

*Giuseppe Riconda*

## **Rivoluzione, progresso, pensiero tecnico, persona. Una meditazione con Pareyson e Del Noce**

### **1. Sul mito**

Inizierò con una premessa, che a prima vista sembra lontana dai temi trattati, sui significati che può assumere il termine mito, il quale si presta infatti a significati diversi a seconda che sia preso in un senso religioso o a seconda che sia assunto in discorso razionalistico, caratterizzato cioè dalla concezione del primato della filosofia sulla religione.

Nel primo significato, il mito è connesso all'idea di verità e si costituisce come rivelativo di verità che non sono accessibili e non possono essere rivelate se non nella forma mitica. Per capire ciò occorre richiamarsi al carattere simbolico del linguaggio religioso. Il linguaggio simbolico è linguaggio religioso in quanto è l'unico linguaggio che consente di oltrepassare il silenzio di fronte alla trascendenza e di parlare della trascendenza mantenendola tale senza obiettarla sul piano dell'immanenza e quindi senza tradirla.

Le caratteristiche del simbolo sono state ben messe in luce dall'ermeneutica contemporanea (Ricoeur e Pareyson). Per Ricoeur, al contrario dei segni tecnici che sono perfettamente trasparenti e che ponendo un significato non dicono altro che quello che vogliono dire, i segni simbolici nascondono nella loro visuale una doppia intenzionalità, sono opachi, perché il senso primario letterale, palese, indica già analogicamente un senso secondo che non può essere dato altrimenti che in lui. Questa capacità costituisce la profondità del singolo che è inesauribile. Il simbolo è il movimento a partire dal suo senso primario che ci fa partecipare al suo senso latente e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine. Per Pareyson caratteristiche del simbolo sono la tautegoricità – per cui esso non si limita a rappresentare un oggetto attraverso un'allusione, ma in qualche modo lo è, ponendosi come sua presentazione vivente – e l'inseparabilità di verità e trascendenza, che indica come nel simbolo la trascendenza sia presente nella sua ulteriorità e inesauribilità, un'inesauribilità che esso coglie nel silenzio, convertendo l'ineffabilità della trascendenza in infinita effabilità.

Il mito consta di simboli e si dà come pensiero originario ma introduce una dimensione narrativa che è legata a mio parere (anche se qui non posso dimostrarlo) all'esperienza religiosa come esperienza di libertà. Come pensiero originario non può essere contrapposto né a realtà, né a verità, né a storia, né a ragione, né a rivelazione. Non a realtà perché si potrebbe dire che è un'interpretazione "a caldo" immediata della realtà, realtà esistenzialmente esperita, non a verità perché è verità posseduta in figure sensibili, di nuovo esistenzialmente formulata e simbolicamente posseduta e comunicata, non a ragione perché contiene un suo pensiero, germinale e concettualmente inesauribile. Non a storia perché è storia di eventi fondatori significanti. Insomma, il mito è espressione di verità e realtà, è verità esperita, ciò che implica un coinvolgimento totale: umanità e trascendenza uomo e Dio. Nel mito si incontrano poesia, riflessione, praticità religione, racconto umano e parola originaria divina, esso dà una rappresentazione della divinità e una narrazione poetica dei suoi atti "che è come dire il racconto di quella libertà assoluta che sta alla sorgente del reale<sup>1</sup>.

Il mito è quindi depositario di una verità inesauribile e lungi dall'opporsi alla ricerca la stimola piuttosto come sforzo sempre rinnovato di farla emergere: esso veramente come le idee estetiche kantiane "dà da pensare" e per esso non si può parlare tanto di aconcettualità e di irrazionalità, quanto di una concettualità e razionalità inesauribile nel senso che nessun concetto, nessuna espressione razionale, lo esaurisce.

