente sostituisce alla libertà « di », la libertà « da ». È una liberazione da cui è abolito ogni aspetto ascetico, inteso anche nel più laico dei modi; è il « libertarismo » che si sostituisce allo spirito liberale (a quella degenerazione a cui va esposto l'ideale di libertà, quando lo si separi dalla reverenza per la tradizione, fu già molto sensibile e vieppiù nel corso del suo sviluppo, il Croce; onde i motivi pessimistici che affiorano nell'ultima fase del suo pensiero); la liberazione viene a coincidere con l'*affermazione della libertà istintuale*. Riprendendo un argomento già accennato, osservo come la mentalità progressistico-illuminista si trovi in difficoltà insuperabili nella ricerca di spiegare il fenomeno, tutt'altro che scomparso, dei totalitarismi (carattere del totalitarismo è di presentarsi in forma nuova e precedentemente imprevedibile) in cui abbiamo, insieme, la negazione di autorità e di libertà. La difficoltà dipende, a mio credere, dal fatto che il totalitarismo rappresenta l'estensione massima del potere in correlazione con la negazione massima dell'autorità; vi si può ravvisare l'esito della rivoluzione, come contraddizione col programma di liberazione universale. Ma si è visto come l'affermazione dell'autorità si identifichi con quella del primato dell'invisibile; la negazione dell'invisibile, propria della mentalità illuministico-progressista al suo ultimo stadio, deve cancellare la distinzione tra autorità e potere. Da cui la curiosa costrizione, che pesa su di essa, di cercare di pensare il totalitarismo attraverso le più disparate e curiose analogie con forme del passato (dispotismo asiatico, tirannide antica, teocrazia medioevale, dittatura ecc.); o a presentare, ad es., 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. Con conseguenze anche politico-pratiche di gravità eccezionale.

Per restare al parallelo con la teocrazia medioevale occorre osservare che è il carattere *secolaristico* e non già il *religioso* a determinare i tratti fondamentali del sistema totalitario. La teocrazia si fonda sull'idea dell'eternità del vero; per i regimi totalitari, invece, tutto ciò che non è oggetto di verifica sensibile, è ideologia di potere. Tra teocrazia e totalitarismo intercorre l'opposizione più radicale come quella tra l'assolutezza del vero e la sua negazione.

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 processo ascensivo necessario, per ammettere la possibilità di oscuramenti provvisori e non escludere neppure che la causa della barbarie possa trionfare. Già si è accennato all'idea del rischio come tratto divisorio tra questa posizione e le formulazioni precedenti; all'ottimismo, visto come posizione ancora teologica, viene così sostituito il meliorismo. Ma quale che possa essere il valore di questa ammissione — perché di fatto si continua a pensare in termini di opposizione tra principio di autorità legato alla metafisica e alla religione della trascendenza e affermazione della libertà legata al principio « moderato » dell'immanenza — resta fisso l'ideale irreversibile del progresso, come liberazione dalla dipendenza.

Ora, la situazione presente riporta piuttosto la configurazione delle costanti e dei cicli storici. La critica radicale dell'autorità, nella forma che si è detto, è stata posta, per stare nei limiti dei secoli dell'età moderna, alla fase finale di ognuna delle sue direzioni essenziali; dopo il fallimento del tentativo di rivoluzione bruniana (la conquista del Papato) col *libertinage* (di cui tutti i temi essenziali si trovano già nell'opera di Giulio Cesare Vanini, mediatore tra l'empietà italiana, nella forma che assume dopo lo scacco bruniano, e quella francese); alla fine dell'illuminismo con i « philosophes » (nella linea che va da Diderot a Sade, e che attraversa il romanticismo riaffermandosi nel nostro secolo con le avanguardie letterarie, in particolare con il surrealismo); oggi nella fase di passaggio alla pratica tanto della filo-

sofia classica tedesca, nella linea da Hegel a Marx e a Nietzsche, come dell'empirismo anglosassone. 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. Di qui l'impressione che si sia oggi davanti alla fatalità di un processo irresistibile e contemporaneamente a una situazione nuova, perché, se segni premonitori dell'eclissi dell'autorità si possono agevolmente trovare in tempi antecedenti, essi erano però sempre accompagnati da considerevoli resistenze che, quanto meno, arginavano e limitavano il processo stesso a strati sociali culturali determinati e sempre minoritari. Ma è piuttosto da osservare come il pensiero negativo sembri percorrere un ciclo per cui, venuta meno l'idea della rivoluzione come « nuova creazione », esso non possa che ritrovare la posizione libertinistica iniziale.

Si deve perciò dire che la crisi dell'autorità non intacca soltanto il pensiero religioso-trascendente. Coinvolge anche le speranze del pensiero laico-illuministico nel proporre la domanda, in cui si riassume oggi l'attualità di Nietzsche: se il nichilismo non potrebbe essere il termine della linea ascendente del processo occidentale di liberazione. È difficile, infatti, parlare di crisi di crescita, quando non si riesce a configurare, per lontano che sia, un ideale. 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 consistito 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, che ebbero ampia diffusione negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale: 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. Abitudini mentali, derivate da questa concezione, sono rimaste, anche se oggi di rado vengano apertamente affermate. Torniamo, infatti, a quel giudizio che intende stabilire una simmetria tra teocrazia e totalitarismi: l'autorità della prima si sarebbe fondata sulla promessa di una felicità ultramondana, quella dei secondi, quale perversione dello spirito moderno, nella felicità mondana. Oggi, però, nella prospettiva permissiva il « diritto alla libertà », separato da ogni dichiarazione di doveri e il diritto alla felicità coincidono, e la felicità non può non venire intesa che nel senso individuale, come pieno appagamento dei desideri.

Né, infine, è da trascurare il fatto che l'eclisse dell'autorità avviene esattamente nei termini già descritti da coloro che ne furono i teorici. Si è spesso richiamato in questi ultimi anni un passo della *Repubblica* di Platone su quella che oggi si direbbe « democrazia permissiva »: « Forse adunque anche l'insaziabilità di quel bene, che la democrazia si prefigge, manda in rovina anche lei? — Ma qual bene dici che si prefigge? — La libertà, dissi. Perché in uno Stato retto a democrazia sentirai dire che questa è la cosa più bella che esso abbia, e perciò solamente in tale Stato merita che abiti chi per natura sia libero. » (trad. Zuretti). I rapporti che si stabiliscono in tale democrazia, tra governati e governanti, tra figli e genitori, tra scolari e maestri, tra donne e uomini, e la conseguenza del passaggio al governo tirannico (o la sua presente realtà, perché ogni dispotismo presuppone un sistema di forze, come molteplicità di volontà sovrane non unificate, in cui quella che emerge, o il gruppo di quelle che emergono, si fonda su questo disordine), sono descritti in maniera tale da far pensare alla situazione odierna. La sua importanza sta nel fatto che la posizione di pensiero politico tradizionale riesce a render conto della situazione conseguen-

te, mentre questa non si mostra egualmente atta allo stesso compito.

10. Epicentro della crisi dell'autorità è l'Occidente. Occorre distinguere le idee, diversissime, di Europa e di Occidente. Con la prima si allude alla 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, pragmatistico, ecc. allo spirito contemplativo. La situazione presente è caratterizzata dalla *sostituzione dell'idea di Occidente a quella di Europa*. È da osservare come un aspetto di questa sostituzione sia la coincidenza tra l'eclissi dell'*idea di autorità* e quella dell'*idea di Europa*. Il carattere, così evidente, di vaniloquio della maggior parte dei discorsi sull'europeismo, dipende dal fatto che, in essi, per europeismo si intende occidentalismo. Si vuol così vivificare e unificare l'Europa proprio attraverso l'idea che l'uccide!

Ma come l'Occidente ha potuto diventare il luogo del tramonto dell'autorità? Osserviamo che quando ci si richiama all'etimo dell'Occidente « terra del tramonto », non si vuole in realtà dire altro.

Dobbiamo ancora riferirci alla « parola guida » di rivoluzione, intesa nel senso di « nuova creazione » e, dunque, anzitutto di liberazione totale dal passato, la cui assunzione a « segno dei tempi » è stata, come si è visto, il risultato, subito piuttosto che fatto oggetto di riflessione, della guerra mondiale.

Davanti al problema posto dalla rivoluzione marxista si presentavano due vie; una, quella del ripensamento della metafisica classica per liberarla dagli aspetti che avevano portato alla sua crisi — coincidenti nelle ragioni ideali ultime con quelli che travagliavano il mondo. L'altra, quella di procedere oltre il marxismo, dopo averne accettato tutte le negazioni rispetto al pensiero metafisico, per liberarlo dai residui di tradizioni messianiche e apocalittiche; ciò in ragione di quella certa riconciliazione col passato che aveva reso possibile l'edificazione del nuovo stato russo. Il tratto singolare della situazione di oggi, è il riconoscimento delle opposizioni *non mediabili*: per un verso la

filosofia del primato del divenire è giunta ormai alle sue conseguenze ultime, *negando semplicemente* e non inverando da un punto di vista superiore, la filosofia del primato dell'essere; per altro verso, i rappresentanti delle forme di pensiero e di valutazione, che dipendono da questa metafisica o che la presuppongono (come nel caso della fede religiosa), hanno in generale tentato forme di sincretismo, sempre di labilissima vita, con aspetti della posizione di pensiero opposta.

L'errore intellettuale di fondo è, cioè, la permanenza della tesi dell'« inveramento »; in questa direzione non si può procedere che verso linee di oltremarxismo, completanti e riformanti il marxismo nella negazione radicale di autorità, di tradizione, di metafisica, di religione, in modo da enuclearne l'aspetto « secolare » con l'eliminazione totale dell'aspetto « religioso ». Così, circa dagli anni '60 in poi, alla rivoluzione si sostituisce la « secolarizzazione ». Ci si può chiedere se tale sostituzione coincida con quella della dissoluzione rispetto alla rivoluzione, o col successo dello spirito borghese sul rivoluzionario. Lo spirito borghese per sua natura antitradizionale, antimetafisico, e implicitamente antireligioso, trae sempre profitto dalla rivoluzione, per raggiungere il momento in cui può manifestarsi allo stato puro.

Se consideriamo ora le condizioni morali dell'Occidente, vediamo come la rivoluzione marxista sia stata la condizione per cui i suoi tratti morali potessero emergere, pur rimuovendo le condizioni dell'apocalisse rivoluzionaria. Il marxismo, anziché vincere lo spirito borghese, sembra averne condizionato un passo ulteriore: sembra, visto nel quadro della storia mondiale, aver rappresentato la condizione per cui i caratteri fondamentali della civiltà occidentale (la storia come movimento universale nel tempo) giungono alla rottura totale col principio delle civiltà tradizionali, in cui « ogni società ha coscienza della sua origine celeste e si guarda bene dall'aumentare lo squilibrio iniziale, causa della caduta; essa cerca di rimanere stabile per non accrescere la distanza che la separa dal suo archetipo » (J. Servier, *op. e trad. cit.*, p. 390).

11. L'inveramento rivoluzionario del marxismo sino alla critica più radicale dell'autorità, ha una sua forma obbligata: la combinazione con la versione di sinistra della psicanalisi. Si tratta però di un assorbimento della psicanalisi nel marxismo, o, all'opposto, di una risoluzione del marxismo nella psicanalisi? Il frasario spesso estremamente rivoluzionario non deve trarre in inganno. Non essendovi qui la possibilità di trattare a fondo l'argomento mi limiterò alle seguenti considerazioni: *a)* il marxismo teorico è per sua natura insuscettibile di combinarsi con altre posizioni di pensiero; *b)* siano queste forme di destra o di sinistra, il risultato è sempre revisionistico; rappresenta cioè una subordinazione all'egemonia borghese della critica marxista. Il vecchio revisionismo si subordinò al capitalismo; il nuovo, quale che sia la violenza degli attacchi, deve subordinarsi al neocapitalismo, e in ultima analisi, a quella società consumistica che pretende combattere.

Sarebbe da avvertire su questo punto un grande pregio, in linea di coerenza marxiana, del pensiero di Lukács per il suo rifiuto della psicanalisi vista come versione della demistificazione nei termini di un'autocritica borghese che resta all'interno della borghesia. Se ne potrebbe avere la riprova attraverso la riflessione sull'esito della contestazione, espressione di questa tesi nella pratica rivoluzionaria, che ha avuto certamente conseguenze di grande rilievo, ma tutte favorevoli al consolidamento del sistema che in apparenza combatteva. Soltanto attraverso la contestazione, infatti, il « sistema » poteva riuscire a liberarsi da una certa tutela di valori tradizionali che prima sembrava dovesse imporgli come un'obbligazione ineluttabile.

