

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.
2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.
3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.
4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.
5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Gianni Ferracuti:

**Identità personale, identità culturale
ed equivoco tradizionalista**



hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

Gianni Ferracuti

*Identità personale, identità culturale
ed equivoco tradizionalista*

Introduzione

«... y buen letrado nunca me engañó»
(Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*)

Una tradizione, una cultura ¹ storica si formano nel tempo, con processi che dipendono, in larga misura, dal modo in cui i singoli producono cultura, istituzioni e innovazione. Ogni tradizione, grande o piccola, ha origine da un contenuto di idee che viene condiviso e discusso, anche quando lo si afferma come «rivelato». È infatti ovvio che la «rivelazione» non può essere pensata come una sorta di comizio tenuto da Dio o dall'antenato primordiale di fronte a un'assemblea popolare: Dio non rivela i dieci comandamenti al

¹ È comune oggi l'uso di termini come *etnia*, o *etnico*, che sono del tutto fuorvianti quando si parla di tradizioni e di identità culturali. Il vescovo di Bologna e io apparteniamo alla stessa etnia, ma non alla stessa cultura. Non tutti coloro che sono etnicamente arabi sono anche mussulmani, e non tutti i mussulmani sono arabi, esistendo dei convertiti di ogni razza. Che un italiano si converta all'islam non rappresenta una sorta di tradimento della tradizione dei padri. La separazione dell'identità tradizionale e culturale dal sottofondo etnico è una conquista del nostro secolo, ed è un vero superamento della concezione razzista secondo cui, essendo nati casualmente in un certo luogo geografico, si dovrebbe pensarla come la maggior parte delle persone nate nello stesso luogo. Paradossalmente, chi si è spinto maggiormente in avanti verso questa separazione «laica» di cultura ed etnia è stato un autore solitamente considerato razzista da chi non lo ha letto tutto, cioè Julius Evola, oggi finalmente riscoperto anche dalla «stampa alternativa». Negli *Uomini e le rovine* Evola affermava a chiare lettere l'equivalenza tra idea e tradizione, riferendosi a uomini che progettano di restare fedeli al proprio patrimonio culturale originario: «L'idea, soltanto l'idea, deve essere per costoro la vera patria. Non l'essere di una stessa terra, di una stessa lingua o di uno stesso sangue, ma l'essere della stessa idea deve essere per loro ciò che unisce e che divide» (Volpe, Roma 1972, 41). Questo conduce Evola a porre la questione, inedita e modernissima, della «scelta delle tradizioni» (*ibid.*, 111-124), che «implica la rinuncia alla infatuazione nazionalistica» (*ibid.*, 124). Un'interpretazione «laica» di Evola è mancata perché la cultura di sinistra si è trovata a disagio con le idee di un «fascista dichiarato», e la cultura di destra ha alimentato l'equivoco, facendo di Evola un fiore all'occhiello nel neofascismo degli Anni Settanta. Se finalmente si facesse una rigorosa autopsia del fascismo italiano, si potrebbe discutere questo punto, trovando non poche sorprese. Si può consultare la mia monografia *Julius Evola, Il Cerchio*, Rimini 1984 (ora disponibile in una nuova redazione, con il titolo *Il negativo della modernità: Julius Evola, visto da sinistra*, nel mio sito internet «Il Bolero di Ravel», all'indirizzo www.ilbolerodiravel.org), o il mio saggio *Modernità di Evola*, in «Futuro Presente», n. 6/1995, 11-26 (disponibile nel sito citato).

popolo, ma ad un uomo, Mosè, che poi deve trasmetterli al popolo con la sua autorevolezza e inserendosi in una dinamica storica (ad esempio nella lotta contro l'idolatria, simboleggiata dal vitello d'oro).

La rivelazione originaria e la concezione provvidenziale della storia non escludono affatto le dinamiche umane dei processi storici né il carattere storico della costruzione di una cultura tradizionale: la provvidenza agisce normalmente attraverso le cosiddette cause seconde, e quando questo non avviene, i teologi correttamente non parlano di azione provvidenziale, ma di miracolo. Ad esempio, la conversione di Paolo non rappresenta un fatto normale della provvidenza, ma un intervento diretto, eccezionale, nel quale, in una certa misura, si fa violenza a un uomo, Paolo appunto, perché si renda conto di ciò che, da solo, non arriva a capire. Se non c'è questo miracoloso sovrapporsi allo sviluppo storico, l'esame storico di una cultura tradizionale non è solo un'interpretazione discutibile e *quoad nos* della stessa, ma evidenzia dati di fatto a cui anche i più qualificati interpreti sapienziali di una tradizione debbono sottomettersi.

Per esempio, uno potrebbe dire che è provvidenza che il cristianesimo si sia diffuso verso Occidente e abbia dunque acquisito elementi della cultura romana, anziché di quella giapponese: è provvidenziale e così ha voluto il Padreterno, per cui la romanità del cristianesimo è un carattere assoluto cui non si può rinunciare quando si va ad evangelizzare il Giappone. Potrebbe dirlo, ma sottomettendosi ai dati storici: che il cristianesimo che conosciamo è un nucleo originario che si inserisce nella storia, senza negare la dinamica storica, e anzi rispettandola, convalidandola quando è possibile; pertanto si comporterà con la cultura giapponese come ha fatto con quella romana, e prima con quella siriana o copta: ragione per cui abbiamo tanti cristianesimi come varianti legittime di un nucleo, cui si aggiungono varianti che ciascuna confessione ritiene illegittime o troppo distanti dal nucleo; infine, la romanità del cristianesimo è un dato storico, un risultato di azioni umane, pur potendo perfettamente essere provvidenziale.

D'altronde credo sia ortodossa l'idea che le azioni provvidenziali di Dio non siano state tutte preordinate *ab aeterno*, ma siano risposte creative, per così dire, al mutare della situazione storica. Intere correnti di teologia, che nessuno si è mai sognato di scomunicare, sostengono che il piano originario di Dio non prevedesse il sacrificio di Cristo, nei limiti in cui questa frase può indicare qualcosa analogicamente, e non in senso letterale ².

² Pur non affrontando problemi specifici, a parte queste parole introduttive, mi muovo in una prospettiva teologica legata alla patristica greca e al cristianesimo ortodosso. Utili riferimenti possono essere i seguenti: Olivier Clément, *L'altro sole*, tr. it. Jaca Book, Milano 1975, Pavel N. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, tr. it. Paoline, Roma 1983, Id., *L'ortodossia*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, Andrés Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986, Id., *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Conde de Ferrosa, Pontevedra 1990, Id., *Recuperar la salvación*, Encuentro, Madrid 1979, Xavier Zubiri, «L'essere soprannaturale: Dio e la

Questa premessa è importante perché, a mio modo di vedere, il pericolo maggiore oggi nell'incontro o confronto tra le culture, è dato dall'intolleranza, la quale ha origine da un modo fanatico, assolutamente demenziale, con cui fondamentalisti, integralisti ed estremisti di ciascuna cultura o religione si rapportano al loro patrimonio e alla loro identità. La convivenza pacifica tra uomini di cultura o fede o ideologia diverse non è mai stata un problema, se a confrontarsi sono persone mediamente sensibili e intelligenti. Diventa difficile e pericolosa se dialogano soggetti nevrotici, abituati a pensare che l'esistenza di altre idee o modi di sentire offenda il fantoccio in cui credono: sia un'idea rozza di Dio o un'ideologia da bar dello sport, o un feticcio qualunque.

Quando uomini e donne di fede islamica hanno inaugurato una moschea per pregare nel posto in cui vivono, altri uomini e donne di fede cristiana (*dicitur*) si sono riuniti per fare una preghiera di riparazione a un altro Dio, che, a loro modo di vedere, dovrebbe sentirsi offeso dal sacrilegio di una presenza musulmana a Roma (lui che peraltro è nato in Palestina), come un mercante geloso che si vada a comprare della merce nel negozio di fronte. Per questi cristiani, Roma non è un semplice luogo geografico, né lo spazio di importanti avvenimenti storici: è piuttosto un dogma, un assoluto, un punto centrale della loro Identità Tradizionale, che essi sentono contaminata dalle moschee ma non dalle banche né dall'inquinamento atmosferico o dai lamenti dei disoccupati. Sull'altare di questa Purezza Tradizionale (tutte le maiuscole sono ironiche) si dovrebbero sacrificare i diritti di cittadini italiani (spesso anche etnicamente italiani), che credono in un'altra cultura e hanno, sullo stesso Dio Vivente, idee umanamente diverse.

In questi tempi, in cui la retorica della «Terra dei Padri» è tornata tragicamente di moda, sarà bene analizzare cos'è veramente la terra dei padri e qual è il giusto rapporto che con essa debbono avere i «figli». Perciò tenterò di analizzare il processo di costituzione e vita di una cultura, partendo dalle costruzioni delle identità personali e dal loro intreccio sociale. Ritengo che questo percorso sia accettabile (e in fondo è inevitabile) anche per chi si pone in un'ottica tradizionalista o fondamentalista³.

deificazione nella teologia paolina», in *Natura, storia, Dio*, tr. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1990, 273-321, Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.

³ Per una critica del tradizionalismo, e la denuncia del suo carattere ideologico che lo differenzia notevolmente dalla tradizione reale, cfr. il mio saggio *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, in «I Quaderni di Avallon», n. 6/1984, 67-85. Cfr. inoltre il già citato *Modernità di Evola*, e il mio *Difesa del nichilismo*, disponibile nel sito internet www.ilboleodiravel.org. Sul tema specifico della storia e della «storicità» come elemento costitutivo della realtà umana, oltre ai testi di Ortega (in generale e, specificamente, quelli citati nella successiva nota 5), prendo in considerazione soprattutto: Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, Id., *El origen del hombre*, in «Revista de Occidente», 2a época, luglio-settembre 1964, 146-173, Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1968, Id., *Sobre el hombre*,

Alianza, Madrid 1986, Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983, Id., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1967, José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Alianza, Madrid 1981. Del libro di Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, è disponibile la traduzione italiana integrale sul sito www.ilboleroDiravel.org.

*Il personalismo
come processo di formazione della società*

Il razionalismo è una delle bandiere che la modernità ha innalzato con maggior frequenza, al punto che, criticandolo, si ha l'impressione di uscire fuori dai confini della modernità stessa. Tuttavia, questo esodo non è automatico, o comunque può essere lo snodo di molti percorsi, diversi e persino contrastanti tra loro. Non è detto che una posizione antirazionalista sia equivalente a un atteggiamento antimoderno: cioè non è detto che sia indiscutibile l'equazione «modernità = razionalismo». Secondo un'interpretazione molto diffusa, prima di essere razionalismo, la modernità consisterebbe in una posizione di principio che guida la ricerca: l'uomo non indaga la natura, la società o qualunque altra cosa, a partire da principi dati e affermati come indiscutibili, ma a partire da principi che egli stesso pone, attraverso una ricerca specifica. Prima ancora di essere razionalista, Cartesio afferma la legittimità di dubitare di tutto ciò che comunemente si ritiene valido e certo, cioè afferma che nulla è indiscutibile in via di principio, ma che si debba piuttosto partire sempre da una critica dei presupposti. Modernità equivarrebbe dunque a ricerca dei principi che ispireranno ogni indagine e la stessa vita personale⁴.

Ora, su questa esigenza critica, che mette in dubbio ogni affermazione assoluta, si innesta una seconda fase: dopo aver dubitato di tutto, io scopro che qualcosa mi risulta indubitabile, e questo qualcosa è la ragione: il razionalismo non è, formalmente, il presupposto della modernità, ma la *conclusione* a cui si arriva con un'indagine, che è moderna in quanto ha sottoposto a critica i principi precedentemente vigenti. Questo significa che possiamo criticare la *conclusione* razionalista, ed anche smantellarne del tutto i fondamenti teorici, salvando però l'esigenza primaria dell'autonomia della ricerca dei principi. Cioè, se sottoponiamo a dubbio tutto ciò che è dubitabile, compreso il razionalismo, e ci risultano indubitabili altri dati, non stiamo costruendo una visione antimoderna, ma una visione antirazionalista che conserva una sua essenziale modernità. Più precisamente, proviamo a concepire un'altra forma di modernità. Il pensiero contemporaneo, in fondo, ha criticato Cartesio, mostrando che l'indubitabile non è il pensare, ma la

⁴ Cfr. il mio *Origine razionalista del nichilismo*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 11/1986, 115-126.

vita concreta della persona reale. Da ciò ha derivato il rifiuto della nozione di *individuo* e la sua sostituzione con la nozione di *persona* ⁵.

Vi sono due capisaldi nella visione razionalista: il primo, che tutti i movimenti e i mutamenti del reale avvengono in conformità con leggi razionali, e sono formulabili attraverso concetti capaci di renderli prevedibili; il secondo, che questa traduzione in termini concettuali può essere applicata anche alla vita personale, alla convivenza, alla progettazione dello sviluppo, insomma a ciò che è umano e storico. Lasciamo da parte le implicazioni scientifiche di questa visione, e atteniamoci a una prospettiva filosofica. Diciamo, anche se non è perfettamente vero, che una pietra o una mucca tollerano una loro interpretazione in senso razionalista, cioè non mostrano reazioni suscettibili di smentire i capisaldi del razionalismo. L'uomo invece sì, dal momento che presenta dei comportamenti *evidentemente* irrazionali. Possiamo dunque ridurlo a concetto solo svalutando questi comportamenti, considerandoli illegittimi, indegni e, in un certo senso, peccaminosi contro la ragione.

Di fatto, il razionalismo ha tentato di prescindere dall'irrazionale umano, come se si trattasse una cosa indegna, da combattere, da porre di fronte alla scelta obbligata tra razionalizzazione o sanzione sociale. Nei secoli della modernità razionalista l'uomo ha fatto violenza su se stesso, o ha fatto in modo che lo si credesse, spacciando questo sacrificio iniziatico come la conquista di una superiore forma di esistenza, finalmente libera, finalmente civile, finalmente illuminata, anche se momentaneamente olezzante di rifiuti industriali. È la vita *more geometrico*, una vita che tutto può essere tranne che libera, perché la ragione non è libera, né lo sarà mai: è *obbligata* a rispettare le regole della logica, e a dire che, dati certi presupposti o principi, la via più breve tra due punti è una linea retta.

⁵ Per l'uso del termine «personalismo», cfr. il mio saggio *Per un'ecologia della persona*, ne «I Quaderni di Avallon», 15/1987, 17-39; alcune implicazioni metafisiche di questa visione personalista nel mio articolo *Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 7/1985, 11-25, e in *Le porte del dharma*, ne «I Quaderni di Avallon», 17/1988, 5-9. In termini generali il mio quadro filosofico di riferimento è il pensiero di Ortega y Gasset, per il quale cfr. la mia monografia: *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e critica della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992. Cfr. anche: *Ortega, la fenomenologia e il gran sole del Mediterraneo*, in corso di pubblicazione presso la rivista «Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières» (una versione ampliata di questo saggio è disponibile su www.ilbolero-diravel.org, con il titolo *L'invenzione del Novecento*); inoltre si veda anche *Etnia, nazione e democrazia in Ortega*, in «Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières», VII, 1997, n. 1, 191-219, e il già citato *Difesa del nichilismo*. Cfr. inoltre Carlos Castilla del Pino, *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Península, Barcelona 1968, Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983, Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid 1958, María Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988, Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980 e segg., 3 voll. Utili anche José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, I, 367-579, Id., *El ser y la muerte*, ivi, II, 295-484, Adam Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966, José Gaos, *Del Hombre*, FCE, México 1970.

Applicata all'uomo, questa logica è distruttiva, e la realtà sta lì a dimostrarlo. È che irrazionale non è soltanto il caos delle passioni e delle emozioni incontrollate, delle ebbrezze nevrotiche; irrazionale è anche l'amore, e la bellezza, il gioco, la festa, la solidarietà, la vocazione verso un tipo di vita in luogo di un altro, e la stupida sensazione che, se proprio si deve lavorare, sarebbe bello fare almeno un lavoro solidale con il nostro carattere e le nostre capacità o i nostri «talenti». Insomma, irrazionale - e lo dico formalmente - è il diritto di definire la gioia in base a quello che ci dà gioia, e non in base a quello che dà gioia ad un altro ⁶.

Se vogliamo una differenza pratica tra la concezione dell'individuo e quella della persona, possiamo trovarla in un punto molto preciso: il comportamento dell'individuo, dell'ente razionale, è predeterminato; deve essere razionale. Certamente *può* non esserlo, ma a seguito di una scelta sbagliata, immatura, e appunto peccaminosa contro la dea ragione, o contro il dio dei filosofi, che è pensiero di pensiero. L'individuo ha un dovere previo a cui attenersi, e l'uomo concreto, ridotto a individuo, consisterebbe in un dover essere ragione, che lo voglia o no. Invece, la persona si definisce per l'esatto contrario: consiste nella *possibilità di decidere chi deve essere e come comportarsi*, sulla scorta di una vocazione radicale, di un modello di esistenza previamente sentito, o liberamente scelto, o creativamente progettato. Non è che la persona pecchi contro la ragione: la persona è l'ente che può decidere se comportarsi o meno in modo razionale, che può decidere di non razionalizzarsi; dunque, non è che la realtà umana sia dentro la ragione, ma il contrario: la ragione è un ingrediente della persona umana, la quale decide cosa fare di questo ingrediente. C'è un primato di fatto del personale sul razionale. Mentre l'individuo è tenuto ad essere prevedibile, la persona è imprevedibile e liberamente creatrice della linea della sua esistenza. La vita dell'individuo è già prefissata, mentre quella della persona è indeterminata e problematica. Nell'individuo, la ragione non è un elemento, ma è il suo stesso essere: egli deve solo compierla, e la sua felicità consiste nell'adeguarsi alla Ragione, fatalmente scritta con maiuscola, previa alla sua esistenza singolare concreta. Invece per la persona la ragione è solo uno strumento, e vi sono situazioni in cui questo strumento non serve: tra due punti esistono infinite linee, e la cosa più importante è riconquistarsi la sovranità per decidere quale linea percorrere, senza dovere giustificazioni al principio di non contraddizione.

⁶ Per la critica del razionalismo e la sua inadeguatezza a comprendere l'irrazionale o «l'elementare», cfr. il mio saggio *Archi e anarchi: una riflessione su Ernst Jünger*, in «Futuro Presente», IV, 1996, n. 8, 39-51. Utili spunti anche nel mio *La sapienza folgorante: una lettura di Giorgio Colli*, Settimo Sigillo, Roma 1994, e in Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, Id., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, Id., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, Id., *La Sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977 e segg., 3 voll., José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, 63-323, Id., *Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984, Id., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1980.

Ontologicamente, la persona consiste nel *poter scegliere chi deve essere* ⁷. Questo vale per la mia persona e per l'altrui. Questa libertà di scegliere se stessi è un puro fatto, che ciascuno scopre nel suo personale sentire e constata nel comportamento imprevedibile del suo prossimo. Ma proprio per la libertà in cui *consiste* il mio essere personale, io *posso* prescindere da questo dato e trattare gli altri come se fossero pietre, oggetti, strumenti a mia disposizione. Mentre il muro sta lì, e non posso passarci attraverso, qualunque sia il mio modo di concepire il muro, con l'altro uomo, che pure sta lì, la cosa è diversa. Posso non rispettare la sua libertà, in barba a tutti i bei discorsi teorici, e magari giustificandomi anche con argomentazioni fornite da una pseudo-filosofia compiacente. Non dobbiamo ora trattare il problema della morale, ma restare su un livello descrittivo. Il *fatto* è questo: *qualunque* sia la mia morale, rispettarla o meno è una decisione che prendo io, ed ho realmente la possibilità di decidere di non rispettarla. È la distanza tra il dire e il fare, una superba banalità: per realizzare un progetto qualunque, non c'è bisogno solo del progetto e della buona intenzione, ma anche, e soprattutto, degli atti concreti che traducono l'intenzione in comportamento. Cioè: impegno.

Il personalismo non è l'adesione intellettuale alla nozione di persona, ma è il comportamento concreto in cui viene realmente rispettata la persona, cioè il puro fatto ontologico che l'altro determina la sua vita in base a considerazioni sue e non in base a idee mie. Si ha personalismo se di fatto l'altro non è trattato da oggetto, e non se ci si limita a chiacchierare di teoria della persona. Il personalismo è una prassi. Che poi fornisca l'estro alla teoria, per persone che hanno l'interesse alla riflessione intellettuale, è un altro conto, e in fondo non è essenziale.

Questo è il personalismo come processo di trasformazione sociale: anziché mettere la persona al servizio dello sviluppo, si mette lo sviluppo al servizio della persona. Io credo che qui il personalismo entra in collusione con la nozione di lotta di classe, oggi in disuso, perché formulata in vista della società del secolo scorso. Perché se l'uomo è stato al servizio dello sviluppo,

⁷ Si vedano in particolare i saggi di Ortega y Gasset *Ensimismamiento y alteración e Meditación de la técnica*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, V, 289-313 e 315-375. Inoltre cfr. Luca Ascoli, *Parmenide e la capra*, disponibile su www.ilbolero-diravel.org. Sulle implicazioni psicologiche di questa prospettiva personalista, cfr.: Abraham Maslow, *Motivazione e personalità*, tr. it. Armando, Roma 1973, Rollo May, *Amore e responsabilità*, tr. it. Astrolabio, Roma 1984, Id., *La psicologia e il dilemma umano*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970, Id., «La nascita della psicologia esistenziale», in Aa. Vv., *La psicologia esistenziale*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970, 9-46, Id., *L'uomo alla ricerca di sé*, tr. it. Astrolabio, Roma 1983, Carlo Moiso, Michele Novellino, *Stati dell'Io. Le basi teoriche dell'analisi transazionale integrata*, Astrolabio, Roma 1971, José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, Alianza, Madrid 1982.

lo sviluppo a chi è servito? La risposta è meravigliosa: è servito a una parte degli uomini, ad *alcuni* uomini ⁸.