Diversa è la figura che il mito assume in un orizzonte razionalistico: se in esso è mantenuto il concetto di verità affidato al concetto, il mito sarà espressione allegorica di ciò che può essere detto concettualmente e sarà inteso come un primo grado conoscitivo che esprime in forma immaginosa quel che può essere espresso in forma concettuale: di esso si dovrà sbarazzare un'umanità divenuta adulta, o, se sarà mantenuto, sarà mantenuto per la sua efficacia pratica per la capacità che esso convoglia di diffondere e impiantare ad ogni livello intellettuale le verità concettuali, rivolgendosi agli aspetti pratico-emotivi dell'uomo e dando ad esse forza di penetrazione. L'allegoria in questo senso si distingue dal simbolo: in essa il rapporto fra significato primario (letterale) e significato secondo (simbolico) è contingente, il senso secondo potrebbe anche essere attinto direttamente, vi è tra i due come un rapporto di traduzione e una volta fatta la traduzione l'allegoria può essere ormai abbandonata. Si pensi come esempio alla tematizzazione dei rapporti filosofia-religione in Schopenhauer (l'esempio è qui scelto perché esprime nella massima chiarezza una tendenza largamente diffusa nella filosofia moderna dall'illuminismo in poi), e alla sua concezione della religione come *Volksmetaphysik*: egli parla di una lenta eutanasia della religione che verrà sostituita dalla filosofia, ma che intanto soddisfa quel bisogno di una spiegazione del mondo, che la filosofia è capace di dare nella purezza del concetto, per chi ad essa non sa arrivare, ed è da dire che data la sua critica al progresso, la religione potrebbe coesistere con la filosofia fino alla fine dei tempi. Si noti che qui la religione non si raccomanda per

<sup>1</sup> Per l'ermeneutica, cf. Pareyson 1971. Per il mito, cf. Pareyson 1995.

la sua efficacia pratica: Schopenhauer insiste addirittura sul carattere dogmatico intollerante violento che le religioni manifestano, ma, nonostante ciò, egli pensa, esse hanno una funzione irrimpiacciabile nel rispondere a questo bisogno intellettuale.

Diverso ancora è il caso del razionalismo che rinuncia all'idea di verità, il razionalismo post-nietzschiano: qui il mito quando viene affermato è completamente risolto nella sua praticità, non può raccomandarsi altrimenti che per i suoi aspetti pratici. Per prendere un punto che suscita facilmente l'accordo consideriamo l'esempio dell'affermazione del mito nel nazismo: esso si pone come espressione della volontà di potenza e si raccomanda unicamente per i suoi effetti pratici, il suo esito millenaristico. Abbiamo qui l'esempio di una posizione che sottende la tesi che il pensiero viene misurato solo dalla sua efficacia pratica ed è così subordinata alla volontà di potenza. Ciò che è esplicito nel nazismo non appare così chiaro in altri miti affermatosi dopo il crollo del razionalismo metafisico ed alcuni di essi sembrano muoversi fra il secondo e il terzo significato di mito, ma anche in questo caso l'indebolimento e il depotenziamento che in genere subisce l'idea di verità porta inevitabilmente verso il terzo.

Ora quel che voglio sostenere è che due grandi idee dell'Ottocento che hanno continuato a dominare nel Novecento, l'idea di progresso e di rivoluzione, nella misura in cui come è avvenuto hanno assunto un carattere mitico, lo hanno assunto nel secondo e nel terzo significato del termine, e che abbiamo assistito al loro sorgere, sviluppo e declino sino all'esaurimento. Ci si troverà allora di fronte ad un paradosso: che l'esito ultimo del razionalismo moderno è un diffuso mitologismo che oggi va dissolvendosi.