Per un rapido schizzo dei lineamenti di questi movimenti rivoluzionari oltremarxisti, tutti centrati su una critica radicale dell'autorità, si deve portare l'attenzione sul surrealismo, quale manifestazione particolarmente significativa dell'avanguardia letteraria, sul pensiero del Reich e sulla scuola di Francoforte.

12. Il surrealismo non deve essere considerato come un fenomeno artistico, nel senso in cui l'arte viene distinta da altre forme di vita spirituale, ma anzitutto come fenomeno rivoluzio-

nario, caratterizzato come tale dalle categorie della totalità; il surrealismo infatti non intende operare soltanto una rivoluzione *nell'arte*, ma una rivoluzione *attraverso* l'arte. Differisce dal marxismo nel senso che non pensa il cangiamento dell'uomo come riflesso della rivoluzione sociale e politica. La società degli uomini liberi seguirà invece il « rifacimento dell'intelletto umano ». Si intende già qui come esso debba muovere contro quell'ultimo residuo di autorità, che dal marxismo è affidato alla storia: l'analisi di questo punto sarebbe particolarmente importante anche in rapporto alle origini francesi del surrealismo: perché esso (secondo una linea della filosofia francese d'origine religiosa, ma completamente laicizzata), nega l'unità di necessità e di libertà, affermata dal pensiero classico tedesco. Interessantissimi al riguardo i rapporti del surrealismo col comunismo: dalla prima adesione che lo porta, nel '30, a mutare il titolo della rivista *La révolution surréaliste* in quello di *Le surréalisme au service de la révolution*, si passa al dissenso con lo stalinismo e alla ricerca dell'accordo con Trotzki; per concludere poi, nel '47, a una separazione dovuta alla presa di coscienza del diverso carattere rivoluzionario.

Estremamente interessante è la dichiarazione di rottura contenuta nel manifesto collettivo *Rupture inaugurale* pubblicato in occasione della mostra internazionale del surrealismo (Parigi, 1947; verte essenzialmente sull'inadeguatezza del marxismo in rapporto a un'« offensiva in grande stile contro la civiltà cristiana »). Il sistema cristiano, fondato sulla necessità della legge morale, sul Decalogo, che resta il fondamento del comune e costante diritto profano, dunque sui Comandamenti e sull'autorità, si sarebbe costituito intorno all'anno mille, quando elementi tradizionali di varia origine si sarebbero fusi « in una lega abbastanza malleabile di varia origine perché S. Tommaso d'Aquino, modellandola un po' più tardi, potesse farne l'espressione più perfetta della dottrina allora e poi universale ». Questo quadro cristiano-tomista non può essere rovesciato dal mutamento dei rapporti economici. La rivoluzione borghese ha finito con l'accomodarsi con questa preesistente civiltà e lo stesso pericolo penderebbe oggi sul marxismo. Curiosamente, è proprio

la sua estrema spregiudicatezza morale a compromettere la sua forza rivoluzionaria: è la tesi leninista per cui non ci sarebbe alcun limite morale per l'azione rivoluzionaria, dato che non c'è separazione di fini e di mezzi, i secondi essendo organicamente subordinati al fine che si deduce dal divenire storico. Questa sorta di machiavellismo portato alle conseguenze estreme permetterebbe di fatto ogni sorta di compromessi « regressivi »; attraverso essi la rivoluzione diventerebbe prigioniera della morale tradizionale; si determinerebbe un processo in nome della necessità dell'ordine, dell'autorità, della restaurazione della famiglia, sino a un momento in cui nulla impedirebbe la restaurazione della religione. La fissità marxiana della legge della storia rischia di ricondurre alla fissità della legge morale, perché la critica dell'autorità non è stata condotta all'estremo.

All'« amoralismo » comunista nei riguardi della morale presente, i surrealisti intendono sostituire un'intrasingenza morale dell'« immoralismo » rispetto ai valori della tradizione. La legge morale attuale deve essere sempre trasgredita « ma solo in direzione del progresso ». Parliamo di intransigenza « morale » nell'immoralismo, perché essi rifiutano di vedere nel debellamento dell'ordine cristiano il risultato automatico della rivoluzione economica; dir questo sarebbe semplicemente sostituire a un idolo la dipendenza da un altro idolo, a quello del Dio trascendente quello del Dio storico. Onde la conclusione del manifesto: « 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 in Sade e in Freud i precursori designati della sua etica ».

Importa portar l'attenzione anche sulle dichiarazioni in cui il maggior teorico del surrealismo, André Breton, riassume il suo programma alla vigilia della morte: « Rovinare definitivamente l'abominevole nozione cristiana del peccato, della caduta originale, dell'amore redentore, per sostituirle con tutta certez-

za quella dell'unione divina dell'uomo con la donna (...). Una morale basata sull'esaltazione del piacere, spazzerà presto o tardi l'ignobile morale della sofferenza e della rassegnazione, mantenuta dagli imperialismi sociali e dalla Chiesa. Alla tirannia dell'uomo dovrà sostituirsi (...) un regno della donna ». L'estrema importanza di questo passo sta in tre punti. Anzitutto troviamo l'accento alla caduta iniziale. A giudizio di chi scrive (cfr. il suo libro *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964) la dialettica del razionalismo, inteso come negazione del soprannaturale, muove da un'originaria opzione senza prove nel riguardo della negazione della caduta iniziale. Perciò, nella sua conclusione ultima nel pensiero rivoluzionario (necessaria per coerenza a tale opzione, come rifiuto della dipendenza dall'autorità), dovrà porre il suo criterio di verità nel risultato storico. In secondo luogo abbiamo l'antitesi assoluta tra cristianesimo e nuova morale rivoluzionaria; questa non « conserva » (« supera », « inverte », ecc.), ma semplicemente « nega »; perciò la frattura rispetto alla continuità storica viene posta come decisiva. In terzo luogo vi è l'accento alla rivoluzione sessuale, vista non soltanto come cambiamento, per radicale che sia, in un particolare aspetto del costume, ma come « rivoluzione attraverso il cambiamento del senso dei rapporti sessuali ». Il manifesto surrealista del '47 passò scarsamente osservato non solo dai politici, il cui falso realismo portava a ignorarlo completamente, ma anche dagli intellettuali; un po' perché portati a sottovalutare le espressioni etico-politiche del surrealismo, ritenute elementi accessori di una poetica destinata a sostenere manifestazioni artistiche sconcertanti; un po' perché il loro interesse era allora volto al pensiero filosofico di Marx, scarsamente conosciuto in Occidente nel periodo tra le due guerre, e ai suoi rapporti con quell'esistenzialismo e quel personalismo, che si erano affermati negli anni tra il '30 e il '40. Se si guardano le cose oggi, alla luce dell'immenso cambiamento nonché di costume, di valutazioni, che si è creato in Occidente dal '47 a oggi, non si può non restar sorpresi dalla preveggenza di questo documento. L'azione esercitata dalla cultura cosiddetta « progressiva » si è manifestata estremamente più efficiente di quella politica e di quella economica; e la storia de-

gli ultimi decenni ha proceduto esattamente nel senso che essa auspicava. Si può dire che la sconfitta o l'arginamento in Occidente del marxismo politico sia stata la condizione per il successo di quello che abbiamo già chiamato « oltremarxismo ». Il marxismo culturale ha avuto una funzione di rottura, ma non avrebbe potuto mantenerla senza il soccorso di queste forze rivoluzionarie eretiche rispetto a esso. E d'altra parte, queste negazioni non avrebbero potuto affermarsi senza la frattura prodotta dal marxismo. In certo senso diventa lecito dire che marxismo e oltremarxismo si sorreggono a vicenda pur senza potersi conciliare.

Quel che dunque il surrealismo auspicava (per verità, sin dai suoi inizi) era una sintesi di marxismo e di psicanalisi di sinistra, come unica arma valida contro la civiltà cristiana. Che tentativi in questo senso si producessero, corrispondeva a una necessità iscritta, per dir così, nell'ordine delle cose. Rispetto alle origini terrestri delle idee, marxismo e psicanalisi erano posizioni concorrenti; naturalissimo dunque che venisse in mente a qualcuno, e molto presto, l'idea di unificarli.

13. Il primo tentativo sistematico al riguardo fu compiuto dall'austriaco Wilhelm Reich, ne *La Rivoluzione sessuale* (Vienna 1930, '44, '49; trad. it., Milano 1963), libro che contiene già tutto l'essenziale sull'argomento, e che può ben dispensare dalla lettura degli infiniti romanzi o saggi, che l'industria culturale produce sull'argomento, i quali non sono alla lettera che illustrazioni, cioè esemplificazioni sensibili delle tesi che questo psicologo, eterodosso rispetto all'indirizzo psicanalitico ufficiale, aveva enunciato.

Se è carattere di ogni scienza moderna il dar luogo a una forma di utopia, si può vedere nel Reich veramente l'utopista della psicanalisi; e come avviene per le opere utopistiche, anche la sua è formalmente coerente. Premessa del suo pensiero, naturalmente data come incontestabile e senza il minimo accenno di prova, è che non esiste nessun ordine di fini, nessuna autorità metempirica di valori. Così ogni traccia, nonché di cristianesimo, di « idealismo » nel più largo dei significati, o di fonda-

mento dei valori in una realtà obiettiva, quale sarebbe per Marx la storia, è cancellata. A che cosa si riduce, dunque, l'uomo, se non a un insieme di bisogni fisici? Quando essi siano soddisfatti, quando sarà rimossa ogni repressione, egli sarà felice. L'energia vitale, in conformità del resto a un'antica asserzione, viene identificata con la sessualità. Attraverso l'assoluta, illimitata libertà sessuale, l'uomo si libererà dalla nevrosi e diventerà pienamente capace di lavoro e di iniziativa. La sua struttura psichica sarà mutata e sarà reso altresì libero dalle tendenze militari e aggressive e dalle fantasie sadiche, tipiche — come l'esempio dello stesso Sade dimostrerebbe — dei repressi. Ma qual è l'istituto repressivo per eccellenza? Per il Reich, la famiglia monogamica tradizionale; e, dal suo punto di vista, non si può certo dire che abbia torto. L'idea di famiglia è infatti inseparabile dall'idea di tradizione, da un patrimonio di verità da *tradere*, da « insegnare ». L'abolizione di ogni ordine metempirico di verità importa, quindi, che la famiglia venga dissolta.

La verifica della necessità della riforma freudiana del pensiero rivoluzionario sarebbe provata per Reich dal successo dei movimenti fascisti, che smentiscono l'interpretazione ordinaria del materialismo storico, perché sono state proprio le masse impoverite a contribuire alla loro conquista del potere, in modo da dare l'apparenza che sul piano pratico-politico non sia decisiva la stratificazione economica, ma piuttosto il momento ideologico (onde l'idea della correlatività tra predominio fascista e tipo idealistico di cultura). Perciò bisogna completare il materialismo storico attraverso un'analisi del fattore soggettivo della storia, che Marx non poteva compiere perché ai suoi tempi non esisteva ancora la psicologia scientifica. Quale sia questo complemento psicologico, è assai facile indovinarlo: il fascismo sarebbe la rivolta dei sessualmente repressi che, però, non avendo portato la critica sul principio stesso della repressione, prende forma deviata, sadomasochista e distruttiva (*Psicologia di massa del fascismo*, Copenaghen 1933, trad. it., Milano 1971).

Quel che colpisce nel suo pensiero è una strana mescolanza di nuovo e di vecchio. Le sue tesi morali rappresentano certamente una novità rispetto alla tradizione rivoluzionaria la qua-

le, nelle linee che hanno realmente inciso nella storia, era stata sino allora rigidamente puritana, da Robespierre a Lenin e a Stalin. D'altra parte queste tesi sembrano ripresa coerente di quelle libertaristiche; così si potrebbe trovare un analogo dell'utopia reichiana in quella di uno degli scrittori più rappresentativi del libertinismo secentesco, Cyrano de Bergerac.

Approfondiamo un po' questo punto, perché manifesta un'antinomia del pensiero rivoluzionario. Indubbiamente, se rivoluzione vuol significare rottura radicale col passato, qualsiasi concessione all'idea di famiglia rappresenta l'inizio di una conciliazione con la tradizione. D'altra parte all'idea di rivoluzione è essenziale quella di un ordine « nuovo », cioè non negazione dell'ordine, ma passaggio a una sorta di superamento. Invece il dominio della sessualità libera è il *puro* presente: da ciò la ricaduta nel sottoumano, nell'animalismo (si pensi alla *mens momentanea* di Leibniz); situazione da cui ci si cerca di sottrarre attraverso l'evasione in « una altra realtà » fantasticata e utopica, in cui si sia liberi dalla pressione della realtà. Da ciò anche il legame necessario tra la diffusione dell'eroticismo e la ricerca di « paradisi artificiali » dalla droga al rinnovato interesse per la magia. La « rivoluzione sessuale » segna perciò il momento dell'involuzione borghese della rivoluzione.