La mistificazione che ha ridotto la vita a razionalità presenta una caratteristica singolare: la Ragione Universale e Metafisica a cui ognuno si doveva ispirare non è affatto diversa da quella che la mia mente concepisce quando si comporta secondo le regole della ragione; ovvero, la «ragione con maiuscola» è quella concepita da alcuni cervelli umani che, rispetto ad altri che non sono d'accordo, si ritengono un'*élite*. E naturalmente, si tratta degli stessi «alcuni» che hanno progettato lo sviluppo in termini razionali, e ci si sono ingrassati. Il razionalismo è stato il volto culturale del dominio borghese, il che rende nobile il tentativo di Marx di usarlo per fondare una teoria che legittimasse la fine del capitalismo. Purtroppo, la teoria è stata una spada a doppio taglio.

La persona, dunque, consiste nel potere di creare la forma della sua esistenza, e di fatto vivere significa sempre attuare questo potere. Bisogna sottolineare un punto decisivo: tale potere non significa possibilità di scegliere tra modelli già proposti; in modo più radicale, si tratta di poter decidere se seguire un modello già presente o di inventarne uno nuovo, progettando un'esistenza del tutto inedita e irriducibile agli schemi già codificati dalla società ⁹. D'altronde, se non esistesse questa capacità di concepire l'inedito, non sarebbe stato possibile alcun cambiamento nella struttura della vita umana.

Questo è il versante bello della vita umana. Ma ce n'è un altro, più problematico. Ogni uomo è un potere creativo e libero, ma non lo è in astratto. Nel progettare la mia vita personale, indipendentemente da come sia il progetto, io penso e opero in una convivenza, cioè interagisco con la mia circostanza, che include altre persone. Buona parte della mia vita consiste in una relazione interpersonale che nella teoria può avere varie forme, cioè non è predeterminata quanto alla forma: si convive anche quando ci si prende a sberle. Ma intanto, la forma che la convivenza avrà dipende da me; non in modo esclusivo, certo, ma per una buona porzione. Questa responsabilità di dare forma alla relazione interpersonale non posso scrollarmela di dosso: se anche decido di abdicare e far decidere l'altro, ho comunque fatto un atto concreto che determina la forma della convivenza.

⁸ Cfr. i miei saggi *Cristianesimo politico*, in «Parsifal», V, 1988, n. 21, 15-25; *La politica e i sistemi del futuro*, Atti del Convegno su «La politica e i sistemi del futuro», Pescara 1983, in «Parsifal», I, 1984, 24-33; *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, cit.

⁹ Cfr. i miei saggi *La trascendenza "nel" reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, atti del I Convegno di Studi de I Quaderni di Avallon, Roma 1984, Il Cerchio, Rimini 1985, 41-52; *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 9/1985, 81-91; *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. di G. F., Il Cerchio, Rimini 1986; e il già citato *José Ortega y Gasset: esperienza religiosa e crisi della modernità*.

Questo significa che l'altro è come tale un ingrediente della mia vita, è presente nella mia vita essendo «altro» e non essendo «mio». Dunque, quando progetto la mia vita, l'altro è, in questa sua qualità di estraneo, un ingrediente del progetto. Ma io non so chi è, né cosa vuole, a che aspira, che cerca nella sua vita e da me. Il dilemma è molto semplice: o mi pongo il problema della sua libertà e creatività, delle sue attese, dei suoi diritti previsti, oppure me ne infischio, e gli assegno un ruolo confezionato da me, secondo i miei piani. Si noti che questo dilemma non è qui inteso come problema morale: certamente contiene un problema morale, ma ho detto in precedenza che non me ne occupo ora. Piuttosto è un dilemma *politico*, è un fatto osservato dal versante della convivenza e dell'organizzazione dei rapporti sociali. Indipendentemente da qualunque considerazione morale, io non posso evitare di decidere se trattare l'altro come mio oggetto o come soggetto «suo», e questa decisione determina la forma della convivenza.

Allora abbiamo un primo fronte di lotta, per così dire: è la lotta per difendere il diritto alla propria libertà, alla propria personalità, contro chi vuole negare questo diritto, riducendo la «mia» vita agli obiettivi della sua. Poi abbiamo un secondo fronte, quando decido di adottare una prassi personalista, che è molto più difficile da gestire di un rapporto di puro dominio: perché nella prassi personalista, ogni successo personale si gioca tutto dentro il *tentativo* di incontro, dentro la comunità come *programma*.

Cosa significa realmente tentativo di incontro e programma di comunità? Intanto è una relazione che presuppone il riconoscimento dell'altrui libertà di *non* essere d'accordo con me. Dunque significa anche che io mi pongo un limite: se tu puoi non essere d'accordo con me, io non posso agire su di te contro questa libertà; dunque, per fare qualcosa insieme c'è bisogno di un consenso tuo e mio al progetto da realizzare. È chiaro che in questa prospettiva *la persona ha priorità sul progetto*; concepiamo insieme una certa azione come solidale con la nostra rispettiva aspirazione alla realizzazione personale, quindi poniamo il programma al nostro servizio. Non «la» persona, ma «le» persone, il «noi» è il fine della convivenza sociale, che è sociale proprio in quanto ognuno può considerarsi parte attiva del «noi» e non soggetto passivo ascritto ad una categoria di servizio, ad un «loro» di tipo classista o razzista. Questo significa che il consenso non è solo strumentale, ma c'è un'identificazione tra la pratica della democrazia, o più in generale della vita politica, e la pratica del personalismo.

In che consiste in ultima analisi una trasformazione personalista della società? Il capitalismo, che è stato la più poderosa forza di organizzazione della società occidentale moderna, è stato anche una prassi in cui, nelle relazioni sociali, alcune persone sono soggetto, ed elaborano un progetto di vita, mentre altre persone sono oggetto, e non hanno voce in capitolo.

Il capitalismo ordina la società in classi: la Prima Classe ha il potere di fissare le regole del gioco, e la Seconda Classe è strutturata in funzione degli

interessi della Prima. C'è un motivo per cui uso queste sigle convenzionali, anziché i vecchi termini «borghesia» e «proletariato». Parlando dal puro punto di vista della struttura delle relazioni sociali (e non da un punto di vista riduttivamente economico o politico) l'elemento discriminante tra le due classi è il potere reale sulla propria vita e sull'altrui e l'uso di questo potere: questo elemento strutturale di dominio, che nega all'altro il potere, lo possiamo ritrovare in qualunque ideologia moderna, anche perché usa l'ideologia come un semplice rivestimento o alibi: dittature sudamericane, stalinismo, leninismo rientrano in questa prassi. Vale a dire che comincia ad essere evidente ad occhio nudo un livello di significato del capitalismo più profondo di quello che traspariva nell'Ottocento: dentro il capitalismo, come sua anima, sta una struttura settaria, che ritroviamo ogni volta che un progetto politico si fonda sulla nozione di individuo. La struttura settaria consiste in questo: che una *parte* della società non si ritiene più in funzione del tutto e condizionata dal tutto, ma pensa il tutto in funzione di se stessa. Il capitalismo inaugura questa mentalità, articola la società secondo questa struttura, e poi la trasmette a tutte le ideologie moderne.

Separandosi dalla totalità del corpo sociale, e subordinandolo ai propri interessi, la borghesia conquista il potere distruggendo ogni figura sociale preesistente, positiva o negativa che fosse ¹⁰. Il concetto di proletario identifica un uomo che si trova in certe condizioni, in una certa situazione, condizioni e situazione prodotte direttamente dalla borghesia, cancellando tutto ciò che poteva preesisterle, in termini di appartenenza a un ceto, a un complesso di tradizioni, a una identità.

La difesa delle identità è stata un cavallo di battaglia del pensiero tradizionalista, al quale oggi si possono riconoscere dei giusti meriti. Tuttavia, c'è una differenza reale tra il momento della prima reazione antiborghese (di tipo reazionario) e l'ideologia del tradizionalismo, che si è costituita in seguito: i primi tradizionalisti, come Vázquez de Mella, ad esempio, non si accontentavano di reclamare la loro identità, ma chiedevano *sovranità per poter decidere quale identità darsi*, cioè possibilità di autodeterminazione ¹¹. Questo punto viene completamente smarrito nella

¹⁰ Cfr. il mio *Marxismo e personalismo*, disponibile su www.ilboleroDIRAVEL.org. Nello stesso sito anche il saggio di Luca Ascoli, *La lotta politica*, inedito a stampa.

¹¹ Questo punto della concezione tradizionalista è stato poco sviluppato in Italia, ma si tratta di un'anomalia rispetto al pensiero conservatore europeo. Si può vederne un esempio in Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954, o in Francisco Puy (ed.), *Teoría política tradicionalista*, Actas de las Primeras Jornadas Universitarias de Estudios Tradicionalistas, Madrid, 16-17 octubre 1971 (*sic*), Escelicer, Madrid 1972. C'è da dire che in Spagna si assiste, in tempi recenti, all'interessantissima scissione del tradizionalismo (nella fattispecie si tratta del carlismo) in due tronconi: uno che rivendica la tradizione ridotta a ideologia e al classico «Dio, patria, famiglia», l'altro che fa leva proprio sulle possibilità creative della cultura tradizionale e sul principio di autodeterminazione, approdando in Izquierda Unida. Fino agli Anni Trenta il pensiero tradizionale europeo ha dato prove di grande creatività, tentando anche sintesi e contaminazioni ardite: bastino i nomi di Spengler o della Rivoluzione Conservatrice

costruzione del tradizionalismo come ideologia, tra la fine dell'Ottocento e il nostro secolo: l'identità storica di un popolo o di una regione diventa la forma perfetta e definitiva da difendere o restaurare. Addirittura, da imporre, mettendo in contrapposizione il diritto all'identità e il diritto di scegliersi l'identità, il diritto anche di cambiare, se lo si vuole, l'identità.

L'attacco borghese alla società tradizionale prescinde dalla discriminazione tra ciò che essa aveva di positivo e ciò che aveva di negativo: si limita a negare il diritto di identità, imponendo nuove condizioni di vita, pensate in funzione delle necessità del nuovo modello di sviluppo che l'industria permetteva. Così, nella polemica, si contrappone il nuovo modello a quelli antichi, e si perde di vista che la questione vera è un'altra, e precisamente la definizione del soggetto che ha l'autorità, la sovranità di pensare i modelli.

Se questo conduce il tradizionalismo all'utopia ideologica, è anche vero che dal lato del marxismo dogmatico si finisce col commettere lo stesso errore. Non si riesce ad impedire il progetto borghese di annullare tutte le caratteristiche personali, di ridurre la persona a individuo: si tratta di ottenere, per privazione, un tipo umano compatibile con le esigenze della macchina, in modo che questo tipo umano permetta alla macchina di lavorare al meglio. In questo senso, il proletario, l'uomo spogliato di tutto in termini di cultura, appartenenza e potere è un uomo modellato dalla produzione. Esigenze come la poesia, l'amore, la voglia di andare a meditare su un prato o in una chiesa, farebbero inceppare la catena di produzione. Da qui il grande attacco: sopprimere tutto ciò che non è produttivo, o relegarlo in zone chiuse dell'esistenza, nel riposo settimanale, nel privato, nell'immoralità, tutti «luoghi» in cui si va a scoprire nuovi mercati potenziali, e quindi nuovi affari.

L'essenza del progetto borghese consiste in un agire storico in cui non contano nulla le idee occasionalmente rivestite, ma conta il dominio di fatto, la struttura che prima si diceva settaria. Anche la forma storica del dominio è contingente. Si passa, ad es., dalla forma personale della proprietà e del capitale, alla forma societaria, azionaria, dall'economia di produzione a quella basata su operazioni finanziarie, da regimi politici formalmente dittatoriali a regimi formalmente democratici, ma sempre conservando, o almeno reclamando, il privilegio di fondo di disegnare i ruoli sociali, di disporre di individui malleabili, intercambiabili, subordinati. Sempre e comunque l'alta dirigenza del capitalismo è disposta a vendere come bene comune ciò che essa ha disegnato come bene privato, come bene di alcuni. *Si dà il caso* che viviamo in un posto in cui il perseguimento del bene privato dei capitalisti è passato attraverso un tipo di crescita che ha con-

tedesca (su cui si veda il recente fascicolo speciale della rivista «Futuro Presente», n. 8, inverno 1996, con relativa bibliografia). Se pensiamo a grandi figure di conservatori europei, come Bruce Chatwin, o europeizzati, come Ezra Pound, ci rendiamo conto del potenziale enorme che ha la cultura tradizionale, se non la si riduce a un programmino reazionario che, al massimo, soddisfa qualche nevrotico di paese.

sentito una distribuzione graduata della ricchezza, e il conseguimento di un buon tenore di vita per un numero molto grande di persone. Questo non significa che la borghesia occidentale ha una coscienza sociale, perché è la stessa borghesia che altrove, non essendovi costretta, non ne fa mostra. Significa che storicamente, in Europa Occidentale, si è dovuto accettare un patteggiamento, ottenere un consenso, subordinando in parte il bene privato al bene comune.

L'aspetto «comune» del bene comune

L'idea antica del bene comune può essere trascurata e persino derisa con l'ovvia obiezione che si tratta di un concetto vago. Chiaro che è vago, e per fortuna. È vago come il Nord, che non è un luogo, ma la direzione dell'andare. Domande sull'essenza dello stato o della società possono essere poste in ogni momento, e basta averne voglia. E richiedono risposte precise e scientifiche. Con l'idea di bene comune, invece, ci si pone un'altra domanda molto più concreta e terra terra: a che scopo stiamo convivendo? Non: che cosa è la società, ma: perché costruiamo una società. C'è modo e modo di convivere: nell'amore mistico, tra le sberle, o con un accordo scritto. Il bene comune mi dice cosa *ci proponiamo* di fare, cosa ci proponiamo di ottenere ora che, stando tutti in questo spazio politico, decidiamo di continuare a starci, e darci una regolata.

A queste domande, vorrei dare una risposta molto postmoderna: per conto mio, se c'è da vivere in società, accetto subito, ma a condizione di guadagnarci. È egoismo? o vogliamo pensare che il personalista vive gratis? Io accetto la società civile se mi promette o mi lascia sperare una situazione che soggettivamente reputo vantaggiosa. Se invece debbo averne solo rogne, grazie no.

Questo «io» che vuole guadagnarci non è solo il sottoscritto, ma ciascuno di noi, ogni io che vive nella società, ogni socio. Io e l'altro vogliamo avere vantaggi dalla vita sociale, e ognuno di noi ha una sua idea dei vantaggi che vuole e dei costi che è disposto a pagare. Intanto, col bene comune formuliamo un progetto di ripartizione tra costi e vantaggi. Di fatto, noi avremo una società, se i costi e i vantaggi saranno ripartiti in modo equo tra tutti i conviventi. Posto che ognuno vuole guadagnarci il più possibile pagando meno che può, vediamo di ripartirci onori e oneri, senza atteggiamenti da crocerossine e filantropia; elaboriamo un progetto di convivenza nel quale ognuno accetta di essere *parte* dell'organismo sociale e di funzionare come parte del tutto, anziché come parassita del tutto.

Questo equilibrio che cerchiamo costantemente si chiama, in termini classici, bene comune. Naturalmente non possiamo definirlo a priori e una volta per tutte. Il progetto di bene comune dell'anno di grazia 1200 non poteva trattare i problemi in primo piano nell'anno di disgrazia corrente. Il bene comune è vago, perché non è un'ideologia, e d'altronde nessuna ideologia può presumere che sarà in grado di risolvere tutti i problemi che si porranno da qui alla Parusia. Il bene comune è la disposizione a cercare la migliore distribuzione di costi e benefici possibile qui oggi; questa definizione è un progetto politico valido ora e forse superato domani; il progetto politico è una rivendicazione contro chi nega la «comunità» del

bene comune, e/o si confronta con altri progetti che concepiscono il bene comune in modo diverso, cercando compromessi e aggiustamenti equi. Evidentemente, bene comune e lotta di classe non si escludono; e se bisogna aggiornare la nozione di lotta di classe, è sul concetto «classe» che occorre lavorare, non certo sul concetto «lotta».

Ora qualcuno potrebbe dirmi: «Scemo! In fondo, tu stai dicendo che bisogna mettersi d'accordo, cioè che si deve fondare la convivenza su un contratto sociale; ma quest'idea è il grande contributo di civiltà che la borghesia, la modernità, ecc. ecc.». Rispondo: ho dei dubbi.

In primis, il contratto sociale moderno (che è diverso da altre teorie, come quelle di cui parla Platone, ad es., nelle *Leggi*) parte da zero. Dice che, siccome l'uomo è una mala bestia, e questi disgraziati non vogliono lavorare tranquilli, stabiliamo delle leggi. Platone partiva da un altro punto di vista, e diceva: siccome noi siamo un gruppo umano organizzato con leggi, usi, costumi, riti e personalità (o volontà politica) ed è opportuno vivere insieme a voi, che pure avete leggi, costumi, riti, usi e volontà politica, definiamo un ambito comune che permetta alle nostre rispettive culture di convivere con giustizia.

Il contratto moderno non presuppone una radicata credenza circa ciò che è lecito o illecito. I contraenti possono anche ammettere l'ingegneria genetica e smontarvi le cellule a una a una, senza porsi il problema se questo sia giusto. Così il contratto sociale di Hobbes, a priori, esclude che una parte della società possa avere una visione diversa della giustizia, della morale, dell'economia; è un accordo di interesse all'interno di una stessa concezione dello stato, della società, del diritto, presente in ogni singola parte contraente. Le parti sono differenziate da interessi, non da visioni del mondo. Così Hobbes *conclude* che lo stato garantisce il rispetto del contratto, non avendo ammesso a contrattare nessuna parte che avesse dello stato una concezione diversa. Il contratto riguarda il *fattibile* prescindendo dalla sua liceità morale, da una definizione di ciò che non si deve fare, diversa da quella borghese. Quando, nel livello politico, si scopre che il contratto sociale è una sciocchezza, la società non ha più armi per opporsi. Noi, che siamo i fessi, ci interroghiamo sulle prospettive dell'ingegneria genetica; loro, che sono i furbi, hanno già investito miliardi sull'affare. E adesso andate a fermarli! Anche perché, *in secundis*, grazie a Hobbes abbiamo un efficiente sistema di polizia.

L'idea del contratto ha un rovescio della medaglia: per farlo rispettare, c'è bisogno della polizia; ma questo non dà nessuna garanzia a chi domani possa pretendere, e magari a ragione, che i termini del contratto vengano cambiati. Il contratto, per funzionare, e portare la luce del progresso, benessere, civiltà, ecc., richiede un centro che abbia il monopolio della forza. Naturalmente, la teoria dice che questo centro agirà sotto il controllo politico e per il bene dei contraenti: è la storia del bastone e della carota, solo che il bastone lo socializzano e la carota no. Se chi ha il potere decide di spartirsi la carota in un ristretto gruppo, gli altri come possono dire ah o bha, senza più un

briciolo di forza? Naturalmente, i trattati teorici hanno mille risposte a cotanto quesito, e altrettanto naturalmente noi possiamo ritenerci onorati di andare a spiegarle ai bambini della rivoluzione industriale, che lavoravano dodici ore al giorno, o agli idioti che vogliono mangiarsi l'insalata proprio oggi che, madonnabona, è radioattiva. O a quelli che hanno la puzza di discariche tossiche sotto casa, o ai pellerossa superstiti... ce n'è di pubblico da intrattenere.

Il fatto è che il contratto sociale è un'idea tanto bellina, ma tanto campata per aria. Nella realtà, ciò che dà forma alla società non è affatto un accordo preso a tavolino. Se accordo ci deve essere, è secondario e derivato, e rappresenta una confluenza su idee accettabili, da parte di persone che hanno il potere per:

- a) rifiutare ipotesi di accordo che ritengono ingiuste;
- b) controllare giorno per giorno che l'accordo venga rispettato, e verificare se continua ad avere senso;
- c) denunciare il contratto vigente, quando è il caso, cercandone uno più equo¹².

Lo Statuto dei lavoratori è un accordo raggiunto perché le due forze in conflitto avevano la forza sufficiente per far sentire la propria voce, ma non per annientare l'avversario: quando pensiamo a come si forma realmente un patto sociale, l'esempio dello Statuto dei lavoratori è illuminante; si forma con quel contrasto, nel momento in cui ogni parte ha forza, ma comprende anche che non può fare a meno dell'altra parte, che non può pretendere di essere, da sola, una totalità. E lo Statuto dei lavoratori non è vigente in eterno, in primo luogo perché occorre seguire i cambiamenti, ed essere aperti a qualcosa di meglio; in secondo luogo, perché l'altra parte è sempre pronta a diminuire i costi che esso le impone. Lo Statuto non è il risultato di un'astratta mediazione razionale; al contrario, la mediazione è imposta da un previo equilibrio di forze e di poteri.

¹² Questa è, sostanzialmente, la teoria dei *fueros*, come la propone Elías de Tejada, nel testo citato. Approfitto qui per fare un appunto tecnico, a proposito dell'ideologizzazione della tradizione realizzata dal tradizionalismo. Tejada in moltissime occasioni ha identificato la Tradizione della Spagna, quella da scrivere con lettera maiuscola, con il progetto inaugurato dai re cattolici, che nella storia spagnola rappresentano una forma violenta di modernizzazione e di rottura con una precedente tradizione plurisecolare (cfr. il mio *L'amor scortese*, La Goliardica, Trieste 1998). I re cattolici non ebbero affatto tanta simpatia per le autonomie forali, che tollerarono solo nella misura in cui non riuscirono a ridurle al loro assolutismo. Le fonti principali di cui si serve Tejada per ricostruire la sua concezione di monarchia federativa, intesa come vertice di una società articolata in un armonico sistema di autonomie, sono soprattutto fonti aragonesi, cioè di quella cultura, di quel regno che si sentì sacrificato nell'unione di Castiglia e Aragona realizzata dai re cattolici, un regno, inoltre, che difese strenuamente le sue autonomie, fin quando ne ebbe la possibilità, proprio contro la real coppia. Ai tradizionalisti occorrerebbe anche ricordare l'equivoco atteggiamento di Carlo V di fronte alla rivolta dei *comuneros*, o la modernità di certe sue scelte (come il principio *cuius regio ejus religio*), contrapposta alla paranoia di suo figlio Filippo II, straordinariamente amato dal carlismo reazionario.