Prima però di svolgere il mio tema vorrei osservare che alla base delle due concezioni del mito stanno due diverse concezioni dell'uomo, che sono le due concezioni in cui l'Occidente si è espresso. Ciò è stato mostrato assai bene da un filosofo oggi dimenticato anche per la sua morte prematura, Paul Landsberg (1901-1944), che ben distingue fra questi diversi significati del mito, e che fu fra i primi collaboratori di "Esprit", considerato dal gruppo la testa filosofica più forte. A proposito di queste visioni antropologiche riprendeva le tesi del suo maestro Scheler (la sua filosofia segna il punto di incontro fra il personalismo tedesco e quello francese). Per la prima di esse, che è quella che direi propria dello spirito tradizionale, l'uomo si definisce anzitutto per il suo rapporto con l'essere, con la verità, che lo costituisce senza risolversi in esso, rapporto essenziale perché costitutivo della sua stessa umanità e in base al quale soltanto può stabilire quale sia la sua posizione nel cosmo per usare il linguaggio di Scheler. Ad essa si oppone la concezione che definisce l'uomo innanzi tutto per i suoi rapporti con il mondo, ora celebrando le capacità che ha di trascenderlo, ora riassorbendolo in esso. La tesi che si riassume nella celebrazione del potere che l'uomo ha di trascendere e trasformare il mondo è suscettibile di una versione idealistica, o di una versione materialistica, prassistica o scientifica. Essa concepisce le relazioni con il mondo come relazioni di dominio, che si estende non solo alla natura, ma alla costruzione della città ideale terrena, alla rivoluzione. La tesi che riassume invece l'uomo nel mondo (inteso come indefinita molteplicità), nella quotidianità, che si riassume

in una diffidenza nei confronti di ogni trascendenza (verticale come orizzontale), fino ad appiattare l'uomo su sé medesimo, giungendo all'estinzione di ogni idealità, è quella diffusa nel mondo contemporaneo. Se si guarda al movimento storico si dovrebbe dire che la concezione idealistica ha ceduto a quella materialistica prassistica e questa a quella del riassorbimento dell'uomo nel mondo, che convive però contraddittoriamente con atteggiamenti prometeici di tipo tecnocratico. A proposito della visione tradizionale occorre ancora aggiungere che essa, nel sottolineare il rapporto dell'uomo con l'essere, evidenzia anche la problematicità di questo rapporto, che passa attraverso la libertà, ed è passibile di smarrimento e tradimento. Essa è particolarmente sensibile a questi motivi fino a parlare della situazione umana come situazione di peccato, rivelando così un suo sottinteso teologico che da parte di chi l'abbracci deve essere esplicitato nei termini di una criticità essenziale.

## 2. Sul progresso

L'Ottocento ha consegnato al Novecento due grandi idee, quella del progresso e quella della rivoluzione. Il Novecento si è costituito in gran parte in riferimento ad esse raccogliendole e riformulandole alla luce delle nuove esperienze storiche e cercandone la realizzazione come conferma della loro validità. In realtà, nell'Ottocento l'affermazione di queste nozioni non è avvenuta senza contestazione; donde il ripresentarsi sulla scena del Novecento di quelle filosofie che questa contestazione avevano in qualche modo impostata, ripresentarsi tanto più vivace in quanto proprio quella storia in cui avevano cercato la loro realizzazione le avevano sottoposte a dura prova. La storia di queste idee è che esse finiscono col prendere sempre più il carattere di ideologie, di miti nel terzo dei termini sopraindicati e finiscono col vivere sempre più come tali quando non si dissolvono.

Quando si parla di progresso, il richiamo d'obbligo è a Bacone (e il chiarimento di questo punto sarebbe oltremodo istruttivo) e alla *querelle* fra antichi e moderni, ma si riconosce che il compimento di questa nozione si ebbe con l'Illuminismo. Nella sua forma più radicale lo troviamo in Condorcet, ma divenne idea diffusa nel secolo. Caratteristica dell'idea illuministica di progresso è la rottura con la tradizione portata al limite.

Le formulazioni ottocentesche del progresso si trovano nel positivismo e nell'idealismo tedesco.