La storia del pensiero del Reich è, del resto, un documento interessantissimo al riguardo. Dopo la condanna delle sue tesi da parte del comunismo russo, pensò che il paese più adatto a incarnare il suo ideale rivoluzionario fosse l'America; né si sbagliava, perché quando si assuma il termine nel semplice senso di rovesciamento, si può certo parlare di una « rivoluzione occidentale », dal puritanesimo alle forme in cui si articola il pansessualismo. Si tratta però di un surrogato « borghese », nel senso più pieno che la parola può assumere, della rivoluzione. Se intendiamo come società borghese quella caratterizzata dal primato dell'economico, essa deve periodicamente compiere, per conservarsi, o anzi per esprimere sempre meglio i suoi caratteri, dei passaggi di qualità. Non è un caso che il successo del pensiero del Reich (che era morto del tutto dimenticato in un penitenziario americano nel 1957) abbia coinciso col primo

affermarsi della società consumistica e neocapitalistica. Di meglio, certo, non si poteva trovare per esprimere una sorta di rivoluzione che si compiva però all'interno della borghesia, anzi esasperandone i caratteri. Il Reich aveva del resto perfettamente riconosciuto che la definizione della rivoluzione, come lotta contro il sistema borghese, doveva, dal suo punto di vista, venir considerata inadeguata: « La Russia sovietica, che deve la sua esistenza a una rivoluzione proletaria, è oggi, nel 1944, reazionaria in fatto di politica sessuale, mentre l'America, con il suo *background* di rivoluzione borghese, segue una politica sessuale per lo meno progressista. » (dalla prefaz. alla terza ediz. de *La Rivoluzione sessuale* del 1944). Le categorie marxiane classiche perdono infatti, per lui, significato: la lotta si svolge tra coloro che salvaguardano e affermano la vita, e coloro che intendono distruggerla e reprimerla. Se riprendiamo un tema precedentemente accennato, dobbiamo dire che il tentativo reichiano di una secolarizzazione del marxismo attraverso la psicanalisi porta invece al riconoscimento di un vero e proprio abisso tra le due concezioni. Per il marxismo c'è un fine che si deduce dal divenire storico; Marx, da hegeliano, pensava che l'assoluto non è al principio della storia, ma ne è il risultato. Per Reich, invece, c'è una primitività da cui si è allontanati attraverso la morale sessuofobica, e a cui bisogna tornare reinserendo la civiltà nella natura.

La diffusione che hanno avuto le sue tesi, soprattutto nell'ultimo decennio, è stata enorme. Facile da spiegare se si pone mente alla frase di Sorel sul diversivo anticlericale rispetto alla rivoluzione, usato dalla borghesia radicale alla fine del secolo scorso e nei primi anni del nostro; tale diversivo è stato sostituito oggi dal diversivo erotico. Non si ha che da pensare alla diffusione dell'equazione tra autorità, autoritarismo, repressione, moralismo e, al limite fascismo; essa non fa che riprodurre la posizione del Reich quando parlava del « fascismo rosso » comunista; col che non voleva intendere un comune sfondo totalitario, ma una mentalità puritano-repressiva che poteva assumere color nero o color rosso. Il suo pansessualismo infatti si articolava per lui in una proposta politica tipicamente totalitaria:

così, la religione non avrebbe dovuto essere direttamente combattuta, ma di essa non sarebbero state tollerate le critiche al diritto di trasmettere alle masse i tentativi di assicurare la felicità sessuale; il risultato conseguente sarebbe stato la scomparsa del sentimento religioso, per quanto almeno riguarda la sua pretesa a un'origine soprannaturale; chi non vi ravvisa il modo della persecuzione religiosa di tipo totalitario?

14. L'importanza che abbiamo dato al Reich potrà sembrare strana. Pure, per semplicistico che sia, il suo pensiero è coerente; così da far vedere per opposizione, in filigrana, la natura dell'autorità. Rivoluzione vuol dire liberazione radicale dall'autorità; ma tale rifiuto implica quello della tradizione; e il rifiuto della tradizione quello del pensiero metafisico-religioso. La connessione ideale precedentemente delineata si trova confermata perfettamente.

Ci portiamo a un livello indubbiamente assai più critico se consideriamo le tesi della scuola di Francoforte: detta così dall'Istituto per la ricerca sociale, che, fondato a Francoforte sul Meno del 1923, assunse importanza dopo il 1931, sotto la direzione di Max Horkheimer. Dopo che il nazismo assunse il potere, i suoi collaboratori ne continuarono l'attività prima in Francia, poi in America, sino a che poterono riaprire l'Istituto nel 1950.

Le premesse delle loro tesi sino alle posizioni opposte di Marcuse e di Horkheimer debbono essere cercate in un'interpretazione della storia contemporanea; o piuttosto nell'incapacità, di cui tali tesi vogliono essere la prova, in cui il marxismo, nella sua versione ortodossa-russa, si trova nel dare una spiegazione adeguata della storia contemporanea. A ogni modo è questa connessione vissuta con la storia presente e il senso della revisione filosofica, che la sua comprensione importa, a spiegarne l'interesse.

Al fondo dell'orizzonte in cui essa si forma bisogna cercare lo *stato d'animo rivoluzionario-libertario del primo dopoguerra tedesco*, che porta alla contrapposizione del « materialismo », inteso anzitutto come filosofia della « felicità », alle varie forme di idea-

lismo, spiritualismo, misticismo, ecc. fatte rientrare sotto la rubrica generale di filosofia di difesa dell'ordine esistente. Perciò l'opposizione tra pensiero progressivo o rivoluzionario e pensiero conservatore o reazionario risolve in sé quella del vero e del falso, ed è giustificata perché, nella prospettiva della sostituzione dell'essere « sociale » all'essere « metafisico », la liberazione diventa criterio di verità. Questo il suo presupposto e vizio iniziale, che trova però la sua stessa critica nello sviluppo del pensiero di Horkheimer (e, almeno parzialmente, per quanto sia suscettibile di interpretazioni diverse, dello stesso Adorno). Da esso dipendono:

a) La radicalità della posizione rivoluzionaria nel senso del passaggio dal « regno della necessità al regno della libertà », inteso nel senso più forte. La scomparsa dell'autorità deve, dunque, essere vista come il termine ultimo del pensiero progressivo, che si presenta, infatti, come processo di liberazione dell'autorità teologica o umana (l'autorità teologica continuando a essere vista come riflesso dell'autorità umana), trascendente o empirica. Se caratteristica del pensiero rivoluzionario è la confusione di autorità e di potere, che legittima la critica dell'ordine in nome della libertà, forse mai si era arrivati a un'antitesi così completa tra autorità e libertà. Al tempo stesso si deve osservare che non c'è forse documento più interessante per mostrare gli esiti a cui porta la confusione di autorità e di potere.

b) Da ciò la rottura, già intorno al 1930 e successivamente sempre più accentuata, tra marxismo critico tedesco e marxismo dommatico russo. Nel riguardo della polemica tra Lenin e Kautzky, i francofortesi rifiutano la posizione di Lenin, pur senza che ciò, ovviamente, significhi adesione a quella di Kautzky. La loro critica abbraccia così la socialdemocrazia come il comunismo sovietico. La rivoluzione russa viene criticata per i suoi aspetti dittatoriali e oppressivi che non possono, in ultima analisi, non ricondurre a un processo di conciliazione con la tradizione. Appare chiarissimo il nesso tra la critica mossa da questa scuola e quella delle avanguardie letterarie. Più in generale, si può dire che nel suo pensiero trovi l'espressione più rigorosa, così da permettere la discussione critica, la ricerca della

definizione di un'idea di rivoluzione europea (nel senso laico del termine) ulteriore e superiore rispetto alla rivoluzione russa.

c) La constatazione del fallimento della socialdemocrazia e della repubblica di Weimar, come quella di una costituzione che tratta soltanto di regole di coesistenza, mentre la vita reale si svolge al di fuori di queste regole. In rapporto a questa critica della repubblica di Weimar prende tutto il suo rilievo quella di Max Weber e il processo che li riporta da Weber a Marx.

d) Sopravveniva intanto, imprevisto nelle sue proporzioni, il successo del nazismo. Alla vittoria del marxismo rozzo e dommatico corrispondeva la sconfitta e l'impotenza pratica del marxismo critico. Se non si voleva abbandonare la chiave interpretativa marxiana, bisognava integrarla con un fattore psicologico, anzi psicanalitico. Per spiegare il nazismo occorre ricorrere alla patologia psicologica, a quella « sindrome autoritaria » a cui è già stato fatto cenno (cfr. il particolare svolgimento del tema nel vol. *The authoritarian Personality*, New York 1950). Inutile dire della connessione su questo punto con la tesi reichiana, pur vista nella forma che aveva assunto in Fromm. Si è già accennato al carattere obbligato di questa tesi, quando, senza alcuna prova, venga messo da parte il carattere metafisico dell'idea di autorità. Un'altra critica dovrebbe mostrarne il carattere obbligato, quando ci si voglia arrestare a riformare, senza criticarlo radicalmente, il modello dell'interpretazione marxiana della storia contemporanea.

e) La trasformazione della psicanalisi in pensiero rivoluzionario avviene attraverso la dialettica, vista come affermazione della necessità della contraddizione, quale risposta alla contraddizione oggettiva della società. Ma si tratta di una dialettica senza sintesi perché altrimenti si avrebbe quella perversione in ideologia « positiva » (il termine « positivo » abbracciando così la metafisica come il positivismo), che caratterizza il materialismo dialettico (semplice rovesciamento materialistico della dialettica idealistica), con la riproduzione, a cui si trova costretto, della struttura repressiva della società.

È pure in dipendenza della critica dell'autorità che si stabilisce la sostituzione del nesso tra dialettica e speranza a quello

tra dialettica e certezza. Una critica radicale dell'autorità importa realmente anche l'abbandono della tesi, così hegeliana come marxiana, della coincidenza tra necessità e libertà, quindi di un'autorità conferita a un processo necessario della storia. In relazione a questo abbiamo la riabilitazione del termine *utopia*.

f) L'esperienza americana porta poi alla critica del nuovo positivismo, del pragmatismo, del sociologismo. È a questo punto che emerge il problema proprio della scuola, la coincidenza che, come si vedrà, non riesce a mantenersi tra la critica della tradizione metafisica e quella del positivismo, nelle sue forme antiche e soprattutto nelle nuove. Nella critica del positivismo e nella polemica contro l'industria culturale, vengono in luce quei motivi antiilluministici e dipendenti dal pensiero controrivoluzionario che già, anche se in maniera non aperta, erano stati accolti e fatti propri dal marxismo. Tornano però in maniera affatto particolare perché separati da quel principio « repressivo » del Logos, in cui era il loro fondamento metafisico. Particolarmente interessante per il rifiuto della metafisica classica, la considerazione dell'Adorno sul principio di identità visto come legge che esprime una proibizione (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, pag. 92). Riappaiono, quindi, alcuni temi della tradizione ma del tutto sconsciati, con i pericoli che questa riassunzione sconsciata comporta. 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.

Possiamo vedere nel pensiero di questa scuola una sorta di irrazionalizzazione del marxismo (conseguente al rifiuto del marxleninismo) sotto forma di pensiero negativo, che esprime la somma delle critiche che ha accolto o che ha pronunziato in una specie di sincretismo delle negazioni, ognuna delle quali ha la funzione di impedire l'assolutizzazione della forma di pensiero con cui coesiste. Giustamente uno studioso russo ha detto, trattando di Marcuse, che « a lui si può applicare il giudizio espresso da Marx su Proudhon: leggendo Hegel, non è andato oltre la semplice negazione ». Purché si aggiunga che si tratta

di un Proudhon anch'esso « rovesciato ». Al primato della giustizia viene sostituito, in Marcuse, il primato della libertà intesa come libertà istintuale. Perché se il Logos viene considerato come « il principio della logica della dominazione » ne segue che « la natura (la propria nonché quella del mondo esterno) era "data" all'Io come qualcosa che andava combattuto, conquistato e persino violato (...). La lotta comincia con la perpetua conquista interna delle facoltà inferiori dell'individuo: delle sue facoltà sensorie e appetitive. Il loro soggiogamento, almeno a partire da Platone, è considerato come un elemento costitutivo della ragione umana, che è quindi repressiva per virtù della sua stessa funzione. La lotta culmina nella conquista della natura esterna che va aggredita, vinta e sfruttata, per essere messa al servizio dei bisogni umani. » (*Eros e Civiltà*, trad. it., p. 89).