Da un punto di vista personalista, riconosciuto all'altro il diritto di determinare i suoi obiettivi e la sua vita, il problema primo non è il contratto, ma l'equilibrio delle forze e la frammentazione del potere. Perché un progetto di società alimenti qualche speranza che *perseguirà anche in futuro* la giustizia, è necessario che esistano poteri diversi, in parte autonomi, controbilanciati, e non confusi in un unico centro di controllo: poteri limitati l'uno dagli altri, e quindi costretti a trovare una forma equa per vivere. Altra garanzia non c'è, a meno che uno non si voglia accontentare della teoria e delle pie intenzioni.

Lo stato subordinato alla società e ridotto a risultato dell'equilibrio tra forze sociali: significa togliere il monopolio della creazione delle norme, il monopolio del potere, ad un punto centrale del corpo sociale, e avviarsi verso forme di democrazia diretta. È una rottura a vantaggio dei soggetti sociali, dei raggruppamenti umani che si costituiscono dentro la società e nei quali si articola la convivenza, qualunque sia il motivo che ne occasiona la nascita. Nel mondo romano, e in quello medievale, si era sviluppata l'idea che ciascuno di questi soggetti sociali avesse una sua autonomia giuridica, cioè la capacità di produrre norme autonome, di stabilirle e pattuirle: capacità e diritto di darsi da solo le proprie leggi, in un contesto di convivenza con gli altri gruppi, definito dall'idea vigente del bene comune.

È un elemento tradizionale della dottrina politica europea la distinzione di due fonti del diritto: il potere legislativo centrale e gli usi della società, cioè dei singoli gruppi sociali. Questi danno luogo a sistemi di autonomie creati dalle comunità. È da notare che l'origine di questa concezione del diritto è molto antica; è presente in Roma, è attentamente studiata nel medioevo, ma anche dai teorici del liberalismo; con singolare puntualità, la ritroviamo nel socialismo «utopistico», nel pensiero anarchico, e persino in Marx; più in generale, i sistemi di autonomie attirano l'attenzione ogni volta che si pensa ad una società libera dallo stato moderno, caratterizzato dal centralismo e dal monopolio del potere. Naturalmente, ognuna di queste scuole o correnti di pensiero reinterpreta l'autonomia dei corpi sociali; non ci interessa qui ripercorrere queste interpretazioni, ma semplicemente ricordarle, perché segnalano l'ubicazione di una miniera politica. Certamente, l'interpretazione corporativa, che viene elaborata dalla destra a partire dalla sociologia tradizionale (chiamiamola così), non ha quasi alcun rapporto con l'interpretazione che ne dà Bakunin quando, pensando alla società storica più vicina all'idea anarchica, indica il sistema di autonomie che reggeva gli stati americani sudisti (razzismo a parte, ovviamente): un sistema di diretta derivazione europea.

Di che si tratta realmente? Si tratta di sottosistemi giuridici autonomi, creati dalle comunità; all'origine sono usi, che vengono elevati a norma giuridica con valore di legge, a seguito del riconoscimento pattuito con l'autorità centrale. Un processo standard di creazione di questi sottosistemi, astratto dalla prassi storica, potrebbe essere il seguente:

- a) i membri di una comunità producono spontaneamente usi;
- b) i giuristi fissano dottrinarmente questi usi e riconoscono tecnicamente la loro vigenza;
- c) i membri della comunità, attraverso la loro rappresentanza, ne esigono la sanzione come legge di stato;
- d) dopo un negoziato dialogato, e generalmente duro, questa sanzione viene ottenuta; lo stato proibisce comportamenti contrari al sistema di norme concordate, e si impegna a non promulgare leggi che modifichino questi sistemi, nonché a rendere compatibili quelle già esistenti.

È difficile trovare nel nostro ordinamento esempi sopravvissuti di questo modo di creare la legge. La cosa che più ci si avvicina potrebbe essere i codici di autoregolamentazione di varie categorie: del diritto di sciopero, o delle norme da seguire nelle campagne pubblicitarie. Lidia Menapace si chiedeva una volta in un articolo: «Ma se noi pattuiamo tra noi, non so, in un quartiere, in un consiglio di zona, degli atteggiamenti, dei comportamenti, perché non debbono avere valore?». È una forma di auto-organizzazione della società pensata a partire dalla realtà dei sindacati: i sindacati, argomentava, fanno contratti che poi valgono *erga omnes*, dunque hanno una rappresentanza sociale riconosciuta e un potere reale, perché stabiliscono una norma di legge.

Però l'esempio dei sindacati è adeguato fino a un certo punto. Il contratto nazionale vale *erga omnes* nel senso che fa testo anche per i lavoratori non iscritti al sindacato; però se il datore di lavoro non è iscritto all'associazione datoriale che lo ha firmato, allora non ne è vincolato. La legge obbliga il datore di lavoro non a rispettare i contratti nazionali, ma le leggi di stato, e queste impongono un minimale contributivo, ma non una retribuzione minima. Il caso delle norme forali è diverso. Si ha prima un uso vigente, nato nella società, poi la difesa di questo uso e la sua incorporazione nel diritto come legge concordata. Ancora una volta, l'errore del tradizionalismo sta nel difendere queste leggi concordate, così come sono (dove esistono), mentre l'interesse che esse hanno non è nel loro contenuto, ma nell'idea di sovranità che sottintendono, cioè nel riconoscimento di una sovranità popolare che si esplica dentro un quadro generale concordato, senza passare per il monopolio del potere legislativo ed esecutivo, senza una delega completa della sovranità politica.

Bisogna recuperare l'idea della sovranità popolare come qualcosa di concreto e non come un titolo astratto. La sovranità concreta non è un ente a sé stante, ma è la somma delle sovranità dei singoli. Certamente, ci sono questioni in cui la sovranità popolare si manifesta attraverso elezioni generali. Se bisogna decidere su un tema che coinvolge tutti direttamente, per esempio su come organizzare l'esercito, quali funzioni dargli e quali proibirgli, abbiamo un argomento in cui tutti debbono dire la loro, e in cui forse gli unici a non parlare debbono essere i militari in quanto tali. Allora abbiamo bisogno del partito politico, di elezioni a suffragio universale. Ma poi ci sono questioni sulle quali non può intervenire chiunque, perché richiedono conoscenze complesse. Allora, la soluzione trovata dalla democrazia formale è trattare il

problema a livello tecnico, con un controllo politico. Ma la tecnica va dove si vuole che vada. Se si deve ristrutturare un'azienda, la tecnica mi dice che è inevitabile licenziare ventimila operai, e me lo dimostra con una sfilza di numeri. La politica comincia appunto quando diciamo no alla soluzione tecnica, e definiamo l'ambito entro il quale va risolta la questione: non la soluzione più efficace, ma quella che tenga conto dei dati A, B, C..., che vengono imposti politicamente.

Nella democrazia formale, questo potere politico resta nelle mani del governo. Se il governo, per ragioni sue, lascia mano libera al tecnico, la società non ha armi di difesa. Un governo che abolisse la cassa integrazione, dovrebbe sopportarne le conseguenze politiche, ma non andrebbe incontro a nessuna conseguenza giuridica: non violerebbe nessuna legge, perché nessuna legge gli impedisce di intervenire in materia di cassa integrazione. Se non lo fa, è per considerazioni politiche, non perché il potere reale della società sia stato istituzionalmente riconosciuto come potere separato e opponibile al governo. Ma non è obbligatorio che sia così. Nella Roma repubblicana, il tribuno del popolo aveva diritto di veto; bastava solo che dicesse no, e la cassa integrazione non si toccava: non è un ostacolo politico, ma un ostacolo giuridico, un potere di democrazia diretta che, all'occorrenza, si esercita contro il governo centrale.

I sistemi di autonomie sono un'esperienza storica importante di democrazia diretta, basata sugli usi sociali, sulla personalità politica delle comunità, sul dialogo/scontro tra il governo centrale e i gruppi sociali. Questo è il punto chiave sfuggito alle reinterpretazioni di destra: le corporazioni, o cosiddette tali, non sono organi dello stato, come pretendeva il fascismo, ma organi autonomi dallo stato, quindi contrapposibili allo stato. Ma possono agire solo dentro un quadro di consenso. Perciò, nel dialogo o confronto con lo stato, presuppongono un quadro di riferimento determinato attraverso il suffragio universale e i partiti.

L'idea dello stato come sistema di autonomie oggi è pressoché scomparsa dalla teoria politica. L'autonomismo che sta tornando di moda è una forma di particolarismo, un fenomeno di degenerazione, per di più limitato al solo tema della confederazione tra regioni o piccoli stati. Che sia inconsistente, culturalmente, è dimostrato dal fatto che non pone il problema di come debbano essere strutturati gli stati, o le regioni, da confederare. Il problema delle autonomie è sempre e solo il problema dell'autonomia della società dallo stato, all'interno di un accordo generale. Autonomia non significa che riconosciamo come legali tutti gli usi creati dalla mafia, ma che riconosciamo legali gli usi coerenti con il quadro politico delineato nelle elezioni generali. Vale a dire riconosciamo il potere di ogni parte della società di creare usi, e quindi leggi, ma riconosciamo anche il dovere di pagare il costo sociale, di armonizzare questi usi, che potrebbero essere corporativi in senso deteriore, con i diritti degli altri, che non sono intervenuti nella loro creazione. Allora sì che alla frammentazione del potere

può corrispondere la coesione della società e non la sua disintegrazione particolaristica o lobbistica. La democrazia diretta non può sostituire la democrazia parlamentare, ma deve esserne il complemento. Il suffragio universale ci dà la definizione del bene comune accettato, ci dice come deve essere la solidarietà; allora la solidarietà cessa di essere un valore soltanto morale, e diventa un valore politico: è prodotta direttamente dalla società e può lasciare alla società stessa tutto lo spazio possibile.

Questa non è l'idea del più società e meno stato, anche se ci si avvicina. Per la semplice ragione che non è questione di «più» e di «meno». In una situazione di capitalismo aggressivo e feroce non serve che lo stato si tolga dai piedi, ma che col suo potere supplisca alla debolezza del cittadino. Lo stato ha un obiettivo politico definito nelle elezioni; poi, in relazione alla situazione storica, questo obiettivo può richiedere la sua maggiore o minore presenza. La pretesa di molti pensatori cattolici, che vedono comunque un male quando lo stato è presente, è folle quanto la statolatria, perché in entrambi i casi si prescinde dalla questione essenziale di valutare cosa fa lo stato con la sua presenza, e di sottoporre a giudizio questa presenza nelle libere elezioni. Piuttosto si tratta qui di una subordinazione di principio dello stato alla società.

Il terreno della lotta politica è la società; questa produce lo stato (e Marx è sacrosanto quando rimprovera ad Hegel di aver fatto dello stato un'entità mistica a cui ha sacrificato la società), e nella società si svolge anche la lotta per dare allo stato un senso anziché un altro. Questa lotta è il processo di trasformazione della società in senso personalista e comunitario. Lo si chiami come si vuole, non mi formalizzo sui nomi, ma l'importante è che si tratta di un processo: non è uno stadio che alla fine si raggiunge, ma è qualcosa che si produce qui ed ora, di contro ad altre tendenze e spinte che agiscono nella società. Queste spinte nascono da un diritto di dissenso che nessuno può sopprimere; hanno il diritto di esistere e di combattere dentro un quadro istituzionale precedentemente concordato. Siamo fuori dai miti della dialettica e dentro la storia: non c'è, né può esserci una vittoria finale e definitiva.

Novecentismo: apologia di un secolo odiato

Novecentismo è un termine che io traggo dallo studio di Ortega y Gasset; però lo si trova anche in altri autori e può essere usato in senso ampio, richiamando l'idea del Novecento come problema. Perché problema? In che senso un secolo può rappresentare un problema? Non certo per un puro fatto di numeri e di computo di date: tra il 1899 e il 1900 non c'è alcuno iato misterioso, come non c'è tra il 1823 e il 1824 o tra il 1935 e il 1936, per usare numeri a caso. È stata una comodità degli storici quella di abbinare il nome del secolo a un'intera cultura o a una concezione del mondo che di ciascun secolo ha rappresentato la costruzione più significativa. Nessuno crede che Settecento sia formalmente uguale a illuminismo ma per brevità, in modo del tutto convenzionale, diciamo che il Seicento è il secolo del barocco, il Settecento dell'illuminismo, e l'Ottocento del positivismo, pur sapendo che in ciascuno di questi secoli ci sono altre culture, altri orientamenti che hanno interagito con quello principale. Orbene, il Novecento di cosa è il secolo?

Si potrà dire, e a buon diritto, che non lo sappiamo ancora, dato che ancora ci viviamo dentro e solo gli storici futuri potranno rispondere. Però, quando gli storici futuri si porranno questa domanda, essa sarà completamente diversa dalla domanda che, con gli stessi termini, si sono posta gli intellettuali degli anni Dieci. Per loro il problema riguardava il futuro: si trattava di capire cosa *sarebbe stato* il Novecento, cosa poteva essere, cosa si doveva pur fare perché lo fosse; per lo storico futuro, invece, il problema è in termini di passato: che cosa è *stato*, nell'ottica di un bilancio e non di una progettazione.

Il contenuto della parola «novecentismo» è pertanto la progettazione del Novecento: che cosa facciamo *con* tutte le culture e le idee del Novecento? E il primo elemento che caratterizza la progettazione novecentista è che le menti pensanti che la promuovono partono da un dato negativo: non vogliono più essere *ottocentesche*, vogliono chiudere con l'Ottocento e con la sua versione della modernità. Si vuole chiudere una pagina, ma ragioni molto profonde non permettono di veder chiaro cosa scrivere sulla pagina nuova. Non è una mancanza di fantasia o di idee: la semplice chiusura della pagina ottocentesca, della modernità ottocentesca, inevitabile e imposta dai fatti, determina condizioni tali che risulta problematica ogni nuova scrittura.

È nota una frase di Ortega, che sintetizza il suo atteggiamento di fondo e dà il titolo a un vero e proprio manifesto epocale: *nada moderno y muy «siglo XX»*, non sono per niente moderno, ma sono molto «ventesimo secolo». Qui c'è una prima affermazione negativa: l'insofferenza per la modernità. Poi l'affermazione positiva del Novecento come alternativa, come punto di svolta. Questo c'induce ad affrontare intanto un possibile equivoco legato al tema dell'antimodernismo.

Per tutto l'Ottocento la società e la cultura europea sono state spaccate, e una delle fratture più gravi era quella tra progressismo e antiprogresismo o antimodernismo o tradizionalismo. È ovvio che il tradizionalismo si sia presentato in vesti dichiaratamente antimoderne. Ora si potrebbe pensare che il *nada moderno* di Ortega abbia quantomeno la sua origine nel tradizionalismo, di cui sposerebbe l'ottica reazionaria (uso questo termine come pura indicazione di direzione e senza alcuna valutazione implicita, che non mi compete ora). Non è così. Certo, tradizionalismo e «orteghismo» sembrano avere un nemico comune, ma ammesso questo, bisogna specificare che restano diverse e persino opposte le ragioni della loro comune ostilità verso il moderno. Il tradizionalismo si appella a valori che precedevano la modernità e fondavano un assetto sociale, una visione del mondo che la modernità stessa aveva sconvolto. Invece Ortega è situato dopo la modernità, di cui vede i limiti e denuncia il perversimento: la modernità, che si è articolata in un sistema di idee, ha dato a questo sistema un carattere assoluto, insuperabile, dal quale bisogna curarsi; ci sono persone moderne, scrive, che ritengono intollerabile la soppressione dei fili nel telegrafo senza fili. Credo si tratti di un'immagine eloquente della prospettiva orteghiana. Potremmo dire che sono due opposizioni, una in nome del premoderno, l'altra in nome del postmoderno.

Ortega parte dal fatto che la costruzione teorica culminata nei grandi sistemi ottocenteschi è fallita, non perché fosse moderna, cioè antitradizionale, ma perché non aveva affatto saputo essere moderna. D'altronde, come dargli torto? La modernità nasce dalla proclamazione del valore della persona, che rivendica sovranità sulle proprie scelte, e va a finire nel concetto di individuo, totalmente determinato dalla logica nel suo agire; rivendica la ragione come strumento critico, istanza liberatoria per gestire la propria vita, e si ritrova prigioniera del razionalismo; esalta la libertà dei commerci e dell'impresa, perché la diffusione del benessere possa avere un valore liberatorio dalle urgenze immediate della vita, e questo si traduce in capitalismo e classismo; propugna una scienza positiva, che discuta liberamente i suoi stessi presupposti, e il positivismo le si trasforma in un dogma...

È chiaro che, di fronte al modo concreto in cui prende corpo il moderno, la polemica tradizionalista non mancava di buoni argomenti per le sue invettive. Ma per altro verso, con pari atteggiamento ideologico, il tradizionalismo aveva creato una sua concettualizzazione della tradizione perfettamente estranea alla realtà storica. Se i modernisti non hanno realizzato la modernità, la tradizione pensata dai tradizionalisti non è mai

esistita. In entrambi i casi si sono costruite ideologie -parola da intendersi nel senso di un sistema teorico che pretende di spiegare tutta la realtà attraverso le sue formule, cui viene assegnato un valore assoluto, una validità incondizionata nel tempo e nello spazio. In questo senso, l'intero Ottocento ha un carattere ideologico; il suo grande problema è vedere quale sia l'ideologia vera, rispetto a tutte le altre, ostili, che sarebbero false. Ma resta come dato comune alle varie posizioni questa cappa di piombo del carattere assoluto dello schema teorico, qualunque esso sia. Da questo punto di vista, il *nada moderno* di Ortega è una sorta di liberazione. Quando nel 1929 Ortega sferra contro l'idealismo un colpo che ritiene definitivo e imparabile, non manca di esprimere il suo stato d'animo con un verso di Dante: *e quindi uscimmo a riveder le stelle*. E chiarisce anche il significato psicologico di questa liberazione: la verità propugnata dalla vecchia epoca era triste: prigionieri della sua assolutezza, il futuro ci appariva già tracciato, già pensato, identico all'oggi, già saputo e definitivo. È questo a esser fallito: non solo la pretesa di una certa ideologia di esprimere «la» verità, magari Verità con maiuscola, ma l'idea stessa che questa assolutezza possa caratterizzare un sistema di concetti *qualunque*. La morte delle ideologie, che di recente ha trovato spazio nei commenti giornalistici e nei *talk-show*, non è un fenomeno odierno, ma è iniziata prima ancora del nostro secolo; solo che si è compiuta gradualmente, in tempi diversi, nei vari settori della vita umana. In politica, o alla coscienza dei più, è arrivata con circa ottant'anni di ritardo. Il *nada moderno* di Ortega significa dunque: basta con l'imperialismo ideologico.

Però, e lo stesso Ortega lo annota, questo ha una controparte. Siamo pure usciti a rivedere le stelle, presi dal fremito di una libertà che rimette il nostro destino nelle nostre mani, ma ora il futuro non è più definito, già pensato, tracciato; piuttosto, dobbiamo definirlo, pensarlo e tracciarlo noi. Il che significa: nel futuro è possibile tutto e il contrario di tutto, il meglio e il peggio. Allora, quali sono i punti fermi su cui costruire il progetto del futuro? Qui sta il fatto: non ci sono punti fermi, visto che non ci sono più assoluti vigenti; ogni punto è problematico e potrà essere preso in considerazione solo dopo un'attenta verifica, una critica che ne metta a nudo il valore e il grado di affidabilità. Ma per far questo non abbiamo strumenti degni di fede, perché insieme a tutti gli altri assoluti abbiamo anche perso la fede nel valore assoluto della ragione. Ecco perché è difficile scrivere cose nuove sulla pagina bianca del Novecento.

Dunque, come primo punto si ha il bisogno di liberarsi dalla modernità ottocentesca, che imbarca acqua ed è diventata soffocante. Come secondo punto si ha che, senza assoluti, tutto è diventato problematico: occorre ricreare le condizioni per risolvere i problemi. Questo è propriamente l'aspetto filosofico del novecentismo. E forse si deve dire che esso non riguarda la filosofia in senso stretto, ma il pensiero in generale, il pensiero in tutti i suoi modi, tra cui la filosofia. In effetti, nel nostro secolo, si pensa nell'arte come in letteratura, in teologia come in cinematografia, con un aspetto estetico nella produzione più intellettuale, insieme a un aspetto intellettuale nelle produzioni più estetiche. La ragione sta forse nel fatto che

il problema chiave del Novecento non è soltanto una questione specifica, formulata dall'intelletto: prima ancora di essere intellettuale, il problema è esistenziale. A patto di intendersi su questa parola.

In effetti, l'uomo è collocato in un qualunque punto del mondo, virtualmente senza il possesso di verità assolute. Non dico che questa sia la condizione di tutti i contemporanei, ma semplicemente che è la condizione del novecentista. Che significa questa collocazione? A cosa equivale?

Gli assoluti sono criteri di valutazione, metri di giudizio il cui valore non dipende da una certa cosa singola che bisogna misurare in un momento dato. Per analogia: la lunghezza del metro è indipendente e previa alla lunghezza delle linee che dovrò misurare; e grazie a questa indipendenza posso appunto misurarle: se la lunghezza di un piede cambiasse a seconda delle dimensioni del piede reale di ciascuno, non potremmo usarla come criterio generale per ogni misurazione. Ora, fuor di metafora, dinanzi a fatti culturali di diversa portata e distinto carattere, senza assoluti non abbiamo più il criterio di misura, l'unità di valutazione. Prima avevo una maschera africana e una scultura del Canova. In più avevo un criterio estetico che presumeva di poter valutare entrambe e di fondare giudizi su entrambe: positivo, nel caso del Canova, negativo nel caso della maschera africana. Ora, in quanto novecentista, mi sono accorto che questo modo di giudicare è insensato, non perché è cambiato il mio personale gusto estetico, il mio canone, ma perché riconosco che la maschera africana obbedisce *a un altro canone*, che non comunica col mio. Se la maschera africana avesse le fattezze di una statua del Canova, non potrebbe funzionare nella sua cultura. I due criteri, i due canoni, non possono essere sintetizzati in un canone unico, né sono io attualmente in grado di determinare quale canone estetico sia superiore all'altro; più ancora, comincio ad avere pesanti sospetti e quasi certezze che sia demenziale domandarsi se esista e quale sia il canone superiore.