Abbiamo citato questo lungo passo, perché forse come nessun altro viene a chiarire il senso che assumono in Marcuse i termini di repressione e di permissività e che resta il più rigoroso che abbiamo potuto raggiungere. Al tempo stesso manifesta la confusione tipica della scuola di Francoforte, per la quale la purificazione platonica e l'idea moderna del dominio scientifico-tecnico della natura sono fasi dello stesso processo. Certamente tra *La dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer (1947) e la detta opera del Marcuse (1965) c'è un abisso; nella prima si è colpiti dalla ricchezza di osservazioni precise intorno alla società contemporanea, nonché, come si vedrà, dalla presenza di una tesi che deve portare allo sviluppo della critica del presupposto da cui la scuola era mossa; tuttavia resta pur presente il motivo che in *Eros e Civiltà* trova uno svolgimento coerente. Questo libro diventò il testo della contestazione, e serve a spiegare l'immane equivoco; il suo concretarsi come ribellione, insieme, contro la società tecnocratica e contro lo spirito tradizionale; cioè contro due opposti, che furono assimilati senza mediazione, col risultato inevitabile di concludere nel ritrovamento della disposizione libertina. Col dir ciò se ne riconosce anche l'importanza documentaria: la rivolta contro l'autorità deve compiere, *contro il suo stesso asserto iniziale*, un processo ciclico per cui, al termine, *la rivoluzione si rovescia nella dissoluzione*

*libertina*, cioè nella disintegrazione dell'ordine esistente, attraverso una negazione, anarchico-individualistica, di qualsiasi ordine. Si verifica così nella prassi il passaggio dall'ateismo positivo e rivoluzionario, inteso alla creazione di una nuova realtà, all'ateismo negativo e dissolutivo, di modo che il momento rivoluzionario sembra aver la funzione, nel ciclo ateistico, di mediare il passaggio dall'ateismo libertino aristocratico a quello che è il presente ateismo libertino di massa. Non essendovi infatti possibilità di definire il passaggio dal reale all'utopia, l'azione rivoluzionaria si risolve in una semplice negazione, che d'altra parte, non potendo essere negazione totale, lascia emergere come unico valore l'esistenza nella sua immediatezza.

15. Per tornare dunque al parallelo con Proudhon, si deve parlare di un Proudhon amoralizzato, o di un Proudhon privato di tutti gli aspetti che continuano in Sorel; o, forse, di una rivincita di Fourier su Proudhon. E per quel che riguarda la critica della mentalità scientifico-tecnica dell'illuminismo, essa va definita come inversione del processo che va dal pensiero libertino all'illuminismo.

Se la prova della verità di una teoria deve, secondo il pensiero rivoluzionario, essere cercata nel risultato storico, se, dunque, una critica, che colpisca questo pensiero dall'interno, deve riguardare l'eterogenesi dei fini a cui è sottoposto — o « il tradimento della rivoluzione necessario per la sua riuscita » secondo la tesi ragionata particolarmente dall'Ellul — si può dire che la tentata rivoluzione marcusiana ne rappresenta davvero un esempio sconcertante, e nel suo genere veramente unico perché il « tradimento » non vi sopravviene, ma fa tutt'uno con la rivoluzione del « Grande Rifiuto ». L'obiettivo contro cui muoveva non erano, infatti, i valori tradizionali, ormai considerati già caduti in ragione della loro contraddizione col processo di sviluppo della società borghese (cfr. p. es., *L'uomo a una dimensione*, trad. it., Torino 1967, pp. 77-78), ma il sistema positivista dell'« uomo a una dimensione », che involgeva tanto la società neocapitalistica quanto il comunismo di tipo sovietico. Di fatto, mai vi fu altra rivoluzione che sia stata strumento dei

suoi avversari, come quella promossa dal pensiero marcusiano, perché le spese furono pagate soltanto da quel che restava di credenza nei valori tradizionali, e che il « sistema » era impotente di abbattere. Questo compito fu pressoché miracolosamente assolto dall'imprevista contestazione. La forma del suo fallimento riuscì a far sì che il neocapitalismo potesse liberarsi dalla pesante tutela dei valori tradizionali, a cui si trovava sino allora obbligato; e il comunismo ottenne che la discriminante del pensiero critico fosse vista ormai nel marxismo filosofico, alla stessa maniera che, ai primi del nostro secolo, veniva vista nel pensiero kantiano, cioè come posizione oltre cui si potesse procedere, ma dopo aver accettato tutte le sue negazioni rispetto al pensiero del passato. La contestazione marxiana riuscì, quindi, a stabilire le condizioni ideali perché potesse veramente consolidarsi, nella sua novità, proprio quel sistema che combatteva; e perché la sua oppressività reale — la cui denuncia era esatta — non venisse più sentita, venendo a mancare una reale possibilità di superamento. D'altra parte, questo era necessario: se la sfida di Marcuse era, all'interno del pensiero secolarizzato, contro il pensiero positivo, la sua sconfitta non poteva non coincidere con la vittoria del positivismo, (nel senso ampio del termine da lui usato) e quindi di quel positivismo che si appropriava, volgendoli in senso a sé favorevole, degli stessi argomenti marcusiani.

Negazione della tradizione dentro il sistema: si è visto come questa formula valga per il pensiero di Reich. Naturalmente, Marcuse intende differenziarsi da Reich, e ha ragione di farlo. Vede infatti nel successo di quelle tesi la concessione, che la società industriale avanzata accorda alla più ampia libertà sessuale, in funzione di « desublimazione repressiva », affinché diventi un valore di mercato ed un fattore di consumi sociali. Nei fatti, però la divulgazione dell'idea della società permissiva ha segnato un peggioramento di gradino in gradino; così che è rimasto di Marcuse quel che coincideva col pensiero di Reich. All'inizio della scuola di Francoforte c'è dunque la constatazione di una sconfitta pratica, quella del marxismo critico rispetto al marxismo dommatico. Alla fine, un'altra sconfitta pratica,

quella della forma elaborata del marx-freudismo rispetto all'elementare versione del Reich.

16. Nel primo lavoro collettivo della scuola, *Autorità e famiglia* (1936) la parte redatta da Marcuse interessa oltre che per la radicalità delle affermazioni (condivise allora da tutti i collaboratori; si veda il capitolo introduttivo, di fondazione teoretica, dell'Horkheimer) per l'orizzonte storico-filosofico che le condiziona. In sé, la tesi del rifiuto di ogni subordinazione riproduce ciò che già era stato detto nel testo marxiano sopra ricordato. Interessa però la sottolineatura umanistica, che porta a ricordare, sotto certi aspetti, la critica di Bauer a Marx. L'oggettività, nel senso più ampio, non deve venir intesa come ciò a cui la volontà e l'esistenza umana debbono adeguarsi; l'attività umana non è diretta alla comprensione del cosmo, e attraverso quella del suo ordine, del significato proprio dell'uomo. Al contrario il significato viene partecipato al mondo degli oggetti, nella misura in cui egli li assume, e li fa propri attraverso la sua attività, facendoli passare da cose in sé a « cose per lui ». In tal modo l'oggettività del mondo non viene negata gnoseologicamente, ma assiologicamente. Il mondo, la natura, ciò che in genere non è umano, esiste, ma tale esistenza non ha un carattere razionale, non esprime un ordine in cui anche l'uomo è inserito. Compito dell'uomo è negare questa oggettività morta riducendola a semplice « materia prima ». Quel che soprattutto interessa è l'*excursus* storico su cui fonda questo insieme di tesi, e che conferma perfettamente quanto si è già detto sulla linea di minor resistenza del pensiero religioso rispetto alla critica dell'autorità. L'affermazione di Marcuse si trova, quindi, soggetta a un condizionamento di tesi correlate e accettate senza verifica: la concezione per cui il cristianesimo, nel suo significato storico-mondiale, coincide essenzialmente col protestantesimo, — seguendo in ciò la tendenza del pensiero tedesco a partire, quanto meno, dalle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel — e quella per cui lo sviluppo successivo del pensiero sarebbe soppressione dialettica dei dualismi. È naturale che il Marcuse citi il passo di Lutero secondo cui il cristianesimo è

per un verso libero da tutte le cose e non soggetto a nessuno, e per l'altro verso, servo di tutte le cose e soggetto a tutti. Si tratta di oltrepassare questo dualismo di interiorità e di esteriorità per affermare la piena libertà umana.

Si vede da ciò come le difficoltà interne al pensiero rivoluzionario, quali sono state messe in luce dalla scuola di Francoforte, esigano che venga problematizzata e criticata l'ordinaria visione razionalistica della storia della filosofia.

17. Abbiamo visto come nel processo di pensiero di questa scuola coesistano, portati all'estremo, il motivo illuministico e quello antilluministico del marxismo. Tale coesistenza fa sì che non si possa davvero cercare un « culmine della teoria critica della società » nel pensiero di Marcuse come spesso è stato erratamente detto. Al contrario, Marcuse rappresenta il tentativo — errore rivelato dalla storia stessa — di interpretare in termini di rivoluzione quella che invece è, sotto l'aspetto di pensiero rigoroso, una critica della rivoluzione. Sotto questo riguardo hanno assai più importanza il pessimismo (non esente da venature estetistiche e da ambiguità) di Teodoro Adorno e il pessimismo religioso in cui conclude il pensiero di colui che fu il fondatore della scuola di Francoforte, Max Horkheimer. Anzi, a nostro giudizio, uno studio rigoroso della scuola dovrebbe essere centrato sulla storia dello sviluppo del suo pensiero.

Nello stesso anno 1947 apparvero *L'eclissi della ragione* di Horkheimer e *La dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Molto del pensiero del primo libro si ritrova esposto, in altra forma, nel secondo.

Tesi del primo è che l'emancipazione della libertà dai suoi fondamenti oggettivi e metafisici, dunque dall'autorità, si rovescia nel dominio della « ragione strumentale »: conduce cioè a un mondo in cui tutto è visto sotto la categoria dello « strumento », quindi al punto massimo della tirannia. Viene ritrovata la 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. Tuttavia è impossibile tornare alle vecchie metafisiche (l'Horkheimer pensa soprattutto al neotomismo, il cui *revival* conosceva fortuna nell'America di allora). Qualsiasi tentativo di restaurazione metafisica si fonda su motivazioni pragmatistiche e ricade perciò nella ragione soggettiva. Ci si trova dunque nel pessimismo più completo. Il progresso dei lumi è inarrestabile, ma è connesso non con la liberazione, ma con una sempre progressiva soppressione della libertà. Gli è che il suo orizzonte si è allargato attraverso il contatto con la civiltà americana. Al momento della 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 ad apparirgli come un aspetto di una crisi assai più complessa. Questa la tesi dichiarata nell'ultimo suo scritto.

A questo pessimismo egli non può tuttavia fermarsi, per coerenza con il pensiero negativo stesso. Deve procedere verso la critica dell'interpretazione del pensiero negativo come « rivoluzione » e come « utopia », e lo sbocco obbligato diventa la teologia negativa (cfr. i suoi ultimi scritti *Rivoluzione o libertà?*, trad. it., Milano 1972; *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it., Brescia 1972). Pensato negativamente, il pessimismo si traduce in filosofia religiosa, nella forma appunto di teologia negativa. In questo senso egli interpreta la stessa opera principale dell'Adorno la *Dialettica negativa* (1966, trad. it., 1970): l'« Altro » non può essere oggetto di comprensione e di descrizione; tuttavia è soltanto in riferimento ad esso che è possibile interpretare il mondo; un'interpretazione che sia critica e non giustificante significa coscienza che il mondo fenomenico non è la realtà unica e ultima.

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. Quella che si presentava come speranza di rivoluzione totale si è realizzata, e oggi la filosofia rivoluzionaria e progressista ha la funzione di legittimare un ordine più oppressivo e, di fatto, quali che siano le maschere di cui si copre, totalitario. Ma l'idea rivoluzionaria, in quanto ha preteso di sostituire la

politica alla religione nella liberazione dell'uomo, è partita dalla negazione del peccato originale. Facile è perciò intendere perché l'Horkheimer incontri la religione anzitutto nella dottrina del peccato originale: « La dottrina più grandiosa in entrambe le religioni, quella ebraica e quella cristiana — e qui mi richiamo a una parola di Schopenhauer — 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 dotato di libera volontà. » (*La nostalgia...*, cit., pag. 78).

Ci troviamo quindi di fronte a uno sviluppo religioso del pensiero di Schopenhauer che procede verso Kant e verso una forma di platonismo; proprio l'opposto dell'hegelismo del Marcuse. È altresì, una forma religiosa che pur non essendo legata a nessuna ortodossia, si colloca in netta antitesi alle direzioni neo-modernistiche, protestanti come cattoliche.

Non vi è dubbio che la 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. Si potrebbe provarlo in più modi. Il primo è che non si tratta affatto di una tarda posizione senile, ma del risultato di un processo che prende inizio da *l'Eclisse della ragione*. Per seguirne lo sviluppo si può partire dalle prime pagine della *Dialettica dell'Illuminismo*: « Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano. L'Illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini ». Già allora, dunque, l'opposto dell'autorità appariva a Horkheimer essere non la libertà, ma il potere. Se poi passiamo alla sua opera *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Sulla critica della ragione strumentale*, Francoforte 1967), di cui la prima parte è *l'Eclisse della ragione*, troviamo nella seconda, consistente in una raccolta di saggi scritti dopo il suo ritorno in Germania, tutti gli elementi che ci permettono di ricostruire il processo che lo portò alle sue ultime dichiarazioni. Ma, di più, ricordiamoci che il primo atto della scuola francofortese era stato la rottura con il marx-leninismo: corrisponde dunque alla logica della

sua formazione il fatto che egli concluda con il richiamo alla direzione del pensiero moderno più avversata da Lenin.

18. La parziale verità dei francofortesi e la necessità che si è detta del risultato ultimo possono portare l'attenzione sull'analisi della realtà presente che fu condotta da un pensatore da loro lontanissimo e trascurato dai filosofi di professione, René Guénon. Per antiaccademici che i francofortesi possano presentarsi, la loro formazione di universitari tedeschi è molto sensibile; e questo serve a spiegare il loro successo nell'ambito universitario, sia pure in un momento di crisi dell'università. La posizione del Guénon è invece tutt'altra, rispetto almeno all'università moderna. Ora, in una linea di diritto, che la storia futura potrà o no confermare, la funzione dei francofortesi potrebbe o dovrebbe essere vista come introduzione « moderna » a questo pensatore « antimoderno ». Se, lasciando da parte certe difficoltà indubbie sul modo di porre i rapporti tra metafisica e religione, ci interessiamo particolarmente a tre suoi libri: *La crise du monde moderne* (Parigi 1927, trad. it., Roma 1956); *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (id. 1929, trad. it., Milano 1973), e soprattutto a *Le règne de la quantité et les signes des Temps* (id. 1945, trad. it., Torino 1969), ci troviamo davanti a prospettive sconcertanti. Così nell'ultimo libro citato, composto di saggi già apparsi in anni precedenti, e scritti astraendo da ogni preoccupazione di attualità immediata, si trovano descritte con la precisione più minuta, le disposizioni spirituali, che sarebbero prevalse nei tempi successivi, e la situazione presente. Quanto di non banale fu successivamente scritto, quali che siano i punti di partenza e le intuizioni, anche le più avverse, rientra nell'orizzonte allora proposto. Non può sfuggire l'estrema importanza di questo: soltanto a partire dai principi della metafisica trascendente tradizionale è possibile una vera interpretazione della storia contemporanea. Si trova con ciò eliminato il consueto argomento che rinvia al « medioevo » tale metafisica, nella misura in cui sarebbe incapace di intendere e di spiegare la storia.

Per Guénon, la crisi del mondo moderno è anzitutto metafisica: realizza la sequenza razionalismo-filosofia del primato del

divenire — passaggio dal primato del divenire al primato dell'azione — coincidenza della filosofia del primato dell'azione con il materialismo — separazione dell'individuo dall'assoluto e coincidenza tra l'estensione massima dell'idea di potere e la concezione relativistica dell'individuo — impotenza e crisi dissolutiva dell'occidentalismo. La negazione dell'autorità non è momento o conseguenza del razionalismo; è invece sua *condizione*, come rifiuto di un ordine sopraumano (perché è in rapporto all'idea di ordine, che si stabilisce la distinzione tra autorità e potere), e di una facoltà di conoscenza superiore alla ragione individuale (cioè dell'intuizione intellettuale, connessa all'idea di verità eterna). Si potrebbe dire, sulla scia di questo pensiero, che non è un caso che il razionalismo si risolva, nella sua tappa estrema, nella filosofia della prassi, dato che pratica (fondata su un rifiuto senza prove) è la sua disposizione originaria e condizionante.

Perché gran parte della sua opera è destinata alla descrizione della logica del « piano » secondo cui si attua la deviazione progressiva del mondo moderno, qualsiasi riassunto ne è chiaramente impossibile, dobbiamo perciò fermarci ad alcune suggestioni particolarmente stimolanti. Per il Guénon il processo, che trae origine dalla negazione dell'autorità, ha come ultimo anello la « solidificazione » e la « dissoluzione »: la solidificazione è la stabilità legata al materialismo, ma non è, tuttavia, un grado a cui ci si possa fermare. Porta a una sorta di immunità simile a quella del mollusco, che rimane rinchiuso nella sua conchiglia (onde l'impressione di sicurezza del materialista); quando però « si pratici in questa conchiglia un'apertura verso il basso, immediatamente le influenze sottili vi penetrano, e con tanta maggiore facilità in quanto, in seguito al lavoro negativo compiuto nella fase precedente, nessun elemento di ordine superiore potrà intervenire per opporsi alla loro azione » (*Il regno della quantità*, trad. it., p. 206). Attraverso questa penetrazione e scatenamento delle forze dissolventi e distruttive del dominio sottile inferiore si ha veramente il passaggio alla dissoluzione: la deviazione si risolve in « rovesciamento », come stato diametralmente opposto all'ordine normale. Quando si è

giunti a questo punto, si arriva all'utilizzazione « alla rovescia » di quel che rimane delle antiche tradizioni abbandonate dallo « spirito ». La spiegazione delle idee religiose e metafisiche attraverso il subcosciente deve essere giudicata come l'esatto corrispondente teorico della fenditura attraverso cui penetrano le influenze più malefiche del mondo sottile (id., pagg. 274, segg.).

Bastano questi primi cenni per intendere quanto il Guénon, già intorno agli anni '30, avesse inteso come nessun altro lo sviluppo successivo della storia; e ciò indipendentemente da ogni riferimento espressamente politico, considerando anzi i fatti strettamente politici come simboli sensibili di motivazioni altrimenti profonde. Consideriamo, infatti: la soddisfazione, la stabilità, la sicurezza nella conchiglia, corrispondono al momento del materialismo, e al risultato primo della rivoluzione materialistica, e certo il marxismo, come materialismo che comprende la storia, è la forma radicale a cui il materialismo può arrivare. Tuttavia il materialismo non resiste, e all'epoca totalitaria, simbolizzata nella conchiglia materialistica, succede quella dianzi detta epoca della secolarizzazione. Nessuno come il Guénon ha definito il senso che assume il termine di dissoluzione.

Secondo il suo pensiero l'umanità non è mai stata lontana dal « Paradiso terrestre », come lo è attualmente. Tuttavia è proprio questa lontananza che impedisce di cadere nella disperazione, perché la fine di un ciclo coincide con l'inizio di un altro ciclo, così che l'oscuramento presente include la possibilità di una rinascita.

Si è detto come il pensiero del Guénon sia stato volontariamente elaborato al di fuori di un'esperienza politica. Tanto più avrebbe interesse il riscontro con le idee a cui giunse Simone Weil, attraverso un processo che partì invece dalla politica, e un orizzonte ideale inizialmente opposto al suo. Le corrispondenze (sulle idee di forza, di progresso, di scienza moderna, sul marxismo, sulla psicanalisi, ecc.) sono particolarmente sconcertanti proprio nella misura in cui non si può parlare di influenza diretta.

19. Si è detto finora che la considerazione dei fenomeni essenziali della storia contemporanea (guerra mondiale — rivoluzione — totalitarismo — dissoluzione) ci obbliga a ripensare i concetti di autorità e di libertà, al di fuori degli schemi elaborati dall'illuminismo o dal pensiero ottocentesco, sia nel senso della contrapposizione sia in quello della conciliazione. Il fatto che la realtà presente ci manifesta è che l'eclisse dell'autorità non coincide affatto con l'avvento della liberazione, ma con quello del *potere*; e che i totalitarismi sono l'espressione sensibile di questa sostituzione. Fenomeno da considerare, quindi, sotto l'aspetto filosofico prima che sotto quello giuridico. Tuttavia le abitudini del passato sono così consolidate che si continua a pensare al totalitarismo come al superlativo di autorità. Con la conseguenza pratica nei paesi non totalitari di interpretare la libertà come spogliazione dello Stato di ogni eticità, sostituendo a ogni principio etico semplici regole di coesistenza. Si pensa poi che il « vento della libertà » porterà i paesi retti ancora a regime autoritario e totalitario a un'evoluzione democratica, che potrà esser lenta, ma è necessaria. Questa posizione definisce il « democraticismo contemporaneo ». Basterebbe pensare a quel che ha scritto Simone Weil sull'« illusione di unità interiore », che sta alla base dell'adesione ai sistemi totalitari, per accorgersi della superficialità di questa veduta.

Si è anche accennato all'involuzione borghese, pur necessaria, che si ha nel passaggio dalla rivoluzione a quella che abbiamo detto secolarizzazione. Entrambi questi punti meritano chiarimento.

20. Affatto errato è il giudizio corrente secondo cui l'età dei totalitarismi sarebbe finita con l'hitlerismo e con lo stalinismo. La loro fondazione è infatti nella negazione dell'universalità della ragione, per cui ogni opposizione, politica o culturale al potere reale, nel più largo dei sensi, non esprimerebbe istanze razionali, ma maschererebbe interessi che per il comunismo sarebbero di « classe », e per il nazismo di « razza », e ciò quale che possa essere la consapevolezza di chi muove le critiche. Se si riflette al rapporto tra autorità ed evidenza, si vede che, al limi-

te, la negazione delle due nozioni non può portare che alla persecuzione; sino all'estinzione, di chi dissente: le armi possono essere diverse, o fisiche o psicologiche, ma non è detto che le persecuzioni psicologiche siano meno terribili.

Ora, anche nel mondo che si professa democratico, se non si parla più di razza e poco di classe, le critiche mosse agli avversari, soprattutto nel campo della cultura, ma con estensione progressiva nel campo politico, riguardano le maschere che rifletterebero il « conservatorismo o lo spirito di reazione proprii di una psicologia repressa ». In queste critiche lo spirito totalitario è già in atto, anche se al « materialismo dell'avvenire » si sostituisca un « materialismo del presente ». Nel materialismo dell'avvenire c'è ancora una certa carica religiosa: l'idea di un bene assoluto, dunque di un mediatore (il Capo) tra il presente e il bene che deve venire; questo mediatore trasforma il male, momento dialettico necessario, in bene. Invece, il materialismo del presente bandisce ogni assoluto, e con ciò ogni verticalismo. Questo totalitarismo orizzontalistico è conservatore, benché sia obbligato a un linguaggio rivoluzionario, e non per ragioni di propaganda politica, ma per una necessità intrinseca: la negazione della tradizione ha infatti raggiunto il grado ultimo. Il carattere conservatore collega questo stesso totalitarismo a forme di manifestazione diverse dalle precedenti; ma resta la contraddizione obbligata tra la sua realtà e il modo di presentarsi, con un grado di persecuzione dello spirito, e di distruzione dell'anima mai raggiunto, e certamente mai abbastanza indicato dai termini consueti di alienazione e di reificazione.

Consideriamo: l'ammissione di tutte le negazioni pronunziate dal marxismo teorico nei riguardi della metafisica, e insieme la critica degli aspetti metafisici che il marxismo conserva ancora, porta alla concezione « totalitaria » della scienza, per cui essa si presenta come « l'unica » conoscenza vera: ogni altro tipo di conoscenza metafisico o religioso non esprimendo, secondo queste vedute, che delle « reazioni soggettive » di cui l'estensione della scienza al mondo umano con le discipline psicologiche e sociologiche riesce, o riuscirà, a render conto. Questo totalitarismo scientifico può esser detto scientismo, in un

senso però che differisce dallo scientismo naturalistico del secolo scorso, in quanto pretende render conto del mondo umano; ne differisce, si potrebbe dire, come il materialismo marxiano dal materialismo naturalistico e perciò pretende andar oltre alla critica dello scientismo mossa dall'ala più critica del marxismo. Ora, lo scienziista, e la società che si ispira al suo pensiero, non può non essere totalitario nella misura in cui la sua concezione della scienza, come esclusiva di qualsiasi altra forma di conoscenza, e con ciò di dimensioni della realtà dichiarate o inconoscibili o inesistenti, non è suscettibile di alcuna prova: lo scienziista, infatti, non pensa di elevare a un livello superiore le altre forme di pensiero (come nella posizione, p. es., del liberalismo laico rispetto alla religione), ma semplicemente « le nega ». Di più, quell'aspetto metafisico del marxismo, che il nuovo scientismo intende sopprimere, riguarda la persistenza degli archetipi del messianismo e della religione biblica, cioè i tratti per cui, secondo le parole di Berdiaeff, poté apparire « come la dottrina della liberazione e della vocazione messianica del proletariato, dell'annunzio della società perfetta in cui l'uomo non sarà più sottoposto alle leggi dell'economia », e dunque quei tratti che storicamente permisero al marxismo di radicarsi nella tradizione russa. L'antitradizionalismo scienziista non può invece esplicitarsi che come dissolutivo delle « patrie » in cui si esplica, e, per la stessa natura della scienza (che fornisce mezzi, ma non determina fini) come strumento di « parte ». Nella caduta di ogni superiore valore, esso non può venir rappresentato che dai grandi organismi economico-burocratici. Il carattere proprio del totalitarismo, l'estinzione dell'individuo (si intende dell'individuo in quanto si rapporta all'assoluto, e in questo rapportarsi può diventare critico nel presente) poiché, per il resto, quello che abbiamo detto « materialismo del presente » può venir anche configurato come totale individualismo (nel senso di negazione di unità ideali superindividuali) e può benissimo conciliarsi con una permanenza formale delle istituzioni democratiche. L'importante è che l'individuo non possa sussistere se non in quanto « serve » al gruppo di potere egemonico. L'essenziale, insomma, del totalitarismo consiste nel disconoscimento

della differenza tra « realtà bruta » e « realtà umana », in modo che si possa parlare dell'uomo non metaforicamente come di un « materiale » o di un « capitale ». Ora, questa veduta, già propria del totalitarismo comunista, è passata nella sua alternativa occidentale, la società tecnologica. La « secolarizzazione » dopo la « rivoluzione » distrugge l'ultimo elemento verticalistico (verso l'avvenire) del comunismo.