Questo esempio, nella sua banalità, potrebbe essere considerato come illustrazione semplice dell'esperienza che si trova al fondo del cubismo, per citare un movimento tra i tanti. Ma la questione non si esaurisce qui. Infatti, senza il canone, io ora ho contemporaneamente davanti a me la maschera africana, la statua del Canova, qualche dozzina di stili, concezioni estetiche e poetiche, ma non so cos'è l'arte, cos'è l'estetica - o meglio, non ho un modo di concepire l'arte che trovi tutti d'accordo - e se dico che la statua del Canova è bella, questa frase non può avere un valore oggettivo, universale, né può fondare oggettivamente l'affermazione che, di conseguenza, è bella o brutta la maschera africana. Ora, si trasporti questo esempio dal terreno estetico a un altro terreno (religioso, politico, o della progettazione dello sviluppo) e si vedrà in che senso la condizione novecentista è un problema esistenziale: non è il problema teorico posto da una filosofia esistenzialista, ma è la condizione di fatto di chi non sa che pesci pigliare.

Comunque, questo aspetto negativo, indubbiamente esistente, non va assolutizzato né drammatizzato. Certamente siamo in una situazione di mancanza di criteri vigenti, assenza di norme riconosciute valide dalla

collettività. Ma a questo vuoto fa da contraltare un'abbondanza di «cose»: abbiamo più cose delle generazioni precedenti che, per tornare all'esempio, ignoravano il valore estetico della scultura africana e non se lo godevano, come non si sono goduti per secoli i quadri del Greco: tutte le culture e tutti i mondi ci sono contemporanei, anche quelli lontani nello spazio - che oggi ci sono più vicini, più raggiungibili-, anche quelli lontani nel tempo, che ci sono resi più accessibili da una storiografia o da una filologia dalla precisione mai raggiunta prima. In questo senso, il Novecento è l'epoca della *contemporaneità*. Non è una definizione a posteriori, da storico, ma una proclamazione da manifesto d'epoca: «A Gerusalemme è l'alba quando la mezzanotte impende sulle colonne di Ercole. Tutte le età sono contemporanee. In Marocco, ad esempio, siamo ancora avanti Cristo, in Russia nel medioevo, e il futuro già si agita nella mente dei pochi»: Ezra Pound, *Lo spirito romanzo*, 1910!¹³

La contemporaneità è la controparte positiva del problematicismo derivato dal crollo degli assoluti ottocenteschi. Dunque possiamo trascurare denominazioni provvisorie, come età postmoderna, e caratterizzare il periodo in positivo, in base alle sue peculiarità: *età contemporanea*, *età della contemporaneità*. Ovvero, età del nichilismo. Perché se non c'è un assoluto vigente, se non c'è una fede collettiva vigente, si ha una pluralità di culture e di fedi, nessuna delle quali riesce a dare la forma, il tono all'epoca. Sono fedi personali, non epocali; di epocale c'è solo l'assenza di *una* fede vigente. Guardandoci intorno troveremo che dentro il contenitore che è la società hanno spazio tutti i valori possibili e il loro opposto, ma sono tutti *dentro* la società: non ce n'è uno solo sul quale la società poggia, uno che, in qualche modo, la trascenda e le faccia da base, da fondamento. Alla svolta del secolo, e almeno fino alla seconda guerra mondiale, la fede epocale manca, e della molteplicità che trova spazio all'interno della società non possiamo dare un ordinamento gerarchico, secondo una scala di valori condivisa universalmente. Questa è la condizione di fatto. Nichilismo è il nome che è stato dato a tale condizione da chi ne fornisce una valutazione negativa.

L'Ottocento, coi suoi assoluti, aveva delle ideologie politiche (nel senso prima dato al termine «ideologia»): tradizionalismo, capitalismo, comunismo... ideologie di cui oggi stanno avvenendo gli ultimi crolli. Già alla svolta del secolo inizia l'elaborazione di un pensiero politico «contemporaneo», che sul piano intellettuale è molto promettente. L'interclassismo dei partiti popolari alla Don Sturzo, il revisionismo, lo stesso progetto da cui, secondo Sternhell¹⁴, nasce il fascismo - perlomeno

¹³ Cfr. Ezra Pound, *Lo spirito romanzo*, tr. it. Vallecchi, Firenze 1959.

¹⁴ Cfr. Zeev Sternhell, *La nascita dell'ideologia fascista*, tr. it. Baldini e Castoldi, Milano 1993, Id., *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, tr. it. Akropolis, Napoli 1984.

come ipotesi strettamente intellettuale, con pochi riflessi sul piano della formazione dei partiti politici e della loro prassi: istanze di nuova destra e nuova sinistra fuse in un movimento antiborghese, tutto questo era animato da uno spirito novecentista. Però viene bloccato proprio dal fatto che le forze politiche reali, i poteri reali, si ideologizzano e si chiudono nel vicolo cieco di uno scontro che porterà guerre e totalitarismi. La Terza Internazionale stroncherà ogni forma di revisionismo; il fascismo, preso il potere, emarginerà i suoi intellettuali più creativi, o ne sopporterà qualcun altro per una semplice questione di immagine; le democrazie si arrocceranno su una concezione dello stato e della società non solo antica, ma perfettamente funzionale alle esigenze del capitalismo (laddove i gruppi dominanti non si faranno scrupolo di conservare il potere attraverso regimi dittatoriali). L'elaborazione personalista della dottrina politica, e le sue diramazioni in molteplici direzioni, resteranno appannaggio di pochi intellettuali capaci di dialogo e rispetto, al di là delle loro idee personali.

Eppure, nei primi decenni del secolo le posizioni erano fluide. Si aveva la sensazione della necessità di grandi cambiamenti, che avrebbero rimesso in discussione la separazione sterile fra progressismo e tradizionalismo, da cui era stato segnato l'Ottocento. *Der Arbeiter*, di Jünger, ha le sue radici in un momento di sorprendente vicinanza tra lo scrittore e gruppi più o meno marxisti, tanto per fare un esempio¹⁵. Oppure, un fascista dichiarato come Pound non si fa scrupolo di analizzare in contemporanea il fascismo, il leninismo e la tradizione americana¹⁶. Si comincia a pensare che il soggetto politico abilitato alla rivoluzione, al grande cambiamento, sia l'intero corpo sociale; e questo è un dato che, a ben vedere, accomuna sia i teorici che derivano dal tradizionalismo -poi avviati, almeno in parte, verso l'estrema destra- sia i teorici revisionisti, sia i personalisti che ispirano i movimenti popolari. Tuttavia è perfettamente inutile dilungarsi in analisi che nulla aggiungono al dato di fatto: tutto questo fermento non evita i regimi totalitari, né la guerra - anzi le guerre-, né il secondo dopoguerra che si è trascinato, arrancando, fino ai giorni nostri. E oggi, in fondo, il problema si ripropone in modo forse radicale e ineluttabile. Non si è fatto in tempo a gioire, e giustamente, per il fallimento del «comunismo», cioè dei totalitarismi del centro e dell'est europeo, che già si presenta lo spettro

¹⁵ Cfr. Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma*, tr. it. Longanesi, Milano 1984. Cfr. anche, dello stesso autore, *Diario 1941-45*, tr. it. Longanesi, Milano 1979, Id., *Eliopolis*, tr. it. Rusconi, Milano 1972, Id., *Eumeswil*, tr. it., Rusconi, Milano 1981, Id., *Trattato del ribelle*, tr. it. Adelphi, Milano 1990, Id. - M. Heidegger, *Oltre la linea*, tr. it. Adelphi, Milano 1989, Id. - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987.

¹⁶ Cfr. Ezra Pound, *Jefferson e/o Mussolini*, tr. it. Il Falco, Milano 1981. Dello stesso autore: *ABC dell'economia e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1994, Id., *Carta da visita*, Scheiwiller, Milano 1974, Id., *Guida alla cultura*, tr. it. Sansoni, Firenze 1986, Id., *Lavoro ed usura*, Scheiwiller, Milano 1972, Id., *Orientamenti*, Vibo Valentia 1978, Id., *Opere scelte*, a cura di M. De Rachewiltz, Mondadori, Milano 1970, Id., *Patria mia*, tr. it. Centro Internazionale del Libro, Firenze 1958, Id., *Saggi letterari*, a cura di T. S. Eliot, tr. it. Garzanti, Milano 1973.

spaventoso del fallimento del post-comunismo. Anzi, bisogna dire che in molte zone dell'ex socialismo reale, e del Terzo Mondo, il fallimento del post-comunismo è qualcosa di più che uno spettro.

Dunque, c'è un aspetto del novecentismo, dell'età contemporanea, che rimane aperto e problematico. E certamente l'agire politico non è la prima istanza, il livello più importante, fondato com'è su altri livelli, su questioni più profonde attinenti al senso della vita, la concezione dell'uomo, dello stato, della società... però è il livello in cui tutto questo va a parare; e su questo terreno, ultimo epperò concreto, si decide se quello che si è pensato negli strati più profondi è fattibile, è desiderabile, è accettabile; insomma, se funziona o non funziona.

Così, non sappiamo se l'epoca contemporanea funziona. La sua bella teoria, la sua splendida veste alessandrina che vuol giocare tutti i suoi *atout* in un atto di fiducia verso la persona concreta, verso l'abissale profondità delle sue aspirazioni e delle sue risorse, non ha potuto nulla contro i carri armati e i flussi monetari. E comincia ad apparire fuori moda, quasi come un vestito di antica foggia, di fronte al sinistro fragore di un ideologismo di ritorno, che proclama un'assurda, mai esistita «pulizia etnica». Né si limita a proclamarla.

Di fronte a questo singolare ideale, a cui alcuni governi sacrificano una libertà civile sognata per decenni e finalmente a portata di mano, siamo tutti scossi. Ma non è per mancanza di valori e di criteri, perlomeno qui, a questo livello, al livello della politica, che non è il primo di tutti, ma quello in cui tutto sbocca. «Mi fanno paura le autorità della terra, le autorità temporali, fossero anche quelle della Chiesa», dice la protagonista di un romanzo di Unamuno, *San Manuel Bueno, Mártir* - forse perché, come autorità contemporanee, sono capaci di tutto. Ma la nostra paura può essere più consapevole, perché questa caricatura di umanità che è la «pulizia etnica» - fallimento non solo del post-comunismo, ma della politica come dimensione della persona umana - non giunge inattesa. Anch'essa, a suo modo, è una reazione.

Credo che la situazione inaugurata dal fallimento dell'Ottocento, fallimento dell'assolutezza delle ideologie, apra la strada a due reazioni opposte. La prima, normale, è quella di rimboccarsi le maniche e ricostruire, sullo spazio di una libertà e di un rispetto irrinunciabili. La seconda, nevrotica, psicotica e infine isterica, è quella della paura: paura di non avere più l'assoluta giustificazione che ci salva nella stima di noi stessi, paura di non avere la stampella esistenziale del possesso di una qualunque verità, e paura, infine, di poter scoprire che forse aveva ragione l'Altro, con tutta la sua diversità: paura di mettersi in gioco. Allora, nella reazione isterica alla mancanza di un comodo letto di assolutezze, è più semplice rimuovere l'Altro, negarlo, cacciarlo o, se si ribella, cancellarlo, mozzargli la testa e farsi fotografare - come hanno pubblicato i giornali - con la testa mozza del nemico etnico in mano, non in uno sperduto paese che le antiche certezze definivano «incivile e selvaggio», ma in una zona d'Europa appena «liberata», a poche centinaia

di chilometri dalle nostre case. Sul terreno della politica, dove tutte le contraddizioni vanno a finire, sono oggi faccia a faccia le due grandi, diseguali, possibilità aperte dal fallimento dell'Ottocento.

Forse è una presunzione da intellettuale credere che le discussioni libresche possano salvarci dalle tragedie umane. Ma credo che sia meglio avere in mano un libro e discuterlo serenamente, piuttosto che tenere in mano una testa mozzata e mostrarla al fotografo; credo che sia preferibile il gioco del pensare e del conoscere al gioco dell'uccidere, il gioco rischioso del convivere a quello sicuro del rimuovere. E credo anche che ci sia un valore in questa preferenza, un valore contemporaneo.

Il cappello del rabbino

(sul principio di identità e non contraddizione applicato alla sociologia)

Ciò che si chiama «identità» nazionale è un insieme di elementi storici e culturali, trasformati in ideologia.

Ogni comunità, ogni forma di convivenza umana organizzata, hanno una cultura, da intendersi qui come un sistema di risposte ai problemi reali di vita, un bagaglio selezionato di risorse utili per vivere. Questa cultura è di per sé una realtà complessa e costituitasi nel corso del tempo. Occorre curarsi dall'errore ottico tipico dei posteri che, guardando un'altra epoca passata (o guardando una civiltà molto diversa dalla loro), ne colgono con maggior facilità gli elementi comuni e non gli elementi differenzianti: parliamo di cultura medievale, come se fosse un blocco, di cultura cinese, di cultura indiana, ci comportiamo come se le idee personali di un qualunque esponente di queste culture fossero generalizzabili e attribuibili all'intera epoca. Quando si va a guardare con una certa competenza storica, si constata che nessuna epoca è immobile, e che ciascuna è «plurale» al suo interno. Gli specialisti sanno bene quanti cambiamenti e quanti conflitti si ritrovano nella storia dell'antico Egitto che, a uno sguardo esterno e superficiale, sembra la quintessenza dell'immobilità. Le culture che non mutano e si semplificano sono solo quelle fossilizzate, quelle che chiamiamo (*sit venia verbo*) primitive.

L'identità nazionale è un insieme di elementi storici e culturali. Accantoniamo per ora la loro trasformazione in ideologia e parliamo di una «cultura», per esempio la cultura serba, croata, lombarda, sarda... Questa cultura è storica, cioè cambia. La cosa può dispiacere ai tradizionalisti, ma non possiamo farci niente: è così di fatto. In ogni cultura esistono elementi che permangono in ogni fase, che restano pur all'interno di un cambiamento complessivo, ma nell'insieme la cultura cambia, e così ha voluto il buon Dio.

Per esempio, quando oggi si parla di un'identità cristiana dell'Italia o dell'Europa, si dice una fesseria: il cristianesimo è *un* elemento della nostra storia culturale, insieme a tanti altri, compresi il laicismo e l'ateismo. La nostra esperienza storica *reale* (piaccia o non piaccia ai tradizionalisti) comprende sia il cristianesimo sia l'ateismo, ed entrambi contribuiscono a definire la nostra identità:

in primo luogo, perché hanno dialogato o lottato tra loro (il che significa un'esperienza di vita, sulla base della quale la gente intelligente opera, considera, valuta, e a volte persino ragiona);

in secondo luogo perché sono entrambi diversi dal cristianesimo e dall'ateismo che troviamo attestati in altre culture. L'ateismo italiano non ha alcuna somiglianza, nelle sue forme storiche, con l'ateismo russo: perciò come si può dire che l'ateismo non è un elemento della nostra identità o della nostra cultura? È qualcosa su cui abbiamo esercitato il nostro carattere, la nostra sensibilità, fino a viverlo in un modo nostro: ciò significa che lo abbiamo assunto e integrato nel nostro modo di essere. Dall'esterno, il solito tedesco da barzelletta potrebbe dire: gli italiani sono bravi stilisti, buongustai, spacconi, economicamente inaffidabili, e atei con addosso la catenina della Madonna, regalo di comunione della mamma. A volte piazzano degli atei persino in Vaticano (si tratta di un tedesco luterano). È ovvio, a chiunque non sia un tradizionalista, che il nostro cristianesimo ha certe forme e non altre, perché sono secoli che convive con una cultura laica che lo critica.

A questo punto ci si chiederà: come può esistere un'identità italiana (o francese, perché no?) contraddittoria, al tempo stesso atea e cristiana? Io credo che possa benissimo, dal momento che così è di fatto. Ma cosa si vuole fare? Un'identità non contraddittoria? La prima ipotesi è molto semplice: formuliamo un concetto di identità da cui uno dei due termini in contraddizione viene eliminato; conserviamo, ad esempio, il cristianesimo, e avremo la bella pensata che gli italiani (o i francesi) hanno un'identità cristiana. Ciò vuol dire:

a) Abbiamo separato identità e storia: «ateismo» è storia, è qualcosa che avviene, ma non è «identità», anzi è un elemento ostile e diverso dall'identità cristiana. Dunque, di tutte le esperienze che si possono fare nella storia di un popolo, alcune costruirebbero la sua identità, altre invece sarebbero delle minacce a questa identità. Chi stabilisce il criterio di discriminazione?

b) Risulterebbe, nella nostra ipotesi di esempio, che l'identità non è affatto il «modo» di fare certe cose, ma consiste in alcune credenze che si hanno, di contro ad altre che non si vogliono avere. Naturalmente non si tratta di un fatto personale: non c'è solo la considerazione (più che legittima) che «io» non voglio avere una credenza atea, ma anche la pretesa, un po' pacchiana, per cui io non voglio che un tizio qualunque abbia una credenza atea, e non sono disposto a concedere che le sue credenze appartengono alla sfera che, comunemente, si definisce dei fatti propri.

c) Questo significa che, di per sé, l'identità viene pensata come differenza: consiste nell'essere «se stessi» in presenza di altre, diverse, identità. L'aspetto non va sottovalutato: non c'è identità se non in una pluralità di identità. Ora però mi interessa di più un altro problema legato alla presenza dell'altro, del diverso: la convivenza. Molti dicono: cosa vengono a fare i neri a casa nostra? In realtà, casa mia è solo l'indirizzo dove abito. Non si vede perché,

una volta che si è costituito uno stato, uno non debba più andare a viverne fuori, o si debba proibire a chiunque di immigrarvi. Dato che lo stato è un prodotto storico, e non una realtà da sempre esistente in natura, non esiste nessuna logica che obblighi a identificare uno stato con una «casa nostra» da tenere etnicamente pulita. Vero è che nulla lo proibisce; ma si dà il caso che l'impostazione del problema in termini etnici è del tutto fuorviante. Il problema è infatti la convivenza con chi è culturalmente diverso, e costui può non essere anche etnicamente diverso: ad esempio, un'italiana che si converte all'islam, e che quindi acquisisce legittimamente l'esigenza di portare il *chador* nei luoghi di lavoro.

d) Anche l'identità dell'altro, quello che appartiene a una cultura diversa dalla mia, è stata ottenuta, o costruita, separando certe credenze da altre presenti nella sua storia. Come costruisco la mia identità (ad esempio di tradizione cristiana), costruisco anche quella di un algerino «mussulmano», semplificando e annettendo in blocco tutta l'Algeria all'islam, all'elemento più appariscente della sua storia, a un islam astratto, tanto quanto è astratto il cristianesimo di chi ignora i secoli di convivenza tra cristiani e laici in Occidente. Di conseguenza la convivenza tra me e un algerino viene mediata dall'immagine riduttiva che si è costruita delle nostre rispettive identità. Se l'algerino pensa che io sia cristiano nel modo in cui lo è il papa, e io penso che lui sia mussulmano nel modo in cui lo è un taleban afgano (quelli che del programma «libro e moschetto» hanno preso solo il moschetto), difficilmente possiamo avere una relazione diversa dalla totale separazione o dallo spararci addosso.

e) Suppongo poi che questa immagine riduttiva, semplificata e resa coerente, sacralizzata come «terra dei padri» o altre amenità del genere, debba essere difesa, quasi come se ogni idea con essa non solidale dovesse essere una contaminazione. L'idiota cristiano vuole separarsi dagli ebrei e dagli usi ebraici, per difendere la sua purezza culturale, e si cuoce una fettina con l'olio d'oliva, ignorando che si tratta di un uso culinario ebraico. Un testo razzista del Cinquecento, in Spagna, sosteneva che gli ebrei avevano una puzza particolare, diversa da quella cristiana, proprio per il loro deprecabile uso di cucinare con l'olio, anziché con il lardo di maiale.

f) Questa identità, pur essendo con tutta evidenza il risultato di un processo storico (prima di essere cristiani, eravamo pagani), si rivolta contro la sua stessa storia e si mangia i suoi stessi figli. L'identità cristiana, a me che casualmente nasco al suo interno, discrimina il mondo, dicendomi ciò che la mia società può o non può fare e diventare. In tal modo viene condizionato il futuro mio e della società in cui vivo: una volta definita l'identità, ogni scelta futura non coerente con essa risulterà una sorta di attentato o di tradimento. Il risultato di questa difesa a oltranza sono i popoli primitivi, cui si è già accennato, ma c'è anche un aspetto più grave. Nella storia, i miei antenati hanno avuto il potere di decidere di cambiare la loro tradizione (ad esempio, si sono convertiti dal paganesimo al cristianesimo, e hanno prodotto la presunta identità cristiana in cui io dovrei trovarmi rinchiuso). Però io, che supponiamo sia un tradizionalista, questo potere di cambiare non dovrei

averlo più. Per tradizione, dovrei conservare a oltranza quello che loro hanno fatto, ignorando che hanno fatto una cosa enorme: hanno cambiato la loro cultura, perché così gli piaceva. Dunque, l'idea che la loro cultura non possa più essere cambiata non è affatto un'idea «tradizionale». È una teoria di certi tradizionalisti, secondo i quali quel cambiamento passato, quella conversione, sarebbe definitivo e provvidenziale: questo lo trovano nella loro interpretazione della volontà dello stesso Dio che, secondo altre interpretazioni, avrebbe deciso altre cose.

Naturalmente, per risolvere la contraddizione da cui siamo partiti nel nostro esempio (la presenza di elementi contrastanti nella mia tradizione storica: cristianesimo e ateismo), posso formulare un'altra ipotesi: dire che la mia identità è un concetto storico, che la mia identità è la mia storia. Ho un'identità aperta. Questo equivale forse a *non* avere identità? Equivale ad avere un'identità labile? Un'identità sempre a rischio di perdersi? D'altro canto, perché non si dovrebbe tentare di costruire identità nuove? Perché un'identità o una cultura non possono essere lasciate morire in pace quando nessuno si sente più portato ad aderirvi spontaneamente? Che ce ne importa a noi se gli italiani dell'anno 2350 saranno per l'80% mussulmani, per libera scelta? In fondo, dal 200 al 400 d. C., quando Roma si cristianizza, si verifica il processo parallelo di morte della cultura classica, con grande scandalo dei conservatori e dei tradizionalisti dell'epoca.