Poiché non è possibile diffonderci adeguatamente su questo argomento del totalitarismo come conseguente *direttamente* alla negazione dell'autorità prima che della libertà, ci limiteremo qui a riportare le affermazioni di qualcuno tra i più acuti interpreti della presente crisi dei valori.

Per la necessità in cui lo scientismo si trova di promuovere una persecuzione religiosa, diretta o indiretta che possa essere, merita di essere considerata l'argomentazione di una delle maggiori speranze della filosofia francese degli anni '30, Benjamin Fondane, morto giovane in un campo di concentramento. Analizzando *L'avvenire di un'illusione* di Freud, egli mise in luce l'aspetto assiologico che condiziona lo scientismo, e che porta i suoi adepti, anche se scrupolosi scienziati, a estrapolare dalla scienza per le più mitiche e arbitrarie costruzioni: *l'odio, a priori, di qualsiasi forma di trascendenza*. Altrimenti detto l'*hybris* della scienza, o il totalitarismo scienziato, ha la sua radice nel fatto che la scienza moderna non conosce che « la causalità orizzontale », quale ricerca delle leggi come rapporti costanti tra i fenomeni. Studia cioè la realtà come sistema di forze, non di valori. Nella prospettiva positivista assoluta Dio non può esistere, nella misura in cui la sua esistenza corrisponde a un'aspirazione dell'uomo. Se la sua esistenza fosse indifferente, allora potrebbe esistere.

Ora, se trasportiamo questa posizione nei rapporti etico-politici, avremo che un'opzione, fatta in nome di un aumento del benessere, consentito dalla scienza, porta a quel « divieto di fare domande » per altro razionalmente legittime, o anzi obbligate, e a quella consapevole e deliberata « ostruzione della ragione » che per Eric Voegelin (*Il mito del mondo nuovo*, 1952, trad. it., 1970) è la caratteristica del totalitarismo. In ogni tota-

litarismo l'iniziale persecuzione della *religione* si trasforma in persecuzione della *ragione*. Ma « il più in basso » del totalitarismo, che si annuncia, e che già in parte è realtà in Occidente, consiste nel primato del principio economico come legittimazione dell'ostruzione della ragione. Ciò importa parecchie conseguenze. Quando si parla di alienazione o di reificazione, è difficile togliere a questi termini ogni riferimento etico, e ogni aspetto di umiliazione e di sofferenza; invece ora avviene una totale generalizzazione della categoria di « strumento », che al limite abolisce l'alienazione (rispetto a che cosa?) e la sofferenza (attraverso la generalizzazione del benessere). L'unico valore che lo scientismo può lasciare sussistere è la vitalità, che nella sua assolutizzazione diventa negazione dell'etica. Non si può parlare, come vorrebbe un tipo di ragionamento fatuo, di un'organizzazione del mondo sociale realizzato dalla scienza, mentre resterebbe poi un'altra sfera, quella dell'interiorità, su cui la scienza non avrebbe giurisdizione. Questo varrebbe se tra gli scienziati e gli altri vi fosse un accordo « morale ». Invece non si può neppure parlare di due morali, specificate da contenuti diversi. Quel che sparisce, nella prospettiva scienziata, è la stessa idea di « morale ». Si potrebbe dire che la rivoluzione, sorta per liberare l'uomo dalla soggezione alla legge economica concluda in un sistema che ne rinsaldi le catene, realizzando proprio il primato dell'economico.

Ma che cos'è il potere puro, separato dalla subordinazione alla morale? La forza. Arriviamo così alle illuminazioni di Simone Weil, in quel libro, che fu il suo testamento e che in ogni sua parte ha un significato profetico (*L'ennracinement*, 1944): « Da due o tre secoli si crede insieme che la forza è padrona unica di tutti i fenomeni della natura, e che gli uomini possono e devono fondare sulla giustizia, riconosciuta a mezzo della ragione, le loro mutue relazioni (...). Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma essa non lo è. Noi lo sappiamo per esperienza. È reale nel fondo del cuore degli uomini ». Ossia a suo giudizio, la fine del conflitto mondiale poneva l'umanità davanti a una scelta assoluta (nel senso di un *puri*) tra lo scientismo (elevazione a idolo non veramente

della scienza, secondo le sue espresse parole, ma della scienza moderna) e il platonismo (idea della giustizia coincidente, nel senso che si è indicato, con l'autorità); *parsi* che i secoli dell'età moderna avevano vanamente cercato di evitare. Sino a oggi la scelta fu operata a favore della scienza moderna, vista nel suo essere diretta al dominio pratico del mondo, come se essa producesse automaticamente la giustizia (ma la forza, continua la Weil, « non è una macchina capace di produrre automaticamente la giustizia »). Si capisce, del resto, come si dovesse cercare la via comoda; la scienza moderna sembra dispensare da quell'elemento ascetico che è essenziale alla moralità; è legata all'utopia per la ricerca di automatismo che consenta l'accordo senza sacrificio di ordine e di felicità. Ma la forza, dice sempre la Weil « è un meccanismo cieco da cui sorgono indifferente-gli effetti giusti o ingiusti, ma per il giuoco delle probabilità, quasi sempre ingiusti. Il corso del tempo gli è indifferente; esso non aumenta nel funzionamento di questo meccanismo la proporzione infima degli effetti conformi per caso alla giustizia ». L'odierna e amplissima letteratura sul potere non fa che confermare puntualmente questa tesi: oscilla tra un cinismo che fa scomparire affatto l'idea di moralità, e talvolta, tra i migliori, un pessimismo senza rimedio.

A conclusioni del tutto simili giunge l'Horkheimer, secondo cui dal punto di vista del positivismo non è possibile ricavare nessuna morale; esso rende impossibile qualsiasi critica al dominio della forza, e con ciò a far scomparire lo scandalo davanti « all'assassino che trionfa sulla vittima innocente » (*La nostalgia*, cit., p. 75). La morale è perciò fondata sulla teologia. A dir vero, la polemica contro il positivismo è stata un momento costante nella scuola di Francoforte. Ma, nel suo primo periodo, e nella linea che sbocca in Marcuse, essa si trovava inclusa in quella della filosofia tradizionale come legittimazione dell'ordine esistente; così che il positivismo appariva l'ultima tappa della filosofia tradizionale (cfr., ad es., la prospettiva storica di *Ragione e Rivoluzione* del Marcuse). In Horkheimer la connessione si rompe: l'avversario unico diventa il positivismo, in cui finisce per rovesciarsi il pensiero rivoluzionario; e si tratta, at-

traverso la teologia negativa, di enucleare e respingere quegli aspetti del pensiero tradizionale che hanno condotto al positivismo o che non gli hanno saputo resistere.

Il risultato della rivoluzione, e della confusione (che sta al suo inizio, e la specifica) tra autorità e potere, è stato dunque quello di sostituire, al rapporto di subordinazione tra i due termini, quello di opposizione. In relazione alla definizione dell'autorità che si è data all'inizio, questa sostituzione coincide con la negazione del primato dell'invisibile; ma la negazione di questo primato non può non coincidere con l'estensione massima del positivismo, ossia con la totale resa alla fattualità, che si impone per sé, senza riferimento ad altro, poiché ha in sé e non in altro la sua legittimazione. Ma se questo è il punto d'arrivo della dialettica interna alla negazione dell'idea di autorità, ne viene che il problema della restaurazione dell'idea di autorità ha origine oggi in un'autocritica dell'idea di rivoluzione, proprio a partire dal momento morale che sta a suo fondamento. I processi di pensiero così della Weil come dell'Horkheimer, sono illustrazioni esemplari della verità di questo asserto.

21. Si è stabilita la connessione tra radicalizzazione estrema della critica dell'autorità — piena esplicazione del potere — scientismo — compiutezza della secolarizzazione e dell'irreligione — primato dell'economia — abolizione dei valori o loro riduzione alla semplice categoria della vitalità — erotismo (sotto questo riguardo si può osservare che oggi è riconfermato il punto di vista di Sade, la cui eroina, Juliette, disconosceva tutti gli idoli, tranne quello della scienza — e il presente successo di Sade non è certo casuale: il nuovo illuminismo si congiunge all'antico esattamente nel suo punto conclusivo). Per un verso il processo postrivoluzionario è irreversibile; per l'altro si deve dire che la rivoluzione sessuale può venir vista come il momento dell'involuzione della rivoluzione nello spirito borghese. Si ha così la riconferma di una tesi già chiaramente delineata da Sorel; e si chiarisce pure come la resistenza del comunismo russo a tale tipo di liberazione non debba, checché ne di-

cano i commentatori occidentali, venir considerata come conservatrice.

Ora, la situazione di cui sono stati sommariamente abbozzati i lineamenti non è quella in cui lo spirito borghese si rivela allo stato puro? Ossia, anche la rivoluzione comunista non si sarebbe in definitiva risolta, sul piano mondiale, in un momento del progresso dell'egemonia borghese? O, anzi non sarebbe stata storicamente la condizione attraverso cui la forma mentale borghese avrebbe potuto affermare i suoi caratteri propri, liberandosi dai compromessi con la tradizione?

È chiaro come una risposta adeguata importerebbe una fenomenologia dello spirito borghese, rinnovata anch'essa rispetto alle tradizionali, in relazione al ripensamento della storia contemporanea. Benché ovviamente questo scritto non possa essere l'occasione per svolgere un compito simile, possiamo tuttavia accennarne i primi tratti, prendendo a punto di riferimento le tesi di J. Ellul (*Metamorphose du bourgeois*, Parigi 1967, trad. it., Milano 1973).

L'Ellul porta l'attenzione su due caratteri primi: l'ideologico che è l'idea della felicità; l'ontologico che è la capacità dell'assimilazione. L'idea di felicità, quale si è affermata a partire dal secolo XVIII è affatto diversa dall'idea tradizionale di « beatitudine » che indica un giusto rapporto con l'essere (tesi molto importante perché distrugge la vecchia tesi delle origini puritane della borghesia). Ora, perché separata da tale rapporto, la felicità viene individualizzata, viene cioè legata a sensazioni, emozioni e desideri degli individui. Sotto questo riguardo è indubbiamente fondata — però nel senso di sottolineatura di carattere derivato — l'insistenza marxiana sul carattere individualistico e atomistico del borghese. Di qui pure l'intimo anticristianesimo: che senso può essere conservato, data la volontà possessiva del borghese, all'idea cristiana della presenza nell'altro dell'« immagine di Dio » e all'idea della caduta iniziale, dato il « diritto alla felicità » in questa vita? È chiaro come la prospettiva di « individualismo areligioso », tipica del borghese, dia luogo a una volontà insaziabile di predominio e di prestigio, corrispondenti a un primato del « fare » sull'essere, e dunque a

quella impossibilità di pensare altrimenti che sotto la categoria dello strumento, a cui già si è accennato, e in cui si realizza la forma di pensiero dell'« homo faber ».