Eppure, guardando meglio le cose, oggi noi diremmo che, pur in presenza di un cambiamento così radicale, la nostra identità attuale *ha conservato* la cultura latina: in Italia siamo cristiani-latini, come ben sanno i cristiani-greci. Così, un ipotetico islam italiano del futuro sarebbe fatalmente diverso da un islam libico (nello stesso modo in cui diversa dalle altre culture islamiche era la nostra occidentalissima Al-Andalus, la Spagna mussulmana dall'VIII al XIV secolo) e il concetto di *perdita* dell'identità risulta assai poco duttile per esprimere la complessità della realtà storica. L'identità cambia, per libera scelta, e solo una *personale* posizione di intolleranza fanatica può rifiutarsi di accettarlo. Due giovani vanno a vivere insieme, diventano genitori, crescono, cambiano condizione, idee, livello di esperienze, e *la loro storia è la loro identità*: la capacità di scegliere in base a tutto ciò che hanno vissuto, in base a una valutazione del mondo che ingloba tutte le loro esperienze. Nelle società si verifica la stessa cosa.

Dunque l'identità culturale è in primo luogo una *continuità*. Di cosa? Di fedeltà alle scelte fatte una volta? Questo porta alla chiusura, alla fossilizzazione, ad accettare una vita privata del poter scegliere, cioè priva di quella libertà che è stata il fattore essenziale per costruire un'identità: accettare come nostra questa identità sarebbe come scegliere volontariamente

una diminuzione ¹⁷. Ma se parliamo di *continuità nel poter scegliere sovraneamente chi si vuole essere*, allora la cosa cambia. Se questa sovranità nella propria esistenza personale è un fatto comune all'interno di una società, allora questa società cambia certamente, per effetto della somma dei cambiamenti personali, ma si muove in una linearità di scelte. L'Italia non diventerà di colpo buddhista, solo perché io mi sono convertito alla religione di Siddharta: in una logica pacifica e rispettosa della libertà, sarebbe necessario che un intero corpo sociale assimilasse il buddhismo, cioè che un numero enorme di persone lo facesse proprio, in un tempo non breve, presso a molte interpretazioni, tentativi di raccordo con la cultura passata, adattamenti, ecc. *Linearità* significa continuità, nel senso che le scelte della società rispondono a problemi reali posti dalla realtà, o attraverso un repertorio di soluzioni che già si possiede, perché è stato elaborato dalla cultura del passato, o attraverso soluzioni creative più adatte, elaborate da uomini che comunque sono imbevuti di quella cultura. Il cammino dalla Roma pagana alla Roma cristiana è, visto dal nostro punto di osservazione di posteri, lineare, ha una ragione storica. Cioè:

- a) Poteva non avvenire.
- b) Poteva avvenire in altre forme, come è accaduto in Grecia.
- c) È avvenuto in una forma che, storicamente analizzata, si presenta come inserimento di elementi esterni (cristianesimo, barbari, ecc.) nella tradizione o identità romano-classica, attraverso un processo complesso, che ha almeno due aspetti:

1) la reinterpretazione dell'elemento esterno, in modo che vi emergano elementi solidali con la propria tradizione o identità: punti di contatto, cose che si notano più di altre, perché sono affini (ad esempio, oggi gli storici sanno bene che un potente fattore di penetrazione del cristianesimo a Roma fu la straordinaria affinità tra l'etica, che il cristianesimo aveva elaborato per conto suo, e quella che si diffondeva nel mondo pagano sotto la spinta di movimenti come lo stoicismo, nati sostanzialmente nel seno del paganesimo stesso);

2) La reinterpretazione della propria identità preesistente come una struttura aperta al cambiamento, al perfezionamento, e come identità che appunto sente di potersi perfezionare e completare con il «nuovo» di cui si è avuta conoscenza.

Ciò che costruisce le grandi identità culturali storiche è proprio la storia: uno si guarda indietro, ripercorre idealmente il cammino compiuto dal proprio popolo, e vi vede una continuità, una coerenza, un'immagine che sembra delinarsi da un secolo all'altro, perché ogni fase storica emerge da una fase

¹⁷ Se vogliamo, contiene anche un'idea un po' meschina della rivelazione divina: come se il contenuto della rivelazione di Dio fosse così misero, che bastano quattro generazioni di teologi per sviscerarlo tutto (dal punto di vista letterario, il testo sacro risulterebbe quasi meno profondo della Divina Commedia).

precedente, di cui rappresenta la continuità, e sfocia in una fase successiva, che ne sviluppa certi germi. Lo sguardo rivolto al passato coglie, allora, alcuni possibili progetti di vita che hanno caratterizzato la storia di una società, e che di fatto sono strutture portanti della sua identità.

Qui bisogna evitare due errori. Il primo è quello di pensare che tali progetti non servano a niente, e che si può prescindere completamente, li si può abbattere e annullare. Mi spiace per i progressisti e i cultori della *tabula rasa* a oltranza, ma né l'uomo né la società funzionano in questo modo. C'è un elemento in me, che deriva dalla mia storia, di cui io non posso liberarmi neanche a volerlo: la struttura cristiana, ciò per cui, se fossi ateo, sarei un ateo diverso da un nichilista russo della fine dell'Ottocento. Nell'arco di 500 anni la mia attuale società può trasformarsi in qualunque forma; però qui e ora, o al massimo in un mese, non può cambiare. Chi accetta che l'identità consiste in cambiamento, deve anche accettare che questo cambiamento ha le sue regole, i suoi tempi e i suoi modi.

Tradizionalisti e progressisti non hanno capito che la conoscenza e la cura del proprio passato, il suo studio, la sua memoria sono la più forte garanzia di continuità del cambiamento e la più profonda difesa della libertà. Se qualcosa nel passato della mia gente (che è il mio passato) fosse accaduta diversamente, oggi io sarei diverso, la mia società sarebbe diversa. Senza conoscere il passato mi diventa confuso il presente e mi risulta impossibile progettare un futuro appena decente. Senza pensare che, perduta la memoria delle esperienze, mi ritrovo in balia di qualunque imbonitore, di qualunque demagogo, soprattutto in un'epoca come l'attuale, caratterizzata da un eccesso di messaggi motivanti, e dall'inflazionata qualifica di «grande statista», che ormai non si nega a nessuno, per quanto pirla possa essere. Se contro i tradizionalisti sostengo che il passato non può essere la mia prigione, contro i progressisti sostengo che è la mia forza: perché io voglio accedere al passato senza rinunciare al potere di cambiare, di inventare, di costruire l'identità. E nessuna vendita promozionale alla Standa mi farà rinunciare a questa libertà a questo potere che mi viene proprio dal passato. Da storico, so bene che tradizionalismo e progressismo sono due vecchie ideologie del secolo scorso, che non si decidono a togliersi dai piedi.

Ma naturalmente, quando i miei antenati hanno compiuto certe scelte, ne hanno accantonate altre, che invece sono state realizzate da altri popoli, da altre culture, anche loro sovrane e spesso di alto livello (spesso, non sempre: scusatemi, ma non sempre. Io non ho rispetto per una cultura che pratica l'escissione della clitoride alle bambine, e non voglio dialogare con questa cultura. Non voglio nemmeno imporle la mia, ma preferisco aiutare chi, dentro quella cultura, sta lavorando per raggiungere *la sua* fase di modernità, che sarà diversa dalla modernità che ha realizzato la mia cultura. Una cultura fa un salto di qualità quando riconosce la dignità e l'intangibilità della persona, anche se deve arrivarci a partire dai suoi presupposti. Se non ci arriva, è possibile che si svuoti, che la gente preferisca pian piano abbandonarla a vantaggio di altri modi di vedere la vita. Amen, non fatemi piangere sulla morte di un antico rito di escissione della clitoride).

Esistono altre culture, da cui potrebbero venirmi stimoli per migliorare la mia. O per abbandonarla, se mi risultasse inferiore. Voglio dialogare. Mi pare ovvio che ogni cultura produca un assetto istituzionale, un corpo di leggi e di usanze. Fermo restando il diritto di chiunque di andare a vivere dove gli pare, mi sembra altrettanto ovvio che non si può immigrare in un posto che, col lavoro degli ultimi duemila anni, ha prodotto delle leggi, pretendendo che in quanto immigrati queste leggi non si debbano rispettare. Bisognerà trovare il modo di concordare il rispetto reciproco, facendo leva sugli strumenti di cui l'assetto sociale vigente dispone per cambiare e migliorarsi, ma anche sapendo che la compresenza di culture diverse impone di accettare compromessi: da noi l'escissione della clitoride è reato, e tale deve restare, con tutto il rispetto delle culture diverse. E questo è il gran problema del nostro tempo, quello dove siamo sfidati dal destino a trovare una risposta che, comunque, cambierà la nostra identità.

Ricordo che una volta, a una conferenza sullo zen tenuta da un monachino occidentale, un tale del pubblico chiese quali fossero le difficoltà pratiche incontrate da chi cercava di introdurre il buddhismo in un mondo tanto diverso come quello occidentale. Il monachino rispose, tra le altre cose, che una difficoltà molto sentita era la mancanza di legno di sandalo con cui, secondo le tradizioni, dovevano esser fatti i bastoncini per accendere le candele rituali. Al che un signore presente alla discussione (faccia rude, stile da paracadutista, atteggiamento di chi bada al sodo), rispose: «Amico mio, se vuoi portare il buddhismo da noi, bisognerà che il lumino te lo accendi col minerva!». Fantastico: zen allo stato puro, però... occidentale.

E visto che siamo in tema di ricordi e aneddoti, mi sia consentita una divagazione sui cappelli.

Un paio di anni fa, a un convegno di studi sull'interculturalità nel Mediterraneo, fece un figurone un esponente del mondo islamico (italiano di etnia), con abbigliamento tradizionale e tanto di turbante in capo. Niente di folclorico, per carità, anzi, massimo rispetto per un uomo che, richiesto di giudicare il fondamentalismo, ha risposto: «Se Allah stesso permette che al mondo esistano gli atei, perché dovrei ammazzarli io?».

L'anno dopo, stessa occasione, nuovo incontro sul tema dell'interculturalità, e partecipa, con altrettanto figurone, un rabbino con il capo costantemente coperto da un cappello, che evidentemente lo identifica nella sua funzione (al di là del fatto che a me, appartenente a un'altra tradizione culturale, sembra buffo: è una bombetta). In una rispettosa visita di cortesia alla sinagoga, indossiamo tutti lo zucchino, mentre entrando in una chiesa cattolica ci si scopre il capo.

Questi cappelli sono il prodotto culturale di una certa epoca: un oggetto che un tempo diventò di moda, poi assunse un significato religioso che lo ha fatto sopravvivere alla moda stessa, alla cui sfera non appartiene più. Potrebbe accadere la stessa cosa anche al berrettino che porta mio figlio, di

quelli da *base-ball*, con la visiera rigorosamente girata sulla nuca, come ha visto in televisione a Jovanotti (nota per i posteri: si tratta di un eccellente rapper italiano dei nostri tempi, autore di testi che sono poesia pura. *Rapper* cercatelo sul dizionario, perché ci sarà sicuramente).

Si dirà che il berrettino alla Jovanotti non diventerà mai rituale, non si caricherà mai di un significato religioso, ma su questa affermazione non rischierei neanche mille lire. Nel momento in cui riflettevo su questa strana storia di cappelli, il caro Jovanotti era in testa alle classifiche di vendita dei dischi di mezza Europa con una canzone che, ohibò, è una preghiera: i nostri ragazzetti discotecari, lavativi e con poca voglia di studiare, ballano e cantano al ritmo di una stupenda preghiera (se qualcuno facesse l'etnologia del mondo contemporaneo, direbbe quasi che si tratta di un rito). In fondo, però, prima che il turbante o la bombetta del rabbino diventassero un segno sacro, un simbolo, non erano altro che un cappello di moda, come quello di Jovanotti. Mi hanno sempre fatto tenerezza certi ebrei, che vengono definiti ultraortodossi, per la loro ansia di non scostarsi di una virgola dal testo sacro e dalle antiche tradizioni: li vedete girare con i loro libri in mano, vestiti con una zimarra come quella che vediamo solo nelle storie di zio Paperone, e che, in realtà, è un capo di abbigliamento di fine Settecento o primi Ottocento: non credo che si portasse nella sinagoga due o tremila anni fa.

Questi copricapo e abbigliamenti vari sono, insomma, degli oggetti comuni che, a un certo punto, vengono caricati di un significato e di un simbolismo religioso, e con la loro presenza definiscono gli aspetti esteriori di una identità culturale. Non mi sogno nemmeno di chiedere a chicchessia di rinunciare al simbolo del suo cappello, e trovo anzi positivo che uno conservi degli elementi al di là del mutare delle mode, proprio per rammentare qualcosa di profondo che anima (o dovrebbe animare) il processo storico. Però non posso fare a meno di chiedermi: ma Dio che cappello si mette in testa?

Ma, a parte questo, vorrei sottolineare che, al di là di tutti i simboli convenzionali, la cosa più sorprendente di tutte non è che l'uomo indossi un certo cappello, ma il fatto che, previamente, lo inventa: cioè che gli è naturale la creatività, la capacità pensare l'idea del cappello e di inventare cappelli di varie forme, simboli, manifestazioni esteriori, tradizioni e culture, che gli riescono più o meno bene, ma sono tutte una fantastica estrinsecazione di un'abissale profondità, di una ricchezza di esperienze, di una capacità di non restare mai imprigionato in una condizione qualunque.

Abituato a cappelli di una certa foggia, di fronte alla bombetta del rabbino ho un primo moto irrazionale di divertimento, perché mi sembra buffa. Poi la mediazione razionale mi fa capire che il rabbino non la indossa per proteggersi la calotta cranica dall'aria, ma per simboleggiare una funzione, e allora la rispetto e produco le condizioni dell'incontro: accetto, cioè, che il rabbino non si tolga il cappello nelle occasioni in cui, nella nostra cultura, ce lo togliamo per cortesia, perché il rabbino vive dentro un sistema di prescrizioni che la sua comunità ritiene importanti, e per le quali

giustamente chiede rispetto. Poi ancora, a un'ulteriore mediazione razionale, mi rendo conto che sotto qualunque cappello c'è una persona umana (magari c'è anche gente che non ha o non vuole cappelli, come me, che ho conservato il *look* anni Settanta, e sto benissimo coi capelli lunghi che mi riparano dal freddo). Le identità culturali sono modi storici di essere uomini. Chi vive dentro questi modi storici si trova bene se ha deciso di conservarli, avendo il potere di farlo o di non farlo: cioè solo se questi modi gli sono stati proposti, ma non imposti.

Così, un'identità culturale (che in realtà ha tante varianti al suo interno) non si protegge imponendola, e non si distrugge se entra in contatto con gli altri: è un prodotto storico degno di considerazione, che deve accettare di sottoporsi alla considerazione dei singoli. Questi l'accoglieranno in tutto o in parte, o cercheranno di rifiutarla, insomma, prenderanno posizione rispetto al loro passato, facendo uso della propria personale libertà e del proprio grado di consapevolezza o ignoranza delle cose. Il passato, la sua eredità, saranno continuamente posti in discussione, come è doveroso ed è giusto che sia, perché ognuno può dire che si tratta del *suo* passato, di un patrimonio che deve spendere e non del regolamento di un club che deve accettare senza discussione.

Nessuna cultura è morta per un'overdose di critica. La mia personale ricetta per difendere al massimo l'indipendenza e la ricchezza delle culture e la continuità delle identità è che, all'interno di ogni tradizione culturale, ciascuna per proprio conto, ci si metta d'accordo su un regolamento che ha un unico articolo: «È riconosciuto che chiunque ha il diritto di dissentire su qualunque cosa, se lo ritiene opportuno». Personalmente, non dialogo con culture che non riconoscono il diritto di dissenso, perché non sopporto gli obitori e la puzza dei cadaveri.

Postilla

sulla contraddizione tra destra politica e cultura tradizionale in Italia

Non penso che sia contraddittorio essere cattolici «e» di destra, ma osservo solo (in riferimento alla cosiddetta Prima Repubblica) che nell'area politica detta «di destra» erano presenti forze diverse, tra cui la componente cattolica, in contraddizione politica tra loro. Ciò che avverrà nella Seconda Repubblica non è dato di saperlo; si potrebbe anzi dire, parafrasando una vecchia frase, che la Seconda Repubblica, come lo Stato nell'antica Roma, cominciò col non esistere.

Parlando dunque della Prima Repubblica, il cattolico che si collocava nell'area politica della destra (più o meno gravitante attorno all'allora Movimento Sociale Italiano) si può caratterizzare in prima battuta in negativo: non si riconosceva nella Democrazia Cristiana e nel progetto di rappresentanza unitaria del mondo cattolico, che essa incarnava con maggiore o minore fortuna.

Il principale elemento ideologico che determinava la sua collocazione a destra era una visione politica e culturale sostanzialmente *antimoderna*, articolata nella doppia avversione alla sinistra (socialista e marxista) e al liberalismo in tutte le sue forme, cui era rimproverato il laicismo, la visione completamente secolarizzata della società e della politica. In positivo, l'alternativa al mondo moderno veniva vista nella difesa della tradizione.

In questa posizione antimoderna è da vedere l'influenza di scuole tradizionali non cattoliche, come quelle legate a Evola e Guénon ¹⁸, ma vi è anche la continuità con il filone di pensiero cattolico *controrivoluzionario*, legato a una certa cultura romantica e anche alla battaglia antirisorgimentale; prima ancora, questo pensiero aveva avversato la rivoluzione francese. Per definirlo in poche parole, si può dire che la matrice culturale del cattolicesimo

¹⁸ Correttamente bisognerebbe parlare dell'interpretazione evoliana di Guénon, discutibile in molti punti (per esempio non mi risulta che Guénon si sia mai dichiarato politicamente di destra). Il riferimento ad Evola è d'obbligo, perché molti cattolici tradizionalisti avevano una fase evoliana nel loro passato.

tradizionalista italiano è nell'impostazione religiosa, culturale e politica della controriforma ¹⁹.

Con questa origine, e con una certa dose di convenzionalità inerente alle categorie di destra sinistra, mi sembra naturale che questa cultura si collochi a destra, per segnalare la sua distanza dall'intero sistema della rappresentanza politica liberal-democratica e dall'agire politico ad essa collegato: non si tratta solo di un pensiero politico diverso, ma anche di una diversa concezione della politica. Inoltre, questa cultura di ispirazione cattolica non solo occupa lo spazio della destra, ma prioritariamente lo costituisce, è cioè il primo soggetto di destra della storia della democrazia parlamentare.

Il problema nasce nel dopoguerra, con la costituzione del MSI, che si richiama idealmente all'esperienza del fascismo. Si tratta di un partito che, pur accettando le regole della democrazia parlamentare (rispettate con maggiore o minore fortuna), è ideologicamente contrario all'intero sistema politico democratico, cui contrappone la concezione corporativa. Anch'esso si colloca a destra, in parte per la convenzione che vede la destra come spazio di chi vuol continuare (in termini più o meno nostalgici) un'esperienza politica sconfitta o superata. In effetti, il fascismo fu un fenomeno ideologicamente complesso, per nulla estraneo all'esigenza di modernizzare il Paese e non del tutto appiattito su una posizione reazionaria; anzi, consistenti componenti ideologiche del Ventennio spingevano per un superamento tanto della destra quanto della sinistra in direzione di una post-modernità e di una inedita rivoluzione sociale ²⁰. D'altra parte, però, nella sintesi ideologica che costituisce il MSI emergono temi schiettamente di destra, come la difesa dello stato nazionale, del carattere etico dello stato, della visione gerarchica della società. Vista da vicino, essa presenta elementi ambigui che rendono stretta l'etichetta della destra a molti militanti giovani, ma questa ambiguità era già nel regime fascista. Comunque, nei fatti, il MSI costruisce una prassi inassimilabile a sinistra, e dà quindi vita a una destra *nuova* rispetto a quella preesistente, di ispirazione cattolico-tradizionalista. Poi, la sua capacità di attivismo politico e di organizzazione ne fanno l'elemento più importante a cui tutto il variegato mondo della destra finisce per fare riferimento.

¹⁹ Sono molto cauto nell'accettare la continuità tra il tradizionalismo e il complesso mondo medievale, perché mi sembra che la sua concezione del medioevo sia piuttosto semplificata; soprattutto, si tratta di un medioevo rivisitato alla luce della controriforma, perciò interpretato in modo abbastanza unilaterale. Si veda il mio libro citato: *L'amor scortese*.

²⁰ Per questi aspetti del fascismo e per una critica da un punto di vista tradizionale (non tradizionalista), cfr. i miei saggi *La mistica del luogo comune*, in "Parsifal", n. 20/1987, 11-15, e *Morte e rinascita delle autonomie*, ne "I Quaderni di Avallon", n. 20-21/1989, 69-87.

Qui nasce la prima contraddizione: con l'avvento del MSI lo stesso spazio politico viene occupato da soggetti diversi, da forze eterogenee, che però si ritrovano ad avere un certo numero di avversari in comune. Convergono abbastanza bene nella polemica contro il liberalismo, il liberismo economico, il capitalismo all'americana, il socialismo, il comunismo o, sul piano culturale, nella battaglia contro il razionalismo. Però, se dall'opposizione si passa a una proposta positiva, emergono subito delle differenze insanabili.

Ad esempio, la destra di origine fascista è prevalentemente statalista e centralista: ha ereditato dal fascismo il culto dello stato e l'errore fatale di considerare le corporazioni (soggetti sociali) come organi dello stato; invece il pensiero cattolico difende la concezione organica della società, il suo primato sullo stato, considerato come una struttura di servizio regolata dal principio di sussidiarietà, e nella sua ottica le corporazioni sarebbero piuttosto l'equivalente dei corpi intermedi, cioè organi della società che possono essere *contro* lo stato, in difesa della loro autonomia. Inoltre, il pensiero cattolico tendenzialmente sostituisce alla tentazione nazionalista un interesse per il federalismo, e si qualifica, anche in ambito tradizionalista, per una radicale avversione a ogni forma di totalitarismo ²¹.

Da parte sua, la destra neofascista presenta diverse correnti di pensiero, che ereditano le esperienze di personaggi diversi (come Spirito o Gentile, ad esempio) ma soprattutto dà vita nel corso degli anni a un tentativo di reinterpretazione del fascismo storico che tende a inglobare il Ventennio in una linea *tradizionale* ma autonoma dal mondo cattolico. Julius Evola ne è il principale artefice, con libri lettissimi come *Il Fascismo visto dalla Destra* o *Gli uomini e le rovine*: il fascismo come movimento, al di là di tutti i suoi difetti, avrebbe comunque realizzato una ripresa di tematiche tradizionali (si pensi al culto della romanità), segnalando quantomeno una possibile direzione da seguire.

Questo tipo di reinterpretazione, essendo tutto giocato sul terreno politico, non manca di legittimità. Invece mi sembra del tutto inconsistente un'analoga operazione compiuta dalla destra non cattolica nei confronti del cattolicesimo. Anzi, questa operazione pone in essere una seconda contraddizione. Il cattolicesimo viene infatti assunto come soggetto politico, *separato dai suoi elementi strettamente religiosi*, da cui invece esso non può fare a meno di dipendere.

Ancora una volta l'atteggiamento di Evola è l'esempio migliore per comprendere questa contraddizione.

²¹ Per questi aspetti della tradizione politica europea, interpretati in un'ottica non tradizionalista, cfr. *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, cit.; *Cristianesimo politico*, cit.

Evola elabora teoreticamente una sua definizione della tradizione ²²; poi, partendo da questa definizione, discute se il cattolicesimo sia o non sia tradizionale, sia o non sia *nella* tradizione. La sua risposta è largamente negativa. Coglie alcuni aspetti tradizionali nel cattolicesimo, ma prescinde completamente dal suo messaggio religioso, si disinteressa dei dogmi, che in generale vengono ridotti a simboli o immagini mitiche, o, nei casi più positivi dal suo punto di vista, vengono ricondotti a influenze storiche di altre culture, come quella germanica nel medioevo feudale. In un testo tardivo Evola lamenta la sua impossibilità di aderire al cattolicesimo per motivi largamente politici: l'adesione sarebbe avvenuta senza riserve, dice, se il cattolicesimo fosse rimasto fedele almeno alle posizioni antimoderne del Sillabo.

In sostanza, qui si vede la tendenza a considerare il cattolicesimo come una forza meramente politica, che dovrebbe anzi curarsi di molti suoi aspetti religiosi e dogmatici ritenuti non tradizionali, se non chiaramente antitradizionali o sovversivi.

Si può condividere o non condividere questa posizione, pur riconoscendo che Evola avesse il diritto di pensarla e sostenerla, una volta accantonate le polemiche volgari di *Imperialismo pagano*, ma non si può negare che essa contiene elementi di contraddizione.

In primo luogo, l'interpretazione del cristianesimo avviene a partire da concetti che gli sono estrinseci, e non tiene molto conto di ciò che il cristianesimo stesso dichiara di essere: tutta la sua cultura, sul piano religioso, intellettuale, politico, viene filtrata alla luce di concetti elaborati indipendentemente e fuori dal cristianesimo stesso, e questo rende l'analisi inaccettabile già sul piano metodologico. Uno può ritenere che l'Incarnazione sia un'immagine mitica, ma non può accusare di incoerenza il cristiano che non sia d'accordo con questa interpretazione. Il cristiano pensa che l'Incarnazione sia un fatto storico: se lo si crede, l'intera ricostruzione evoliana della tradizione viene superata; se non lo si crede, non c'è verso di prendere in considerazione il cristianesimo, se non come forma di superstizione. Quel che è assurdo è definire il cristianesimo prescindendo dalle idee dei cristiani. Soprattutto perché sono queste idee a determinare poi

²² Sulla quale si potrebbe discutere a lungo: ad esempio considera Tradizione e Modernità come categorie metastoriche, metafisiche, anziché come categorie storiche. Tra le opere di Evola, cfr: *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1971, Id., *Diorama filosofico*, a c. di M. Tarchi, Europa, Roma 1974, Id., *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963, Id., *Il fascismo visto dalla Destra*, Volpe, Roma 1970, Id., *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, Mediterranee, Roma 1971 e segg., 3 voll., Id., *La dottrina del risveglio*, Scheiwiller, Milano 1965, Id., *La Torre*, Il Falco, Milano 1977 (ristampa completa della rivista omonima diretta da Evola), Id., *La tradizione ermetica*, Mediterranee, Roma 1971, Id., *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974, Id., *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968, Id., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971, Id., *Metafisica del sesso*, Mediterranee, Roma 1969.

la posizione politica del credente: non si può invertire i termini, e definire la posizione religiosa a partire da una scelta politica antimoderna. Il cristianesimo sarà o non sarà antiliberal e antimoderno, solo se vedrà o non vedrà incompatibilità con il suo messaggio religioso.

Questa elementare e corretta impostazione spinge il cristianesimo ad ammettere sempre, almeno in via di principio, la possibilità di un pluralismo politico, perché a partire da un valore religioso o morale sono possibili diverse elaborazioni programmatiche. Non ci sono ragioni religiose per condannare la loro pluralità se tali impostazioni programmatiche non contraddicono il messaggio religioso, etico e sociale del cristianesimo. Si può discutere, in ogni caso concreto, se questa coerenza sia effettiva, ma non si può negarne la possibilità in via di principio. Per un pensatore come Evola questo è inaccettabile, perché previamente non riconosce dignità tradizionale e autonomia al cristianesimo in quanto tale.

Perciò dal punto di vista della destra non cattolica vi sono comportamenti cristiani che risultano inaccettabili, il che mette il cattolico in una situazione di contraddizione, che si aggrava quando il confronto è con le correnti liberali, anticlericali o atee (per esempio quelle di derivazione nietzschiana o nazionalsocialista) del MSI o dei circoli culturali che gli gravitano intorno. Ancora una volta, nel momento di proporre un progetto politico positivo, un programma di cose da farsi, il cattolico tradizionalista si ritrova in contraddizione con i suoi compagni di viaggio che, nella migliore delle ipotesi, lo considerano come *una* componente di un mondo dove la religione cristiana è parificata con l'islam, il buddhismo, il neopaganesimo e magari anche la massoneria speculativa, e dove il pensiero politico cattolico finisce con l'essere una corrente di partito.

Vi è infine una terza contraddizione, più intima, più grave, e forse più attuale. Il cattolicesimo tradizionalista, come tutte le forme di tradizionalismo o di pensiero politicamente reazionario, vive un rapporto non risolto e ambiguo con la modernità. Semplicemente: il tradizionalista ha *l'illusione* di essere antimoderno, senza accorgersi che la modernità è la sua inevitabile premessa, e che il pensiero antimoderno ha fatalmente origine dalla modernità

Da pensatori come Evola, o Donoso Cortés o De Maistre, siamo abituati a pensare che la modernità consista in una serie di idee: progressismo, razionalismo, concezione economicista e meccanica della vita sociale, democrazia parlamentare, ecc. Invece questo è secondario e derivato, perché rappresenta una risposta a una situazione oggettiva che genera perplessità. Alla base di ogni discussione sulla modernità c'è un fatto sociale oggettivo e verificabile, che costituisce la dimensione essenziale e primaria del problema. Ideologi come Evola hanno notato questo fatto, ma non lo hanno ritenuto importante.

Intanto va detto che se la modernità è un complesso di idee, anche la tradizione è un complesso di idee, benché diverse. In effetti, una delle

difficoltà più gravi affrontate da Evola è stata giustificare il fatto che due culture tradizionali storiche, qualsiasi siano, vivono e si strutturano secondo differenti complessi di idee. È noto che la soluzione è stata trovata sul piano metafisico: esisterebbe una sola sapienza, di cui le varie tradizioni storiche sarebbero partecipi, e ciò in cui esse divergono è frutto di crisi, di allontanamenti da questo sapere originale, di speculazioni personali. Di conseguenza in ogni cultura storica esisteranno due livelli diversi: il nucleo delle idee autenticamente tradizionali, e l'insieme delle idee non riconducibili alla sapienza primordiale, idee quest'ultime che hanno un'origine storica, sono frutto di attività umane. Allora, per definire cosa sia la Tradizione, scritta con maiuscola, Evola procede a un esame comparativo degli elementi in cui convergono le varie tradizioni storiche, enucleando ciò che hanno in comune, ciò che appartiene alla loro comune origine metafisica, sapienziale ²³.

Avremo allora idee cui corrisponde un certo rango metafisico: quelle che rientrano nella categoria metastorica della tradizione; e idee cui non corrisponde alcuna realtà metafisica, perché sono un prodotto umano, anche se Evola le include nella categoria metastorica della modernità (trovo che questo sia contraddittorio). In tal modo una tradizione storica viene scissa in due livelli, due parti di significato disuguale, prescindendo dal dato reale che una certa cultura storica è un fatto unitario e organico, non una giustapposizione di livelli. Insomma, una cultura storica viene esaminata alla luce di un criterio teorico che le è del tutto estrinseco, per comprendere non già la tradizione vivente, ma la teoria della Tradizione, che è composta da idee.

Un esempio linguistico chiarirà il carattere astratto di questa procedura. Il latino e il greco sono lingue molto diverse tra loro, al punto che, senza uno

²³ Sottolineo che questa operazione viene compiuta sulle tradizioni storiche, cioè sulle culture: non ha alcun rilievo il fatto che Evola sia iniziato a chissà quali misteri sapienziali. Io posso persino ammettere che lo sia: in tal caso, nell'espone il suo sapere, parlerebbe a partire dalla sua esperienza, e dunque dalla particolare tradizione sapienziale a cui è iniziato. Qui però si affronta un discorso diverso: non la sapienza di Evola, ma il fatto che questa sapienza è il nucleo originario di ogni tradizione storica, e dunque Evola, sapiente o non sapiente che sia, deve compiere un esame delle culture storiche. Questo esame è un'operazione intellettuale normalissima, e può anche essere sbagliata, perché dipende non dalla Sapienza, ma dal grado di conoscenza delle varie culture, della metodologia scientifica, della bibliografia critica, ecc. Tanto per dire: io sono sempre stato attaccato dai tradizionalisti «misterici», che appartengono a varie sette in disaccordo tra loro, però nessuno si è mai premunito di chiedermi se io stesso fossi o non fossi iniziato a qualche conoscenza segreta: sono sempre partiti dal presupposto che non lo fossi, il che rappresenta un errore metodologico, giacché pare che chi è iniziato in genere non vada a dirlo in giro. Una volta mi fu riferito che secondo un tale, pare l'avvocato di Evola, non avrei dovuto scrivere certe cose sul tantrismo perché non sapevo di cosa parlavo. A parte la mia curiosità personale per avere anche il parere del commercialista di Evola o del pizzicagnolo, come poteva sapere l'avvocato che io non ero un sapiente? Gli mandai a dire che avevo avuto il satori nel lontano 1984, e sapevo ciò che dicevo. Non so se il messaggio è arrivato, ma da allora non mi hanno attaccato più.

studio specifico, i parlanti di ciascuna lingua non capiscono quelli dell'altra; tuttavia entrambe le lingue derivano dall'indeuropeo. Certamente, io posso ricostruire con un esame comparativo la lingua indeuropea, di cui non ho alcun testo, ma non posso affatto dire che l'indeuropeo è l'autentica tradizione linguistica del latino. Nel latino vero e parlato, gli elementi di origine indeuropea e gli elementi di altra origine non solo coesistono, ma integrano un sistema efficace, funzionale e non divisibile in parti eterogenee.

Anche ammettendo che l'indeuropeo ricostruito comparativamente sia una certezza, e non un'ipotesi scientifica, si ha che:

- a) non sappiamo affatto se questo indeuropeo è una condizione linguistica primordiale: potrebbe, infatti, a sua volta essere un risultato di un processo evolutivo;
- b) il cambiamento nel corso della storia è una proprietà che la lingua possiede di suo, come caratteristica intrinseca.

Perciò, fuor di metafora, possiamo domandare: chi ci garantisce che la ricostruzione comparativa della tradizione primordiale è veramente primordiale? Chi può escludere che la tradizione primordiale non coinvolga l'essere umano nella sua realtà effettiva, ovvero come si può affermare che la dimensione storica sia estranea alla tradizione? Perché tutto ciò che ci viene detto da Evola o dagli altri tradizionalisti non è la tradizione reale, ma la teoria della tradizione, cioè un elenco di idee. Invece la tradizione reale è un *sistema organico di credenze socialmente vigenti*: la credenza non è un'idea, o almeno non è ciò che comunemente indichiamo con il termine idea.

Un'idea è un contenuto mentale enunciabile, consapevolmente presente alla nostra coscienza; invece la credenza è un sapere sottinteso, acquisito, introiettato, vero o falso che sia ²⁴. Dovendo uscire da una stanza, nessuno si sofferma a pensare consapevolmente se non sia il caso di passare attraverso le pareti, perché *sa già* che non si può fare. E siccome lo sa, non si pone il problema, non ci pensa affatto: questa nozione non è presente nella sua mente come un'idea. Se straripa il fiume, corriamo subito a prendere le ruspe della protezione civile, e non ci viene il sospetto che sia meglio fare un rito purificatorio per placare la collera dello spirito del fiume: nella nostra cultura, in quest'ordine di idee, è vigente la credenza nell'interpretazione scientifica della natura o nell'autonomia delle cause seconde. In altre culture, ad esempio in quella indiana, non è così.

Ortega y Gasset, precisando la distinzione tra credenze e idee, dice che le idee si hanno, mentre nelle credenze *si sta*: ci sostengono. Giuste o sbagliate, esse sono per noi la realtà stessa, e non il termine di una riflessione razionale esplicita. Inoltre le credenze possono essere individuali

²⁴ Ricorro alle nozioni di credenza e di vigenza sociale formulate da Ortega y Gasset in *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid 1986, 23-57.

o, come nel caso che ci interessa, *socialmente vigenti*, nel senso che sono proprie della stragrande maggioranza degli individui di una comunità, e dunque ispirano le forme di vita, gli usi, le istituzioni di questa comunità, nutrono la vita collettiva e si impongono, per così dire, a chi individualmente dissenta e non vi creda: quando straripa il fiume, noi non presteremmo nessuna attenzione a un tipo che venisse a fare un rito per placare lo spirito delle acque.

Orbene, la società tradizionale, la tradizione storica, a differenza della teoria della tradizione, è una cultura, una comunità reale e concreta in cui è collettivamente vigente un sistema organico di credenze. Se non esiste questa credenza comune, non siamo in presenza di una società tradizionale, della tradizione vivente, ma di una società in cui alcuni propongono un progetto culturale tradizionale, in confronto con altri che credono altre cose. La fase tradizionale nella vita di un popolo si ha solo nel momento in cui questo popolo vive secondo un sistema unico di credenze vigenti, che sono la sua tradizione, quella che lo sostiene, quella che gli fornisce gli strumenti essenziali per vivere, quella che gli consente di sapere cosa fare di fronte alle più diverse circostanze storiche. Per questo, a dispetto di ciò che dice Evola ne *Gli uomini e le rovine*, la tradizione non si può scegliere: o si ci si è dentro o se ne è fuori, e non sarà un'adesione intellettuale a risolvere il problema.

Orbene, data una tradizione storica vigente, è fatale che questa vigenza si perda. Comunemente questo avviene a seguito del contatto con altre culture, ma può anche avvenire per evoluzione interna. Ortega ha utilizzato l'esempio storico dell'incontro tra il mondo romano e quello greco per analizzare il modo in cui la tradizione vigente romana viene meno²⁵. Quando la cultura greca si diffonde a Roma, si ha un cambiamento oggettivo nella struttura stessa della situazione storica. Nell'orizzonte vitale del cittadino romano sono ora presenti due culture, diverse ed entrambe antiche: quella tradizionale romana (che prima era l'unica presente) e quella greca, nuova o moderna. La sua tradizione ha cessato di essere la credenza comune, vigente collettivamente, non è più ciò da cui si parte per vivere. Ora il cittadino deve scegliere a quale cultura affidare la sua vita, deve decidere dove sta la verità.

Orbene, la modernità, prima ancora di essere un sistema di idee, è questa *assenza di tradizione*, è questa situazione oggettiva in cui la tradizione non è più vigente, vi sono diverse culture che si disputano la scena, e il singolo si trova di fronte ad esse in una condizione di perplessità, che deve risolvere di sua iniziativa, ragionando e prendendo decisioni. Qualunque sia la scelta, ovvero la risposta data, è chiaro che essa è oggettivamente il *termine*, la *conclusione* di un ragionamento.

²⁵ In *Una interpretación de la historia universal*, in *Obras completas*, cit., IX, 9-242.

In questa situazione di perdita della vigenza si inscrivono sia il tradizionalismo sia il progressismo. Progressismo e tradizionalismo (prendendo in considerazione solo queste due posizioni estreme e contrapposte) sono risposte ideologiche alla stessa situazione di perplessità. Dalla crisi della vigenza tradizionale e dalla pluralità di culture in competizione tra loro si può uscire, in una prima direzione, accettando il nuovo in quanto nuovo: il crollo della tradizione viene considerato positivo e si genera un'euforia per la novità; il passato viene svalutato in blocco e ci si illude che, nella storia, ogni fase posteriore sarà anche, necessariamente, migliore.

Sul fronte opposto, è possibile che, di fronte al crollo della tradizione e all'esperienza delle cose nuove, uno ragioni e concluda che «era meglio prima». Si tratta appunto di una conclusione: il *prima* non è una realtà effettiva, ma la trasformazione del ricordo della tradizione vigente in *idee* tradizionali proposte per cambiare il presente. Si vuol dare al presente storico un assetto diverso da quello che ha, secondo idee e programmi che verranno realizzati da ora in avanti. In altri termini è illusorio pensare che il tradizionalismo consista in un «ritorno indietro» nel tempo: è piuttosto un andare avanti, benché in una direzione diversa da quella indicata dal progressismo. Questa direzione consiste comunque in un programma, in un elenco di idee.

La tradizione progettata dai tradizionalisti non è la riproduzione della tradizione reale, ma una sua ricostruzione teorica. Nel teorizzare che «si stava meglio prima», viene espunto dal passato tutto ciò che, col senno di poi, risulta esser stato un elemento di modernizzazione, un'anticipazione o un germe di idee nuove. È inutile girarci intorno: un tradizionalista cattolico, che si ispira al medioevo, o si tiene san Tommaso ed esclude Ockam, o si tiene Ockam e costruisce una tradizione ideale senza Tommaso, perché se li accoglie entrambi, non riesce a costruire uno schema ideologico e, semplicemente, gli crolla il tradizionalismo. Tutti i tradizionalisti propongono la tradizione *autentica*, aggettivo che gli è molto caro, che distillano dalla realtà storica, contaminata. Il problema è che ciascuno distilla il pezzo che gli piace di più: sarà autentico il tradizionalismo di quelli che vorrebbero riproporre il Sacro Romano Impero, o sarà più autentico quello dei neopagani che ristampano i testi di Giuliano Imperatore (guai a chiamarlo l'Apostata)?

Dunque la modernità è un processo storico, una fase attraversata da un popolo ovvero una tradizione storica, nella quale avvengono due fatti:

- 1) le credenze tradizionali perdono vigenza storica;
- 2) queste stesse credenze sopravvivono, in parte, trasformandosi in idee, ed esprimendo così il pensiero o i *desiderata* di una parte della società.

Queste idee sono pensate a partire dalla situazione oggettiva di modernità, e sono il risultato di una riflessione che avviene con metodi moderni: la ragione, ad esempio, ma anche qualunque altro modo in cui si tenta di uscire

dalla perplessità, senza partire da dogmi, attraverso una ricerca libera, benché limitata dalle conoscenze dei tempi. Credo che ora sia ben chiaro perché nulla è più moderno del dire a una persona di scegliersi la tradizione con cui collegarsi, ora che la sua non è più vigente ²⁶. Per questo abbiamo una modernità «progressista» e una *modernità* «reazionaria», oltre a tutte le possibili forme intermedie.

La nozione di modernità reazionaria, paradossale solo all'apparenza, fa emergere la contraddizione massima del tradizionalista cattolico e non cattolico, di destra: la sua aspirazione ad abbattere la modernità è irrealizzabile come il voler saltare fuori dalla propria ombra. La modernità è la costrizione insuperabile a vivere in una condizione di relativismo obbligato ²⁷.

Non alludo a una filosofia relativista, che è una delle tante soluzioni individuali che vengono date alla perplessità moderne, ma al fatto puro e semplice che ogni persona concreta, con la sua fede salda e incontrovertibile in una religione o in una concezione filosofica, convive con altre persone che hanno altre fedi, altrettanto salde e incontrovertibili: la loro presenza contemporanea nello stesso spazio sociale è un dato di fatto.

Tale spazio sociale è allora ideologicamente neutro, nel senso che è un contenitore. Non abbiamo un mondo sociale e culturale univoco, con una sua fisionomia, come potrebbe essere nel caso del medioevo fondato sulla credenza vigente nella visione cattolica, ma un mondo che, come mondo, è senza forma, è nichilista, pur avendo al suo interno una molteplicità di individui ciascuno dei quali non è nichilista, ma ha una sua fede personale. D'altro canto, se questa pluralità venisse superata imponendo a tutti le idee tradizionali, non avremmo la restaurazione della tradizione, ma l'instaurazione di una ideologia, ovvero una forma di totalitarismo, incompatibile con l'esempio dato da qualunque tradizione storica.