La capacità di assimilare, cioè di prendere, di trasformare, di far proprio, consegue direttamente alla disposizione strumentalistica. Infatti tutto è dal borghese considerato come relativamente buono, perché tutto può servire. Non c'è idea e non c'è comportamento ove non ci sia una parte di bene. Ma appunto perché tutto è pensato da lui come relativamente buono, non c'è la Verità, il Bene; una realtà in cui tutto « serve » esclude la possibilità di assoluti. Per un verso, quindi, il borghese non può che professarsi democratico, per l'altro è radicalmente antiplatonico. Il trascendente deve essere per lui trasportato al livello dell'uomo: anche la religione può essere ammessa, ma come esperienza vitalizzante; la verità viene posposta alla vita.

L'evoluzione dello spirito borghese è dunque condizionata dalle rivoluzioni nel senso che ne trae profitto, per ciò che esse negano della 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. 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 al progresso. Secondo un giudizio corrente, il borghese è l'uomo dell'ordine e del progresso. Perché il suo successo fosse completo occorreva che questi termini si dissociassero da quelli di metafisica e di rivoluzione. Escluso il riferimento a ogni trascendenza metafisica, l'ordine esistente viene legittimato non già in relazione a principi assoluti (quelli che ne rendevano possibile la critica ma che, nell'interpretazione di un falso spiritualismo, venivano pensati invece come il suo fondamento), ma dal

suo puro esserci. All'idea di rivoluzione — caratterizzata dal salto qualitativo — si sostituisce quella di progresso che nella sua assolutizzazione (per cui il termine è inteso per sé: non come semplice progresso della scienza, della moralità, ecc., ma processo generale in cui i progressi sono inclusi) è quantitativo ed economico aumento dei beni di cui si può disporre; l'accelerazione di questo progresso viene poi scambiata con un nuovo e superiore tipo di rivoluzione (industriale, tecnologica, ecc.).

Si vede dunque come il processo di critica all'autorità, diretto originariamente contro la conservazione, contro la falsa coscienza, contro la mistificazione, ecc., concluda al massimo di conservatorismo e di falsificazione della parola che la storia abbia mai conosciuto. Sarebbe facile illustrare da questo punto di vista quei caratteri nuovi che la crisi contemporanea presenta: la caduta, a un grado sinora mai conosciuto, della fede negli ideali; la perdita correlativa della speranza, la falsificazione dell'amore, posto quasi sempre in un « lontano », come giustificazione dell'indifferenza o della volontà di negazione, rispetto a quel che è prossimo.

Soltanto un punto è da accennare: il presente modernismo religioso, critica dell'autorità in nome della coscienza, o di un processo della storia pensato provvidenziale e irreversibile, perché voluto da Dio, processo che abolisce ogni « fissismo ». Tutto questo in realtà non fa che subire la veduta razionalistica della storia, proprio al momento in cui essa mostra le sue difficoltà a un grado macroscopico. Di più: ciò con cui si concilia non è lo spirito rivoluzionario, ma l'esito borghese del processo. Abbiamo già visto la critica dell'Horkheimer alla nuova teologia, e ciò che significhi.

Sarebbero, in più, da meditare queste parole dell'Ellul: « Teilhard è il culmine del pensiero borghese, cedevole ma assorbente. Egli è nell'ambito teoretico il grande assimilatore che il borghese fu in quello pratico, arreca un pieno appagamento spirituale, intellettuale ed evita la scelta grazie alla conciliazione di tutto » (*op. cit.*, trad., it., p. 131). È vero che il Teilhard non è l'unico né il più sottile rappresentante del nuovo pensiero

religioso. La sua opera rappresenta però l'orizzonte in cui esso si inserisce.

22. Torniamo ora al tema del carattere epocale dell'eclisse dell'idea di autorità, come risultato morale della guerra mondiale. Se, continuando a pensare il processo storico come un processo di immanentizzazione, secolarizzazione, demitizzazione, ecc., — secondo una veduta che sembra l'incarnazione presente della *pigra ratio*, ma che come tale trova la sua forza in abitudini intellettuali consolidate e difficili da sradicare — saremmo portati a rovesciare la sua originaria versione ottimistica; dovrà anzi apparirci come la via verso il nichilismo. Se guardiamo le cose più a fondo, se siamo disposti a dare al termine di « crepuscolo degli idoli » un senso diverso od opposto a quello consueto, vedremo invece come questa crisi colpisca i tentativi di fondazione dell'autorità, o di conciliazione dell'autorità e della libertà tipici dell'età liberale (1871-1914), cioè dell'epoca caratterizzata dalla persuasione che con la fine del potere temporale del Papato e con la Comune di Parigi avessero avuto idealmente termine così il cattolicesimo come il pensiero rivoluzionario, visti l'uno come l'espressione dell'autorità senza libertà, l'altro della libertà senza autorità.

Abbiamo in questo periodo una certa rivendicazione dell'autorità, separata normalmente dal legame con una metafisica della trascendenza. Il suo fondamento, come orizzonte generale, è una critica del pensiero rivoluzionario, che si estende alla critica della democrazia, e permette di stabilire varie connessioni con le posizioni politiche della Restaurazione. Così si stabilì una continuità col liberalismo di quel tempo, in ragione della critica al giacobinismo e al radicalismo, e altresì col tradizionalismo di quel tempo per la stessa avversione; in una posizione, però, in cui i rapporti tra tradizione e religione venivano rovesciati, nel senso che non era la seconda a fondare la prima, ma invece la conservazione della prima a implicare quella della seconda; è la posizione tipica del nazionalismo, con la contraddizione che le è intrinseca.

Dal punto di vista più specificamente filosofico, abbiamo

una ricerca di conservazione del momento dell'autorità della legge morale, separata dal fondamento metafisico religioso attraverso la morale autonoma, di cui l'etica kantiana appariva il modello. In una posizione, però, alquanto instabile, perché oscillante tra una riduzione della morale alla sociologia, e la riaffermazione, quando si voleva evitar ciò, del fondamento metafisico-religioso. Infine, vi è il tentativo di tipo idealistico-soggettivistico.

Un'importanza decisiva per questa critica della mentalità giacobina deve essere data all'opera del Taine sulle *Origini della Francia contemporanea*. Studi recenti hanno documentato quale sia stata la sua influenza sul Mosca e sul Pareto (se l'opera del primo mostra innegabilmente i segni del tempo, altrimenti è da dire di quella del secondo). Poiché Bayle fu il suo autore, e colui a cui avrebbe più gradito di essere accostato, possiamo vedere una simmetria tra il *Dictionnaire* del primo e il *Trattato di Sociologia Generale*. Quest'analogia deve però venir intesa non nel semplice significato di una continuità illuministica dei « laceratori di maschere » col risultato di presentare, come fu fatto, un Pareto « ateo rispetto a tutte le religioni ». In realtà, qualunque sia la consapevolezza che egli ha potuto avere del significato ultimo della sua opera, bisogna distinguere quel che realmente ha pensato e quel che ha passivamente ricevuto dall'ambiente culturale, riguardo al giudizio sul pensiero teologico-metafisico. La sua importanza sta soltanto nella critica insuperabile della mentalità progressista, ed è da domandarsi se essa non richieda di venir prolungata nel senso della sua liberazione dai residui di pensiero positivistico e illuministico.

Ancor più che a Taine si richiama a Comte il Maurras, la cui opera è la più aperta e acuta rivendicazione dell'autorità, che si sia avuta nei primi decenni del nostro secolo. Il suo pensiero meriterebbe una lunga analisi così per la grande influenza che ha avuto su quel che c'è di più originale nel pensiero politico francese (anche sugli scrittori che successivamente più l'hanno avversato) come e soprattutto per mostrare la deviazione che gli fu impressa dal positivismo. In conseguenza di essa

il collegamento tra autorità e tradizione prese la forma di « nazionalismo », cui si è già fatto cenno.

A differenza dagli autori precedenti, Croce muove dalla critica del marxismo. È stato detto dell'importanza della sua critica del libertarismo attivistico, che si sostituisce al senso religioso della libertà, al modo del diavolo *simia Dei*, quando la libertà venga separata dal rispetto sacro della tradizione. Il senso vissuto di questa unità non trova però un adeguato fondamento filosofico. Abbiamo infatti, nella sua speculazione teorica, il grado massimo di critica del pensiero rivoluzionario a cui si può giungere *entro* una riforma dell'hegelismo. Ma questa posizione è sostenibile? Che non lo sia lo mostrarono così il processo da Croce a Marx di Gramsci, così, e soprattutto, la superiore coerenza a cui giunge, nella riforma dell'hegelismo, l'attualismo di Gentile. Filosofia che ha un'estrema importanza perché è il tentativo più coerente di conservare e insieme purificare, attraverso l'immanentismo, le idee di autorità, di tradizione e di religione; così che il suo scacco si manifesta come la prova decisiva di conciliare l'idea di autorità con l'immanentismo filosofico, sia pur visto nella forma di filosofia del divino immanente.

Data la filosoficità del modo, in cui la ricerca è condotta dal Gentile, ricordiamo come si presenti per la politica lo stesso problema della metafisica, e cioè quello di realizzare i termini opposti dell'uno e del molteplice, senza confonderli e senza sopprimerli. Ma per Gentile questa connessione si presenta con un'accentuazione particolare, perché è oltrepassamento della filosofia speculativa, o come egli spesso dice, dell'intellettualismo nella filosofia della prassi (si propone cioè lo stesso problema filosofico del marxismo, che però vuole risolvere attraverso l'idealismo assoluto). Si ha ora che la tendenza riduttivistica, propria del razionalismo metafisico, viene spinta fino all'estremo (riduzione del molteplice all'unità assoluta ed esclusiva dell'atto), e ciò al tempo stesso che la critica dell'intellettualismo porta all'affermazione di un'essenziale politicità della filosofia.

Riprendendo il pensiero risorgimentale, soprattutto nella sua forma giobertiana; nella laicizzazione hegeliana che aveva

subito per opera di Bertrando Spaventa, Gentile intende conciliare i termini di autorità e di libertà: questi devono essere congiunti, perché la libertà senza autorità conclude nell'arbitrio, e l'autorità senza libertà nel dispotismo (cfr. il suo saggio politico su Gioberti, del 1919, poi raccolto in *I profeti del Risorgimento italiano*, 1923). È in rapporto a questa prima conciliazione che devono venir situate le successive (popolo e governo, volontà generale e volontà individuale, legge e autonomia dei singoli, conservazione e progresso). L'idealismo permette di sostituire l'idea di Riforma (quindi di nuova forma che prende la tradizione) così a quella di conservazione come a quella di rivoluzione, per il Gentile entrambe naturalistiche: il conservatorismo rappresentando il materialismo dello stato di fatto, e il pensiero rivoluzionario il materialismo dell'utopia. Lo spirito è concepito come un perpetuo farsi, quindi come continua contrapposizione del dover essere all'essere; l'autorità (il dover essere) viene quindi interiorizzato allo spirito stesso. Gentile intende cioè continuare l'assunto hegeliano di oltrepassare lo spinozismo, pensando la totalità non più come sostanza, ma come soggetto, e realizzando così la « filosofia cristiana ». Di fatto avviene che il suo pensiero sommi le difficoltà così del razionalismo metafisico come della filosofia della prassi, pur portando istanze decisive così contro l'una come contro l'altra. L'interiorizzazione dell'autorità porta all'idea dello Stato in *interiore homine* anziché *inter homines*. Senonché il passaggio all'autorità coincide per Gentile con l'affermazione dell'unico io trascendentale, né si può parlare di una qualsiasi forma di trascendenza per cui tale soggetto si configurerebbe con una sorta di « soggetto normale » a cui le individualità finite dovrebbero adeguarsi. Il tema spinoziano, per cui soltanto Dio esiste, è portato, quindi, alla conseguenzialità estrema; ma in questa conseguenzialità assume un aspetto singolare, per una confusione inestricabile e che oggettivamente è tale, tra Dio e il soggetto umano. La volontà infatti è, secondo una formula che il Gentile spesso riprende, « libera facendosi libera; è soggetta alla legge che essa viene creando senza posa ». Ciò significa che la sua filosofia conclude nell'immanentizzazione del Dio creatore libero delle verità. Ma, questo

Dio-Soggetto umano non può riconoscere altre anime oltre a sé; per cui la coscienza dell'individuo viene trasformata in Dio, ma in un Dio « cosalizzato », così da ridurre a corpi (a oggetti, a strumenti) le altre anime. Gli altri in quanto altri, sono natura, materia, strumenti di creazione. Ma, per altro verso, ogni soggetto è per l'altro natura, materia, strumento di creazione, ecc. O ancora: se lo scopo del pensiero del Gentile è realizzare una volontà universale, oltrepasante e unificante la volontà dei singoli, il risultato è invece, insieme, la massima esaltazione e la massima umiliazione dell'individuo. Per quanto si voglia ripetere di voler intendere l'autorità come una volontà superiore, che disciplini le volontà associate, unificandole in una legge comune, in realtà quel che manca è proprio questo principio unitario. La filosofia di Gentile prova, insomma, che, nel pensiero immanentistico, autorità non può realmente distinguersi da forza, ed è subita dai singoli individui come forza. Il tema riceverebbe piena illustrazione quando venisse studiata la coincidenza puntuale tra le contraddizioni del pensiero gentiliano e quelle del fascismo.