Va aggiunto che ogni tradizione storicamente vigente rivela il possesso di un elemento che i tradizionalisti hanno sempre trascurato: la sua sovranità di cambiare. Dal punto di vista tradizionalista si può dire, ad esempio che i serbi sono ortodossi e i croati sono cattolici: una società autenticamente tradizionale deve essere ortodossa nel caso dei serbi e cattolica nel caso dei croati. Se un serbo si converte al cattolicesimo, o un croata all'ortodossia,

²⁶ D'altronde, se io scelgo di essere buddhista in Tirolo, la mia scelta rappresenta l'attualità della tradizione buddhista in occidente (accendendo tutte le luminarie rituali col minerva, in mancanza del legno di sandalo)? O non sarà più esatto dire che rappresenta un elemento di modernità nel Tirolo?

²⁷ Senza la quale condizione non esisterebbe nemmeno il tradizionalismo: non c'era affatto tradizionalismo nel medioevo! Però c'era una dialettica: il medioevo è una realtà plurale, non un monolite. Si pensi alla polemica tra "conservatori" e "innovatori" a proposito dell'introduzione del gotico e dell'abbandono del romanico. La nozione di tradizione elaborata dal tradizionalismo è sempre storicamente condizionata.

avremmo una sorta di tradimento. Si dimentica di dire che serbi e croati *sono diventati* ortodossi e cattolici nel corso della storia, grazie alla loro scelta, grazie alla loro adesione all'una o all'altra religione: dunque avevano la sovranità di scegliere, cioè la sovranità di produrre storicamente il loro mondo culturale. Perché dovremmo pensare che, a un certo punto, questa sovranità viene meno e tutte le generazioni future debbono restare entro i confini del mondo culturale formatosi in un certo momento del corso della storia?

Il fatto è che un'ideologia tradizionalista, con tutta la sua carica antimoderna, è l'opposto della tradizione reale, per cui il cattolico di destra, in quanto tradizionalista, finisce con l'essere una pesante palla al piede per la tradizione. Anzi, a volte il tradizionalismo diventa un fattore di modernizzazione quando, volendo bloccare su una data forma la normale evoluzione storica di una società (evoluzione che può avvenire senza che si perda la vigenza delle credenze collettive), dà vita a una corrente che si contrappone al presente, rompendone l'unità culturale.

Come si esce, dunque, dal complesso delle contraddizioni politiche proprie al soggetto cattolico di destra?

In una fase di passaggio al sistema di rappresentanza maggioritario, esistono due possibilità. La prima, teoricamente possibile, ma praticamente improbabile, è quella di creare un polo cattolico, che inglobi tutte le correnti interne al cristianesimo, differenziandosi tanto dalla destra quanto dalla sinistra: in un sistema maggioritario, in cui si coalizzano forze diverse, ma affini, è possibile che si sani la frattura tra i cattolici tradizionalisti e i cattolici che gravitavano nei partiti di centro, durante la Prima Repubblica. Il secondo modo è più radicale, ma anche più ovvio, e consiste nel deideologizzare completamente i soggetti politici: le formazioni politiche si caratterizzano per il programma, e ad esse si aderisce perché si accetta il programma, non perché si è cattolici, ebrei, mussulmani o atei.

Una proposta politica è un insieme di cose da fare, secondo una certa priorità: chi si riconosce nella proposta, la vota; ma il soggetto politico che la propone deve essere in sé privo di connotazioni religiose, etniche, ideologiche, filosofiche. Tutte queste identità non saranno però annullate: si ripropongono su un altro piano, nelle parrocchie, nelle associazioni culturali, nelle università, nelle aggregazioni etnicamente omogenee delle città multietniche, nei sindacati, nei centri sociali, ecc. Vale a dire l'appartenenza religiosa o etnica non è la ragion d'essere di un partito politico o di una sua corrente interna, ma l'elemento fondante di un soggetto culturale, un soggetto sociale, che tutela la sua identità concordando con gli altri soggetti sociali l'organizzazione dello spazio comune in cui si convive.

Evola e Guénon

*ovvero non tutti i tradizionalismi sono uguali
(e questo è un problema per i tradizionalisti)*

C'è dunque chi sostiene dogmaticamente l'idea che la cultura di un popolo sia una sorta di *Gestalt*, una specie di modello platonico intrinsecamente valido, un'emanazione in qualche modo, o una rivelazione di Dio stesso, evidentemente concepito come una sorta di Grande Professore di Filosofia della Cultura. A nulla vale obiettare che tale concezione è antistorica, giacché questo è proprio ciò che i suoi sostenitori affermano gongolanti. Si può allora provare a discutere sul modo in cui essi hanno interpretato il loro maestro di turno. La cosa non è nuovissima. Lo stesso Evola, sentendo da alcuni individui appartenenti alla specie che il Maestro stesso chiamava degli «evolomani», che essi dedicavano un giorno alla settimana alla lettura di ciascuna opera del Maestro (il lunedì, poniamo, *Rivolta contro il mondo moderno*, il martedì *Gli uomini e le rovine*, giovedì gnocchi, venerdì *Il mistero del graal*), chiese sornione quale giorno, o sera, dedicassero alla *Metafisica del sesso*.

Ciò che a me sorprende è che chi sostiene, in qualche modo, che la Tradizione è una realtà metafisica e metastorica che, pur compendosi nella storia, ha una sua costituzione, una sua forma inattaccabile dal tempo, poi non riesce mai a mettersi d'accordo su quale sia questa forma. Si prendano Evola e Guénon, autori non certo identici, ma pure molto simili nell'impostazione generale e nella concezione della Tradizione (nozione che Evola riconosce di aver tratto dal pensatore francese).

Il punto di disaccordo tra Evola e Guénon si situa a un livello molto profondo e lo si può scoprire a partire dalla concezione evoliana della *magia*. La concezione che Evola ha della magia intorno al 1930 (cioè dopo la lettura di Guénon) è diversa da quella che ne ha nel 1924. Però l'interpretazione tradizionale evoliana della magia sviluppa germi presenti già nelle precedenti opere idealiste del pensatore romano, e li sviluppa in senso non guénoniano.

Secondo Di Vona, il quale ricorda che l'intesa tra Evola e Guénon non fu mai completa, «tutto il sapere iniziatico e magico che Evola poté adunare prima del suo incontro con Guénon, solo dall'idea guénoniana di tradizione ricevette ordine»²⁸. Ciò è condivisibile, nel senso che ricevette una giusta collocazione gerarchica. Però, come dicevo, dalla magia reinterpretata alla luce del concetto di tradizione, Evola trae una concezione dell'essere contrapposta a quella di Guénon, alla quale concezione era pervenuto già nel periodo idealista, anche se rimaneva difficile farla emergere dentro gli schemi e la terminologia di questa corrente filosofica. Le critiche severe di Guénon a *L'uomo come potenza*²⁹ sono indicative del livello su cui si colloca il contrasto. La frattura è sulla concezione della potenza. Nella *Teoria dell'individuo assoluto* (stesura del 1924, per testimonianza di Evola) si parla già del Principio come potenza³⁰ in termini irriducibili alla metafisica di Guénon.

Nel rapporto tra il Principio e il mondo Evola distingue la forma della *spontaneità* (in cui il possibile si identifica col reale, e ciò che accade è solo ciò che poteva accadere) dalla forma della *volontà*, in cui il possibile eccede il reale. In questo secondo caso, il passaggio dal possibile al reale implica una decisione libera, un momento di dominio e di autarchia, un potere che domina, una *potestas* in cui risiede la ragione incondizionata dell'essere o del non essere dell'atto³¹. Nel caso della spontaneità, invece, la libertà risulta essere uno sviluppo privo di impedimenti esterni, ma condizionato internamente da un'intrinseca necessità.

È quest'ultima la concezione di Guénon. Secondo Di Vona, la spontaneità per Guénon è un carattere della libertà umana, che in ciò non ha nulla di particolare: «La libertà umana è solo un caso specifico della spontaneità che spetta in proporzioni diverse a tutti gli esseri come tali»³². Il contrasto tra Evola e Guénon è quello tra una concezione statica dell'essere e una concezione dinamica, indicabile come *non parmenidea*. La concezione statica e immobilista causa la sorprendente cecità di Guénon per tutto ciò che «si muove», come ad esempio la grossolana inclusione della filosofia dei valori tra le «superstizioni moderne», il suo deliberato ignorare la filosofia tedesca del Novecento o quella spagnola, l'inconciliabilità del suo pensiero con le correnti personaliste, ecc. Per Guénon, ciò che è mutamento e instabilità ha sempre una connotazione negativa, e per lui non ne sono possibili altre: «Per gli orientali, il progresso occidentale non è che

²⁸ Pietro Di Vona, *Evola e Guénon*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985, 15. Si può fare qualche precisazione su questo punto: si veda il mio articolo citato: *Modernità di Evola*. Ulteriori elementi nel citato *Il negativo della modernità: Julius Evola visto da sinistra*.

²⁹ P. di Vona, *op. cit.*, 210, nota 119.

³⁰ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930, 28.

³¹ *ibid.*, 250.

³² P. di Vona, *op. cit.*, 138.

mutamento e instabilità, ed è il segno di una inferiorità manifesta»³³. Questa entità che finisce col diventare astratta -gli orientali- ha deciso così. Per Guénon non ha importanza che certi altri orientali abbiano una concezione diversa del divenire. Né che in Occidente certe vedute culminanti in Talete, Ferecide o Eraclito fossero molto più antiche del fatidico VIII sec. a. C. Platone le rintraccia in Omero, e soprattutto le rintraccia nel linguaggio stesso, riportandole così a un'antichità abissale, e sottraendole ai confini di quella filosofia di cui Guénon non ha alcuna stima.

Evola era già collocato ben oltre la concezione astratta e del tutto verbale della non-dualità, che per Guénon è il fondamento ultimo della tradizione. Il non-dualismo di Guénon conserva tutti i difetti del monismo vedantino e, pensato fino in fondo, comporta l'affermazione che il reale è illusorio. Al contrario, la concezione evoliana del Principio non implica mai l'illusorietà del mondo, anche se poi va a imbrigliarsi in altri problemi legati alla dottrina delle due nature (l'essere e il divenire).

Per Guénon il Principio è *inesprimibile* in sé. Scrive Di Vona: «Riteniamo preminente la dottrina dell'inesprimibile nel pensiero di Guénon, e fondamentalmente islamica. A ben vedere, essa forma il fondamento stesso della sua idea di tradizione»³⁴. Inoltre, il Principio viene caratterizzato come *uno*. Infine, tutta l'esistenza, tutto il reale è *unità*:

«Preso in tutta la sua universalità, l'esistenza è unica e comprende la realizzazione effettiva di tutte le possibilità e di tutte le molteplicità della manifestazione. L'esistenza trae la sua unità dall'essere che abbraccia tutti gli stati di manifestazione e di non manifestazione»³⁵.

Se l'interpretazione di Di Vona è giusta (e io credo che lo sia) siamo in pieno clima parmenideo.

Si può obiettare che Guénon concepisce un al di là dall'essere, inteso come stato incondizionato o possibilità universale, totale, infinita e assoluta; ma si tratta di un «al di là» del tutto illusorio.

L'*unità* del reale si riferisce sia a ciò che è manifestato, sia a ciò che non è manifestato. Infatti il passaggio del non manifestato dalla possibilità all'atto è un'illusione relativa al punto di vista umano, interno alla manifestazione. Dal punto di vista del Principio, esso non esiste; tutto è simultaneo, il non manifestato è tanto in atto quanto il manifestato; per il Principio, la possibilità assoluta è tutta in atto, e dunque l'attualità del divino e la sua possibilità coincidono, non nel senso che la potenza è preminente sull'atto, ma nel senso che tutto è ridotto ad attualità che esclude il divenire (dal «punto di

³³ *ibid.*, 69

³⁴ *ibid.*, 129.

³⁵ *ibid.*, 131.

vista» del Principio). Dunque, l'al di là dell'essere è, per il Principio, attualità, e si può parlare di aldilà e di non manifestazione solo dal punto di vista illusorio dell'uomo. Checché ne dica Guénon, questa è filosofia, è Parmenide con tutti i suoi problemi, è filosofia che non sta in piedi.

Le conferme si hanno nell'accettazione guénoniana dell'unicità dell'atto di essere; nel significato puramente analogico e simbolico di essere ed esistenza (intesa quest'ultima etimologicamente come *dipendere* e non come *emergere*); nella concezione dell'intelletto divino come luogo dei possibili, che sono attuali in Dio. Per Guénon non può esistere niente di virtuale nel Principio, ma solo la permanente attualità di ogni cosa in un «eterno presente», ed è questa attualità che costituisce l'unico fondamento reale di ogni esistenza. Il fondamento del reale è l'attività della mente divina: attività in senso improprio, visto che il pensiero di Dio è la presenza contemporanea di tutti i pensieri possibili. Anche il termine pensiero è improprio, ma insostituibile. L'unico senso in cui si può parlare di trascendenza è che il mondo è il pensato e Dio il pensante. Dio pensante (ma non si abbia in vista il pensiero razionale, discorsivo) è il nucleo di ogni essere (essere = pensato da Dio). In questo senso il trascendente è anche immanente, pur non esaurendosi nell'immanenza. È il Sé (*Soi*), assolutamente impersonale: l'essere umano, gli esseri particolari, sono contingenti *modificazioni* che non hanno alcuna influenza sul Principio.

Il Sé non è mai individuato, né può esserlo, perché deve essere sempre considerato sotto l'aspetto dell'immutabilità e dell'eternità. È Dio in quanto pensante, necessariamente presente in me, in quanto pensato, ma presente come *altro* da me; immutabile lui, e immutabile alla fine anche io, perché il passaggio dalla possibilità all'atto è relativo. Fuori dalla manifestazione non può esserci successione, ma solo simultaneità: anche il virtuale è realizzato nell'eterno presente. Sotto il particolare punto di vista dell'eternità, la vita non si svolge, ma tutto è, ed è intelligibilità, intellesione.

Ora, il punto di vista dell'eternità è vero, mentre quello umano è illusorio: la filosofia parmenidea subisce qui uno sviluppo in senso razionalista e idealista. La persona umana ne risulta negata:

«L'unicità della persona in tutte le sue manifestazioni e nell'immanifestato, e l'unicità dell'intelletto trascendente e non umano che collega tutti gli stati dell'essere, comportano la negazione della singola persona umana e della pluralità delle persone divine ed umane»³⁶.

(In Evola la negazione della persona umana concreta avviene solo nel periodo idealista, dominato da un solipsismo esplicitamente teorizzato. È significativo questo punto: poiché il pensiero di Guénon, almeno prima della

³⁶ *ibid.*, 138-139.

sua conversione all'islamismo, è una semplice variante dell'idealismo europeo, vi sono notevoli coincidenze tra i due pensatori che non dipendono, a mio parere, da influenza diretta di Guénon su Evola, ma dal comune sostrato idealista in cui si muovono entrambi, l'uno fino alla conversione, l'altro fino alla svolta in senso tradizionale verso il 1930).

Alla base di tutta la sua visione, e come una garanzia di autenticità, Guénon pone il fatto dell'iniziazione e della conseguente trasformazione della persona, che acquista la capacità di nuove evidenze: l'iniziazione comporta una radicale trasformazione della persona che, per dirla in breve, acquista la sapienza a seguito di ciò che comunemente si chiama rottura di livello (bisogna ricordare a molti tradizionalisti esoterici, irrimediabilmente in cerca di illuminazione, che l'iniziazione è concepita in modi diversi nelle varie tradizioni. Plotino e Platone, ad esempio, non la descrivono in maniera strettamente uguale a quella del Vedanta e, per andare su esempi antichi, più antichi di quanto potesse sospettare Guénon con il livello non eccellente delle conoscenze filologiche del suo tempo, lo sciamanismo ne presenta formulazioni ancor più diverse). Tuttavia, ammessa la realtà dell'iniziazione, il discorso non si chiude, come molti potrebbero pensare. Che uno sia, ammettiamo, iniziato, non significa affatto che tutto quel che dice è oro colato e verità assoluta e indiscutibile, anzi resta la possibilità di discutere l'elaborazione teorica che la realtà dell'iniziazione subisce. L'esperienza del sacro precede necessariamente la concettualizzazione del sacro, ma non garantisce che questa concettualizzazione sia ineccepibile.

D'altro canto, tradizionalmente, l'iniziazione presenta almeno due interpretazioni (ve ne sono anche altre, ma sarebbero considerate poco ortodosse, in questo contesto, dagli scolastici guénoniani ed evoliani). Nel modo contemplativo alla Guénon, il punto che opera la trasformazione reale dell'uomo è l'intuizione intellettuale (*buddhi*), cioè qualcosa che non è l'uomo, pur essendo dentro l'uomo. Nell'altra interpretazione, invece, la forza che produce la trasformazione si innesta nell'uomo, ma questo innesto avviene a seguito di un preciso comportamento umano, di una tecnica, persino di un modo che spesso viene simbolicamente descritto come violento. L'iniziazione sarebbe, in questo caso, la conseguenza di un'azione, che può essere la contemplazione (che è comunque un atto umano), ma può anche non esserlo. Nel primo caso si ha una preminenza del momento intellettuale sull'azione e sul fatto. L'agente della trasfigurazione non può che essere di natura intellettuale e non personale. L'uomo può disporsi a riceverne l'opera trasfigurante, accedendo al massimo grado possibile di astensione dall'agire: la contemplazione, appunto, l'estensione dell'intelletto oltre ogni misura.

La metafisica che ne deriva è necessariamente intellettuale, e sfocia in idealismo per la necessità di tener fermo il principio di unità all'interno di una speculazione in cui la realtà metafisica viene differenziata completamente da ogni modo umano di vivere. Il problema è che, a seguito dell'iniziazione, l'uomo supera la condizione umana, non è più uomo. Però non cessa di essere persona. È proprio la persona che si perde dentro una

concezione dell'essere come intelligibile. La comprensione concettuale della persona richiede una diversa concezione dell'essere, che non sia intellettuale e astratta da quel vivere che, altrimenti, si trasforma in illusione. L'iniziato non cessa mai di essere persona, non si confonde mai con Dio, in nessuna tradizione.

Nella concezione magica di Evola, il ruolo assegnato all'uomo, che propizia l'innesto della forza trasfigurante, sfocia in una dottrina di potenza, le cui conseguenze a volte fanno inorridire i contemplativi: si finisce con l'accettare qualunque modo, purché sia efficace, per causare l'innesto. Si salva la realtà del mondo e della persona, ma si concepisce la realtà metafisica quasi nei termini di una forza meccanica. È il grosso pericolo del pensiero evoliano.

Il limite maggiore della metafisica immobilista è che si tiene ferma l'idea dell'unità del reale, concettualizzandolo attraverso il principio d'identità, al quale viene riconosciuto un valore ontologico. Questo principio grossolano, affermabile solo sulla scorta di una concezione dell'essere che solo esso rende possibile (plateale petizione di principio) è responsabile della caratterizzazione della realtà metafisica come realtà immobile, nonché della sopravvalutazione dell'intelletto come unica facoltà che consenta la concettualizzazione del reale. Naturalmente, i concetti sono entità immobili, ma questo non basta per parlare di razionalismo. Il razionalismo si ha quando questa concezione viene considerata più reale della realtà sperimentata e vissuta, proprio per la sua immutabilità. È un pregiudizio che, una volta diventato operante, vanifica ogni distinzione tra la ragione umana (che produce ipotesi) e l'intelletto divino. L'intelletto divino è superiore a quello umano, e non possiamo affatto concepirlo; se lo caratterizziamo come ragione, la distinzione tra i due livelli scompare.

Inoltre, per Guénon l'intelletto, inteso come organo della metafisica, è in realtà Dio che illumina l'uomo: non si tratta di una semplice facoltà umana, ma di un elemento trascendente e non umano. Come per Spinoza, l'intelletto umano, concepito da Guénon, è «parte» dell'intelletto superiore e infinito che procede immediatamente da Dio. Come si diceva, l'intelletto divino è puro atto: allora, se così stanno le cose, non riusciamo più a capire cosa sia l'ignoranza, come sia possibile nell'uomo.

La contraddizione sorprendente di Guénon è che l'ignoranza (data l'unità tra intelletto umano e divino) è anch'essa illusoria. Illusorio è qualunque punto di vista interno alla manifestazione. La metafisica di Guénon equivale alla contemplazione del reale a partire da un punto di vista esterno alla manifestazione, però con il pregiudizio che fuori dalla manifestazione la realtà metafisica sia immobile e di natura intellettuale. Collateralmente, l'ignoranza metafisica si ritrova a essere inclusa nel principio stesso.

Un altro gravissimo problema, che deriva dal pesante intellettualismo di Guénon, è la sua enorme svalutazione del fatto religioso, che si ritrova anche in Evola. Per Guénon la religione è una forma esteriore, un apparato, di cui

un'*élite* si serve. L'espressione è forte, ma è deliberata. È molto interessante, al riguardo, la ricostruzione che Di Vona fa dell'interpretazione guénoniana del ruolo del cattolicesimo:

«Per Guénon la forma religiosa comprende tutto ciò che occorre alla massa occidentale per farla partecipare indirettamente ai principi superiori. L'aspetto intellettuale puro della tradizione riguarderà solamente l'*élite* che sarà anche la sola a essere consapevole della comunicazione tra i due aspetti complementari e sovrapposti della tradizione, e ne assicurerà l'unità»³⁷.

Di Vona sostiene che, almeno per un certo periodo, Guénon assegna un compito restauratore al cattolicesimo, e non alla massoneria, per puri motivi di praticità: perché ci si appoggiava a un'organizzazione effettivamente esistente e radicata.

Questa interpretazione del ruolo del cattolicesimo, inteso come struttura istituzionale, prescinde completamente dal punto di vista religioso, che Guénon considera diverso da quello metafisico e di rango inferiore. Il cattolicesimo è un'organizzazione, e in più ha un apparato di simboli: naturalmente, l'interpretazione dei simboli è compito dell'*élite*. Ciò che i cattolici pensano, ad esempio dell'Incarnazione, non ha alcuna importanza, è exoterismo, fede grossolana: quel che conta è l'interpretazione metafisica, esoterica, dei significati occulti. Che Cristo sia Dio e si sia incarnato veramente è una fanfaluca per il popolo che in questo modo, credendo fandonie, entra a partecipare alla mistica gerarchia tradizionale.

Di fronte a questo modo di considerare la religione, che viene condiviso anche da Evola, uno si può indignare per l'orgoglio intellettuale necessario a considerarsi pubblicamente come gli addetti stampa del Padreterno, ma si può anche riflettere pacatamente e chiedere: visto che stiamo parlando di dottrine tradizionali, e che ci si fa vanto di *esporre* la tradizione, non di inventarla o elaborarne una teoria personale, in quale mai tradizione reale si può rintracciare un punto di vista analogo a questo? A parte il *bric-à-brac* della massoneria e dei patetici gruppetti gnostici moderni. Quanto poi alla pretesa che la massoneria sia un'autentica organizzazione iniziatica, pretesa coltivata a tratti da Guénon, il sottoscritto preferisce stendere sulla cosa un pietoso velo di silenzio. Sempre ci sarà qualcuno disposto a giurare che i tarocchi servono a divinare il futuro, e allo stesso modo non mancherà mai qualcun altro per cui il perizoma dei massoni ha un valore sacro. D'altronde è noto agli antropologi che, al di là di ciò che il sacro è di per sé, ciascuno può sacralizzare qualunque cosa, e guardare Maradona avvicinarsi alle sfere celesti molto più di un rito massonico.

³⁷ *ibid.*, 296.

Infine, veniamo al punto cruciale, che si ritrova anche in Evola. Per Guénon l'epoca attuale corrisponde alla negazione dei principi trascendenti, eterni e universali: il mondo moderno è intrinsecamente negativo. Nella concezione metafisica di Guénon, il mondo moderno è semplicemente un momento in un ordine più vasto, in un ciclo che, nella sua totalità, è ordine, è equilibrio di tendenze opposte. Lo sviluppo della manifestazione implica un allontanamento dal Principio e quindi un ritorno. Però si era detto che il Principio è sempre «vicino» a ogni punto della manifestazione, perché tutto è rigorosamente attuale nell'eterno presente di Dio: non c'è alcun allontanamento, non c'è alcuno sviluppo della manifestazione, dunque non si capisce quale ordine vi sarebbe nel momento di caos all'interno del ciclo. Rigorosamente parlando, non c'è alcun ciclo.

Questa contraddizione è ancora nulla. Si ritiene infatti che la modernità sia lo sviluppo di possibilità inferiori *incluse* fin dall'inizio nel ciclo attuale della manifestazione, e chiamate a manifestarsi alla fine del ciclo stesso. Come può, però, Guénon abbandonare la sua prospettiva intellettuale, che considera tutto *sub specie aeternitatis*, e dichiarare *inferiore* la modernità, se questa stessa modernità, dal punto di vista dell'eterno, è necessaria e legittima, ed è attuale sempre, nell'eterno presente? E poi: inferiore in quale scala di misura? rispetto a cosa? con quale criterio di valutazione della superiorità? Che ha da opporre Guénon all'obiezione che accettare il caos è lecito e ha un significato metafisico, all'interno della sua stessa concezione della realtà? Il fatto è che in Guénon manca (semplicemente: manca) la morale. Chiuso nel suo monismo metafisico e statico, non riesce a concepire teoricamente la libertà e l'assunzione di responsabilità che può produrre un atto illegittimo, arbitrario. Alla fine, la sola cosa che esiste è Dio, e Dio non pecca. Allora, che gliene viene all'uomo dalla rinuncia al divertimento e dall'impegno nella vita morale? Io credo che, da un punto di vista guénoniano, di fatto non gliene viene niente.

Evola scopre Guénon nel 1928, secondo la sua stessa testimonianza, quando ha già interpretato l'idealismo nei termini della sua dottrina della potenza. Ha chiaro in mente che l'esperienza iniziatica è propiziata da un'azione diretta, principio che non è accettabile per Guénon. La concezione attiva di Evola è collegata alla dottrina delle due nature, l'essere e il divenire, che è prima di tutto una constatazione: l'analisi storica mostra infatti un dualismo di civiltà o di comportamento. Però Evola dà a questo dualismo una dimensione metafisica. La sua ricostruzione storiografica a posteriori della storia utilizza delle categorie molto rigide: «Mondo moderno e mondo tradizionale possono venir considerati come due tipi universali, *come due categorie aprioriche* della civiltà»³⁸.

Qui scatta la stessa contraddizione presente in Guénon: se la modernità è una categoria metastorica, è negativa solo in senso relativo, non in senso

³⁸ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969, 10.

assoluto, a meno che la negatività non caratterizzi in quanto tale la categoria metastorica stessa, cioè che sia intrinsecamente negativo un elemento metafisico. Il processo ciclico, che è una «legge generale oggettiva», è l'evoluzione da un archetipo metafisico a un altro: per inserire questi due archetipi in una gerarchia di valori, che considera l'uno positivo e l'altro negativo, occorre un criterio estrinseco e anch'esso metafisico; occorre una morale che definisca *a priori* il lecito e l'illecito, sulla scorta di un decreto divino. Il che, in Evola come in Guénon, manca.

Evola si rende conto del problema e cerca una soluzione di tipo stoico: il vero è vero, il valore è valore, punto e basta. La cosa è nobile, ma non elimina l'obiezione teorica, né si tratta di una quisquilia. Ne derivano conseguenze gravi anche sul piano della vita quotidiana: sono molti che hanno tratto da *Cavalcare la tigre* una legittimazione dell'esistenza borghese, molti di più di quelli che hanno interpretato il libro in senso nichilista, facendo solo un maggiore scalpore.

L'ultimo Evola, che lavorava a molte rettifiche, presenta spunti importanti e segni di recupero di un forte senso della storia e della persona umana concreta, spesso sacrificata nella sua speculazione precedente. Per esempio, in un articolo intitolato *Il problema della decadenza*, in *Ricognizioni*, dice che una gerarchia autenticamente tradizionale può essere rovesciata quando il singolo «usa della sua *fondamentale libertà* per privare la sua vita di ogni punto di riferimento e costituirsi a sé quasi come troncone»³⁹.

Questa concezione della libertà, questo far dipendere la decadenza, l'allontanamento dalla tradizione, da una scelta illegittima del singolo, implica una serie di rettifiche sul piano metafisico. Precisa Evola:

«Quando la *mitologia* cattolica riferisce la caduta dell'uomo primordiale e la stessa "rivolta degli angeli" al libero arbitrio, in fondo essa si riporta allo stesso principio esplicativo. Si tratta del *temibile potere, insito nell'uomo, di usare la libertà nel senso di una distruzione spirituale*, per respingere tutto ciò che può assicurargli una più alta dignità. È questa una *decisione metafisica*, della quale tutta la corrente che serpeggia nella storia, nelle varie forme di apparire dello spirito antitradizionale, rivoluzionario, individualistico, umanistico, laicistico e infine "moderno", non è che la manifestazione e, per così dire, la fenomenologia. *Questa decisione è la causa prima attiva e determinante nel mistero della decadenza, della distruzione tradizionale*»⁴⁰.

Lasciamo stare il fatto che non è il cattolicesimo a «riportarsi» al principio esplicativo indicato da Evola, ma l'esatto contrario. Lasciamo anche stare il

³⁹ Id., *Ricognizioni: uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, 46.

⁴⁰ *ibid.*, 47.

fatto che il libero arbitrio, essendo peraltro inserito in un quadro metafisico, rende la questione della decadenza tutto tranne che un «problema» o un «mistero». Sta di fatto che, per la prima volta, Evola radica la modernità in una decisione libera dell'uomo, subordinando le categorie metastoriche, di cui aveva sempre parlato, a un atto libero, a un atto storico. Questo significa rinunciare al determinismo del ciclo: tradizione e modernità sono ora schemi concettuali che indicano la condizione effettiva di una società: se gli uomini hanno deciso, storicamente, di rendersi autonomi, sfruttando la loro costitutiva libertà, allora si produce la modernità; se non lo decidono (e sono liberi di non deciderlo), allora la modernità non si produce; pertanto la decadenza non è un obbligo, non è una legge generale metafisica: l'uomo è liberato dalle leggi cicliche.

Questo sviluppo ultimo di Evola rimane in sospeso, nella sua palese contraddizione col resto del suo pensiero: c'è un'interessante inserzione di idee cattoliche, nell'ultimo Evola, che squilibra il suo quadro teorico (e non mi si attribuisca niente di più di quanto sto dicendo).

In un altro saggio, *Il mito di Oriente e Occidente e l'incontro delle religioni*, Evola afferma il valore ristretto del monismo orientale, soprattutto delle formulazioni estreme del Vedanta. L'immutabilità, l'immobilità, l'indeterminazione del Principio implicano che, rispetto ad esso, l'universo sia illusorio. Ma, commenta Evola,

«tutto questo sistema presenta i caratteri di una "filosofia di Dio", ossia una visione *sub specie aeternitatis*, che sarebbe plausibile e senza difetto soltanto dal punto di vista dello stesso Principio, del Brahman, non già da quello dell'uomo nella misura in cui l'uomo non faccia senz'altro tutt'uno col Brahman. Altrimenti si affacciano subito gravi conseguenze»⁴¹.

Cioè:

1. Si parla dell'universo come passaggio all'atto, o sviluppo, di possibilità contenute nel Principio, ma contemporaneamente si dice che nel Principio tutte le possibilità sono in atto *ab aeterno*.
2. Attribuire una parvenza di realtà al processo della manifestazione, per l'uomo che c'è dentro, «non regge» a causa della premessa monistica, né si può affermare che l'uomo abbia un'esistenza propria, senza rompere il monismo.
3. L'affermazione dell'identità tra *âtma* e Brahman costringe a pensare che l'*âtma* nell'uomo soggiace all'illusione (*mâyâ*), con una reintroduzione della dualità nel principio.
4. Quando si afferma che tutto, tranne il Principio, è apparenza, risulta che chi fa una tale affermazione, non essendo egli stesso il Principio, è egli

⁴¹ J. Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971, 186.

stesso apparenza, e illusoria sarà la sua dottrina (argomento famoso del tantrismo).

5. Il sistema filosofico monista è un'espressione concettuale di esperienza aventi un carattere sovrarazionale che viene presentato come assolutamente valido: questo è un arbitrio (ed è anche un siluro di Evola contro Guénon):

«Tale sistema è pregiudicato da una concezione statica del Principio. Non si vede perché la "manifestazione", pel fatto che essa ovviamente non esaurisce le infinite possibilità del principio, debba venire considerata come qualcosa di illusorio e di negativo, come una negazione. L'idea che ogni determinazione [...] è negazione può applicarsi soltanto ad una sostanza immobile e ad una infinità malamente intesa»⁴².

Si tratta di un assurdo, cui va opposta la concezione del principio come *potestas*, ossia

«capacità di essere incondizionatamente quel che vuole essere. L'assoluto vero non può avere, come un minerale o una pianta, una sua *natura* a cui è astretto. [...] Egli è ciò che vuole essere, e ciò che vuol essere rispecchia senz'altro l'assoluto, l'infinito»⁴³.

(Si noti, di passata, la sorprendente affermazione, contenuta nel saggio, dell'impersonalità del Principio, dopo che Evola stesso lo ha caratterizzato come volontà, potenza, libertà e coscienza! O vogliamo veramente credere che il Dio personale sia la raffigurazione del vecchio cucco con la barba?).

È ovvio che questa posizione sia un addio a Guénon e all'idealismo, e un'affermazione (non nuova in Evola, anzi) della realtà del mondo. Resta però fermo il principio della non-dualità, nonostante l'idea dell'essere come potenza renda del tutto insignificante la polemica tra dualismo e monismo: entrambi i concetti perdono valore. Perché mai l'assoluto non dovrebbe porre in essere l'*altro*, inteso come un nucleo autonomo di potenza, le cui determinazioni sono, in positivo, un profilo che lo definisce, lo costituisce come reale e autonomo

Se definiamo la struttura del divino come libertà-volontà-potenza-coscienza, non possiamo più sottomettere il termine atto ai limiti del principio di identità: il potere di Dio è in atto quanto la sua coscienza, ed è un potere *che le cose siano*. Se l'atto dell'universo è il risultato di un *potere che esso sia*, allora l'impostazione aristotelica non è più ammissibile: Dio non è atto puro, ma è potenza in atto appunto come potenza. La potenza acquista la priorità sull'atto.

⁴² *ibid.*, 188.

⁴³ *ibidem*.

Questa stessa struttura la ritroviamo nell'uomo, con l'avvertenza di Zubiri che, mentre Dio è *assolutamente* assoluto, l'uomo è *relativamente* assoluto, e il limite che lo definisce come relativo è propriamente ciò grazie a cui è un uomo, e non un altro ente. Cioè l'uomo consiste in un nucleo personalizzato di libertà e potenza. Da qui certe possibilità inedite (inedite?) di interpretare simboli e immagini tradizionali in una direzione ben diversa da quella dei tradizionalisti idealisti o romantici. Per esempio, il concetto di immagine e somiglianza tra Dio e l'uomo potrebbe riferirsi alla struttura stessa dell'essere umano, pensabile come un *deus occasionatus*. O l'identità tra *âtmâ* e Brahman potrebbe essere intesa in senso molto profondo, non come riferimento a un asettico Sé, ma come identità strutturale del complesso potenza-libertà-volontà-coscienza, complesso dinamico e vivo, proiettato nel tempo secondo la paradossale formula delfica del divini ciò che sei. Ma se nell'uomo il complesso è circoscritto dal limite che lo disegna, *l'âtmâ* è appunto la persona, la sua vocazione, il «chi sono», insomma il *Me*.

Evola ha superato le secche dell'idealismo (guénoniano e non), però non ha saputo coniugare la realtà dell'uomo e la sua abissale libertà metafisica, che pure gli si è imposta all'attenzione, con il valore della storia, dell'azione umana. Alla fine la concretezza che ha inseguito gli si è infranta su una formulazione puramente concettuale della tradizione.

Testi citati

- Ascoli Luca, *La lotta politica*, disponibile su www.ilbolero-diravel.org.
Id., *Parmenide e la capra*, disponibile su www.ilbolero-diravel.org.
Castilla del Pino Carlos, *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Península, Barcelona 1968.
Clément Olivier, *L'altro sole*, tr. it. Jaca Book, Milano 1975.
Colli Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
Id., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.
Id., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
Id., *La Sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977 e segg., 3 voll.
Di Vona Pietro, *Evola e Guénon*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985
Elías de Tejada Francisco, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954.
Evdokimov Pavel N., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, tr. it. Paoline, Roma 1983.
Id., *L'ortodossia*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.
Evola Julius, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969, 10.
Id., *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1971.
Id., *Diorama filosofico*, a c. di M. Tarchi, Europa, Roma 1974.
Id., *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972.
Id., *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963.
Id., *Il fascismo visto dalla Destra*, Volpe, Roma 1970.
Id., *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, Mediterranee, Roma 1971 e segg., 3 voll.
Id., *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971, 186.
Id., *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974.
Id., *La dottrina del risveglio*, Scheiwiller, Milano 1965.
Id., *La Torre*, Il Falco, Milano 1977 (ristampa completa della rivista omonima diretta da Evola).
Id., *La tradizione ermetica*, Mediterranee, Roma 1971.
Id., *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968.
Id., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971.
Id., *Metafisica del sesso*, Mediterranee, Roma 1969.
Id., *Ricognizioni: uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, 46.
Id., *Teoria dell'individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930
Ferracuti G., *Archi e anarchi: una riflessione su Ernst Jünger*, in «Futuro Presente», IV, 1996, n. 8, 39-51.
Id., *Cristianesimo politico*, in «Parsifal», V, 1988, n. 21, 15-25.
Id., *Difesa del nichilismo*, disponibile nel sito internet www.ilboleodiravel.org.
Id., *Etnia, nazione e democrazia in Ortega*, in «Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières», VII, 1997, n. 1, 191-219.

- Id., *Il negativo della modernità: Julius Evola visto da sinistra* (rifacimento di *Julius Evola*, il Cerchio, Rimini 1980), in www.ilbolero-diravel.org e parzialmente come *Modernità di Evola*, in «Futuro Presente», n. 6/1995, 11-26.
- Id., *Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 7/1985, 11-25.
- Id., *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e critica della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992.
- Id., *L'amor scortese*, La Goliardica, Trieste 1998
- Id., *La mistica del luogo comune*, in "Parsifal", n. 20/1987, 11-15.
- Id., *La politica e i sistemi del futuro*, Atti del Convegno su «La politica e i sistemi del futuro», Pescara 1983, in «Parsifal», I, 1984, 24-33.
- Id., *La sapienza folgorante: una lettura di Giorgio Colli*, Settimo Sigillo, Roma 1994.
- Id., *La trascendenza "nel" reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, atti del I Convegno di Studi de I Quaderni di Avallon, Roma 1984, Il Cerchio, Rimini 1985, 41-52.
- Id., *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 9/1985, 81-91
- Id., *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, cit.
- Id., *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 6/1984, 67-85.
- Id., *Le porte del dharma*, ne «I Quaderni di Avallon», 17/1988, 5-9.
- Id., *Marxismo e personalismo*, disponibile su www.ilbolero-diravel.org.
- Id., *Origine razionalista del nichilismo*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 11/1986, 115-126.
- Id., *Ortega, la fenomenologia e il gran sole del Mediterraneo*, in corso di pubblicazione presso la rivista «Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières» (una versione ampliata di questo saggio è disponibile su www.ilbolero-diravel.org, con il titolo *L'invenzione del Novecento*).
- Id., *Per un'ecologia della persona*, ne «I Quaderni di Avallon», 15/1987, 17-39.
- Id., *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. di G. F., Il Cerchio, Rimini 1986.
- Id., *Morte e rinascita delle autonomie*, ne "I Quaderni di Avallon", n. 20-21/1989, 69-87.
- Ferrater Mora José, *El hombre en la encrucijada*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, I, 367-579.
- Id., *El ser y la muerte*, ivi, II, 295-484.
- Gaos José, *Del Hombre*, FCE, México 1970.
- Gehlen Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.
- Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983.
- Jünger Ernst, *L'Operaio. Dominio e forma*, tr. it. Longanesi, Milano 1984.
- Id., *Diario 1941-45*, tr. it. Longanesi, Milano 1979.
- Id., *Eliopolis*, tr. it. Rusconi, Milano 1972.
- Id., *Eumeswil*, tr. it., Rusconi, Milano 1981.
- Id., *Trattato del ribelle*, tr. it. Adelphi, Milano 1990.

- Id. - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987.
- Id. - M. Heidegger, *Oltre la linea*, tr. it. Adelphi, Milano 1989.
- López Ibor Juan José, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid 1958.
- Maslow Abraham, *Motivazione e personalità*, tr. it. Armando, Roma 1973.
- Moiso Carlo, Novellino Michele, *Stati dell'Io. Le basi teoriche dell'analisi transazionale integrata*, Astrolabio, Roma 1971.
- Ortega y Gasset José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, 63-323.
- Id., *Ensimismamiento y alteración e Meditación de la técnica*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, V, 289-313 e 315-375.
- Id., *Historia como sistema*, Alianza, Madrid 1981.
- Id., *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid 1986, 23-57.
- Id., *Investigaciones psicológicas*, Alianza, Madrid 1982.
- Id., *Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984.
- Id., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1980.
- Id., *Una interpretación de la historia universal*, in *Obras completas*, cit., IX, 9-242.
- Pound Ezra, *Jefferson e/o Mussolini*, tr. it. Il Falco, Milano 1981.
- Id., *Lo spirito romanzo*, tr. it. Vallecchi, Firenze 1959.
- Id., *ABC dell'economia e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1994.
- Id., *Carta da visita*, Scheiwiller, Milano 1974.
- Id., *Guida alla cultura*, tr. it. Sansoni, Firenze 1986
- Id., *Lavoro ed usura*, Scheiwiller, Milano 1972
- Id., *Opere scelte*, a cura di M. De Rachewiltz, Mondadori, Milano 1970
- Id., *Orientamenti*, Vibo Valentia 1978
- Id., *Patria mia*, tr. it. Centro Internazionale del Libro, Firenze 1958
- Id., *Saggi letterari*, a cura di T. S. Eliot, tr. it. Garzanti, Milano 1973.
- Puy Francisco (ed.), *Teoría política tradicionalista*, Actas de las Primeras Jornadas Universitarias de Estudios Tradicionalistas, Madrid, 16-17 octubre 1971 (*sic*), Escelicer, Madrid 1972.
- Rollo May, «La nascita della psicologia esistenziale», in Aa. Vv., *La psicologia esistenziale*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970, 9-46.
- Id., *Amore e responsabilità*, tr. it. Astrolabio, Roma 1984.
- Id., *L'uomo alla ricerca di sé*, tr. it. Astrolabio, Roma 1983.
- Id., *La psicologia e il dilemma umano*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970.
- Schaff Adam, *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966.
- Sternhell Zeev, *La nascita dell'ideologia fascista*, tr. it. Baldini e Castoldi, Milano 1993.
- Id., *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, tr. it. Akropolis, Napoli 1984.
- Torres Queiruga Andrés, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986.
- Id., *Noción, religión, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Conde de Ferrosa, Pontevedra 1990.
- Id., *Recuperar la salvación*, Encuentro, Madrid 1979.
- Zambrano María, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988.

- Zubiri Xavier, «L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina», in *Natura, storia, Dio*, tr. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1990, 273-321.
- Id., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988.
- Id., *El origen del hombre*, in «Revista de Occidente», 2a época, luglio-settembre 1964, 146-173.
- Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.
- Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1968.
- Id., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980 e segg., 3 voll.
- Id., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.

Indice

p. 5	<i>Introduzione</i>
9	<i>Il personalismo come processo di formazione della società</i>
18	<i>L'aspetto «comune» del bene comune</i>
25	<i>Novecentismo: apologia di un secolo odiato</i>
33	<i>Il cappello del rabbino (sul principio di identità e non contraddizione applicato alla sociologia)</i>
42	<i>Postilla: sulla contraddizione tra destra politica e cultura tradizionale in Italia</i>
53	<i>Evola e Guénon, ovvero non tutti i tradizionalismi sono uguali (e questo è un problema per i tradizionalisti)</i>
65	<i>Testi citati</i>