La critica della democrazia dei primi decenni del nostro secolo procedette in stretta connessione con quella che fu detta « la reazione idealistica contro la scienza ». Di questa « reazione » (il termine è improprio) la filosofia di Gentile rappresenta il punto ultimo, che è insieme il più intenzionalmente religioso, perché vuol operare il passaggio dal Dio della trascendenza, equiparato a mito, al Dio immanente. Ora ciò è singolare, e riconferma, nella tesi dianzi esposta sul punto di minor resistenza del pensiero religioso, come il Dio immanente riproduca, portati all'estremo, i tratti del Dio dell'arbitrarismo teologico.

Per restare all'Italia, è da accennare a due libri, che apparvero nel primo dopoguerra, in linea di opposizione alla cultura dominante, vale a dire l'idealismo nella forma crociana e soprattutto gentiliana. Il primo è *La filosofia dell'autorità* di Giuseppe Renzi che, dal punto di vista teoretico può essere visto come un rovesciamento naturalistico-scettico dell'attualismo. I risultati, cioè, del pensiero del Gentile, guardati dal punto di vista anziché dell'unità dell'atto, da quello della natura e del molteplice,

riportano a uno scetticismo conservatore di tipo protagoreo. Il suo interesse sta nell'essere, forse, l'ultima opera in cui l'idea di autorità è legata allo scetticismo filosofico, dando luogo a una forma di conservatorismo che non ha più connessione con l'idea di tradizione e col fondamento metafisico-religioso. Benché non faccia riferimento al Mosca e al Pareto, essa può essere considerata come la conclusione filosofica dell'aspetto positivistico delle loro opere. Questo libro, letto oggi, dà l'impressione di coerenza interna, ma insieme di inattualità e vecchiaia. Lo scetticismo — e l'intera esperienza filosofica, tormentata e inquieta, del Rensi ne è la prova — suppone l'idea di una verità assoluta, benché inattuabile. Il nuovo positivismo vuole porre il suo punto di forza proprio nella negazione di tale idea, abolendo conseguentemente lo scetticismo per far posto al « relazionismo ».

L'altra opera, che ebbe scarsa eco allora, e che è rimasta poco conosciuta, mentre meriterebbe invece la maggior attenzione, in quanto una delle opere migliori mai scritte sull'argomento, è le *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* di Giuseppe Capograssi (1921; ora in *Opere*, Milano 1959, vol. I). Già in quegli anni incerti il Capograssi avvertiva perfettamente ciò che si perdeva attraverso la caduta dell'idea di autorità e dimostrava una consapevolezza eccezionale così nei riguardi del pensiero moderno, di cui occorre la critica perché quell'idea venisse restaurata, come nei riguardi della tradizione, a cui ci si deve richiamare per tale compito: Rosmini, Vico, S. Tommaso. Pensatori considerati, allora, diversi, se non opposti. Il Capograssi, per primo, seppe vedere in maniera veramente rigorosa la loro continuità, ritrovandola attraverso l'analisi dell'idea di autorità e delle sue implicazioni metafisiche. È superfluo dire quanto la linea proposta in questa voce concordi con tali asserti. Lo spazio impedisce qui di considerare tanti altri pensatori degni di attenzione di quel periodo e del successivo. È però indispensabile fare ancora un cenno a Max Weber, perché il suo esempio mostra bene il passaggio dall'età liberale alla seguente. L'avalutatività dei giudizi delle scienze sociali non significava per lui nulla che possa aver riferimento a certe posizioni positivistiche pre-

senti. Al contrario esprimeva l'esigenza di non contaminare il dover essere con l'essere. Scriveva perciò nel 1905: « La ragione per cui mi volgo con straordinaria asprezza (...) contro la contaminazione dell'essere e del dover essere, non è dovuta al fatto che io sottovaluti le questioni del dover essere, bensì proprio al contrario: perché non sopporto che problemi di importanza universale, in certo senso i più alti che possano muovere un petto umano si trasformino in una questione di tecnica economica e diventino oggetto di una disciplina speciale come l'economia politica ». Nel dopoguerra questa separazione tra giudizi di valore e giudizi di fatto, venne considerata (v. Lukács, v. inizi della scuola di Francoforte) come il fondamento di consenso indiretto all'ordine esistente. Realmente i giudizi di valore, quando siano separati così dalla metafisica come dalla scienza, assolvono tale funzione; il punto di coincidenza tra il pensiero metafisico e il pensiero rivoluzionario sta nel rifiuto di una morale autonoma, che ha il suo fondamento nella distinzione tra i due tipi di giudizio. Di passata si osservi come questo spieghi l'interesse che ha la scuola di Francoforte, quando si vede nell'Horkheimer il maggior suo rappresentante. Vi sono presenti tutti i momenti essenziali: critica, in Weber, dell'epoca 1871-14, pensiero rivoluzionario, critica del pensiero rivoluzionario, riproposta del pensiero metafisico-teologico.

23. Il tema dell'autorità, riportato a quello dell'evidenza, ci si è quindi configurato come l'aspetto in cui ci si presenta, oggi, non già un particolare problema filosofico, [ma il problema filosofico] nella sua totalità; ciò dopo che, con il marxismo (esito, a giudizio di chi scrive, del razionalismo) la filosofia si è fatta, o ha cercato di farsi, mondo, oppure, nel linguaggio problematico che solo è consentito in questa sede, dopo la crisi che il pensiero e la prassi rivoluzionaria hanno incontrato. La forma in cui il problema dell'autorità si è manifestato nel nostro secolo, coincide, dunque, con quello della comprensione della storia contemporanea. Ciò portava ad alcune obbligazioni per quel che concerne il metodo della trattazione. Imponeva anzitutto che la considerazione prima vertesse sui caratteri della sua scomparsa e

sulla loro interpretazione; per cui la scelta degli autori, di cui far menzione, dipendesse, ancor più che dal rigore della loro ricerca, dall'indicatività come momenti di un processo e dall'esemplarità della loro posizione in relazione a questa storia. Per dare un esempio, a chi ci domandasse le ragioni del silenzio su Maritain, c'è da rispondere che tutta la presente voce è stata centrata sul significato del tomismo e sull'attualità di ciò che lo caratterizza, come rifiuto insieme del razionalismo e dell'arbitrarietà teologici; e che si è dato già per noto che Maritain è stato, tra i tomisti di oggi, uno di coloro che più ha riflettuto e scritto sull'argomento dell'autorità, sollecitato così dalla comprensione di questo tratto fondamentale del tomismo, come dalla sua sensibilità agli eventi della storia recente. Ma si è preferito non parlarne espressamente, dato che non era possibile in poche righe distinguere tra il molto, che nel suo pensiero c'è di positivo, e certe sue inadeguatezze, e soprattutto definire le ragioni di queste ultime.

Le poche parole di conclusione devono portare l'accento su ciò che, in rapporto al pensiero dell'età dei totalitarismi, *non è più problematico*: vale a dire della radicale trasformazione del modo in cui si deve trattare il problema dell'autorità rispetto alla considerazione, che fu abituale nei secoli dell'età moderna, e soprattutto dall'illuminismo in poi. Data infatti da quel tempo l'abitudine, poi sancita dalle filosofie della storia dell'Ottocento, di contrapporre primato della libertà (Occidente - progresso - modernità - spirito dinamico di innovazione, ecc.) e primato dell'autorità (Oriente - Medioevo - dispotismo - passato - immobilità, ecc.). Quest'abitudine sopravvive tuttora, e nella forma che è più pericolosa, perché continua a informare i giudizi etico-politici e storici consueti, anche se di rado vengono richiamate, e sottoposte a rigoroso esame critico le loro prime premesse. In ragione di ciò, attraverso la mediazione dell'idea di dispotismo, l'idea di autorità si accompagnava con l'immagine di una forza esteriore capace di coercizione. Onde l'affermazione del primato della libertà come grande conquista moderna. Si cercava poi di giustificare il momento dell'autorità perché la libertà non degenerasse in arbitrio. Troviamo imma-

gini condizionanti di questo carattere alle origini del modernismo religioso (così, ad es., nel Laberthonnière, tipico pensatore a partire da immagini e da reazioni emotive). Chi sistemò con più rigore questo punto di vista fu indubbiamente il Gentile.

L'epoca della rivoluzione ha rinunciato alla ricerca dell'unità per accettare la contrapposizione piena; il termine *ideale* viene visto nella liberazione dall'autorità, dal regno della forza e della necessità. Ma quel che finora è avvenuto induce piuttosto a pensare che il rifiuto dell'autorità, intesa nel suo fondamento metafisico-religioso, porta invece alla compiutezza del « potere »; cioè che all'opposizione autorità-libertà e al problema della loro sintesi (se essa sia possibile o meno) si sostituisca quella di autorità-potere, la prima avente carattere liberante, il secondo oppressivo. È infatti difficile negare, sulla base almeno dell'esperienza presente, che il termine *reale* (al di fuori di ogni intenzione) del processo di liberazione rivoluzionaria porti alla dipendenza totale dell'uomo dalla società. Poco importa che questa dipendenza venga truccata con termini quali spirito comunitario, altruismo, ecc.; la realtà è invece che si è prossimi a un periodo in cui sarà normale giudicare che l'uomo ha diritto ad esistere in quanto è socialmente utile, cioè in quanto *gli altri* lo giudicano tale. Si ha l'impressione che il conclamato altruismo di oggi altro non sia che la perversione dell'idea di solidarietà. Viene in mente, come transizione alla metafisica religiosa, conseguente all'autoconfutazione del razionalismo, il famoso passo del *Diario* di Kierkegaard: « È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza pensare che essa cresca in proporzione della capacità di costringere a rendere dipendenti. No, allora comprese meglio Socrate che l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi (sarebbe sempre necessario accentuare che questa sarebbe la cosa più alta); ciò costituisce una prerogativa dell'onnipotenza (...) un uomo non può mai rendere libero un altro; colui che ha potenza è a questa legato e sempre quindi avrà un falso rapporto con colui che vuol rendere libero ». Passo che interessa per il rapporto che viene accennato tra le esigenze che muovono dalle origini la metafisica antisofistica greca e il suo compimento nel pensiero teologico.

Tutto ciò può importare un rovesciamento della stessa idea di « criticità »: sino a ieri criticità significava processo di liberazione dagli ultimi residui dommatici della metafisica classica (i cui difensori, d'altra parte, avvertivano talmente il sentimento di inferiorità da cercare di truccarne le tesi, amalgamandole con i risultati della ultime posizioni « critiche »; con quali risultati è facile intendere). Oggi, invece, l'« occasione della politica » può (ragioniamo sempre in termini di possibilità, nel senso che si detto più sopra) portare a invertire questo significato, e a cercare di definire con precisione quell'inadeguata espressione della metafisica classica, come infedeltà al suo principio, capace di spiegare il sorgere di quella prospettiva errata che ha trovato manifestazione nella crisi presente.

ARTICOLI SU « L'EUROPA » NON  
PUBBLICATI IN QUESTO VOLUME

- Simone Weil: Il marxismo, il nazismo e l'Europa*, « L'Europa », III, nn. 12-13, 29/3/1969, pagg. 48-51.  
[Riproduzione parziale dell'introduzione a S. WEIL, *L'amore di Dio*, Torino, Borla, 1968; ripubblicata in *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970].
- Weil la tecnica, il « dialogo », i doveri*, « L'Europa », III, n. 29, 31/8/1969, pagg. 43-51.
- Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, « L'Europa », III, n. 29, 31/8/1965, pagg. 43-51.  
[Ora in U. SPIRITO-A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano, Rusconi, 1971].
- Le radici del fascismo*, « L'Europa », V, n. 1, 15/1/1971, pagg. 133-137.  
[Già in *Il problema storico del fascismo*, Firenze, Vellecchi, 1970 e in *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970].
- Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, « L'Europa », VI, n. 5, 15/3/1972, pagg. 75-96.
- Insufficienza del conservatorismo, Conservatorismo, reazione, tradizione*, « L'Europa », VI, n. 7, 15/4/1972, pagg. 83-92.
- Pietro Martinetti (pagina valide di un pensatore lontano)*, « L'Europa », VI, n. 12, 30/6/1972, pagg. 65-76.
- L'unità del pensiero di Jacques Maritain*, « L'Europa », VII, n. 7, 30/4/1973, pagg. 77-86. [Anche in « Idea », XXIX, n. 11, novembre 1973].
- Il papato che è trascorso*, « L'Europa », XII, n. 3, agosto 1978, pagg. 47-52.