Prendiamo ad esempio il positivismo di Comte. Per Comte si deve parlare di un progresso necessario: è ben nota la sua legge dei tre stadi, religioso, metafisico, scientifico. La scienza è l'unica conoscenza autentica ed essa deve essere posta a fondamento della vita singola e associata. Comte non abbandona l'idea di verità, riconosce con il suo ispiratore Saint-Simon (egli stesso autore di una grande mitologia costruita sul presupposto scientifico che propone come *Nuovo Cristianesimo*) il valore della religione come principio di organizzazione sociale e, piuttosto che l'abbandono della religione, propone una religione positivista che ricalca in qualche modo i concetti di quella cattolica sostituendo ad essi

concetti che a suo parere non entrano come i primi in conflitto con la scienza. Poiché egli non abbandona l'idea di verità, siamo direi nella creazione del mito nel secondo significato che si è detto. La scienza assume un valore infinito (si è parlato di romanticizzazione della scienza) nella creazione di un'umanità nuova: l'idea di umanità cui è connesso l'altruismo diventa il principio di una nuova etica. Donde anche le diverse interpretazioni circa il carattere ateo o meno del suo pensiero. L'interpretazione di chi, pur ritenendo fermo il suo ateismo, riconosce il valore che egli nel formulare la sua proposta di religione dà alle "ragione del cuore", e quella di chi vede nel suo pensiero l'oltrepassamento dell'antitesi teismo-ateismo: egli manterrebbe la religione come sentimento immutabile; soggetta in questo a uno sviluppo continuo per conciliarsi col grado superiore raggiunto dalla scienza, evitando così una vita spirituale in partita doppia. Nell'epoca della scienza moderna la conciliazione fra la religione e la scienza può realizzarsi solo come religione dell'umanità.

In realtà credo che si debba vedere in Comte un momento di quel processo di secolarizzazione che si verifica nella modernità e che a mio parere è la chiave per intendere tanti aspetti non solo della filosofia ma della cultura moderna e contemporanea. Tale processo si è manifestato in due momenti: nel primo si è tentato di tradurre i concetti base della religione in grandezze razionali, sono sorte così le filosofie del divino immanente, nel secondo, conseguente al primo, in quanto le grandezze razionali sono dominabili e quindi al limite anche ci si può da esse disfare, si è approdati all'ateismo; vera e propria verifica storica della tesi pascaliana dell'equivalenza di deismo e ateismo. La filosofia di Comte, mi pare di poter dire, si iscrive in questo processo, fra il primo e il secondo momento. In lui si ha il passaggio da una concezione trascendentistica ad una concezione orizzontalistica della trascendenza, che viene in qualche modo mantenuta.

Le filosofie del divino immanente sono quelle dell'idealismo tedesco. Il protagonista della storia per esse non è la scienza ma il pensiero speculativo. Di più: accanto all'idea di una realizzazione sempre più compiuta della ragione nella storia si accompagna la giustificazione delle fasi precedenti come momenti necessari al suo pieno dispiegamento e momenti necessari sono gli stessi periodi di decadenza e conflitto, quali condizioni per il raggiungimento di uno stato superiore. Donde una combinazione di conservatorismo e progresso che le caratterizza.

La contestazione a cui l'idea di progresso è sottoposta, a prima vista, sembra avere la meglio sulla sua affermazione: già negli anni venti successivi al tramonto della prima guerra mondiale c'era chi pensava di doverla abbandonare e alle vecchie critiche se ne aggiunsero di nuove. Ma essa piuttosto che abbandonata fu riformulata in maniera da lasciare cadere quella "zavorra" metafisico-religiosa che aveva avuto nelle sue formulazioni ottocentesche non solo per quel che riguardava la certezza di un processo necessario, ma anche attraverso un indebolimento ed addirittura un appiattimento del suo contenuto. All'idea di necessità ineluttabile si sostituì quella di una direzione generale della storia umana che spettava all'uomo svolgere neutralizzando le eventuali minacce di regressione o "reazione" che l'accompagnavano. Alle sue versioni più alte fondate sulla perfettibilità indefinita della natura umana, dei poteri della ragione umana, si sostituì quella che postulava

semplicemente una espansione indefinita dei desideri e della capacità di soddisfarli, un costante innalzamento dello standard generale del comfort e l'incorporazione delle masse nella cultura dell'abbondanza. L'idea così riformulata sopravvisse anche alle guerre mondiali che scoppiarono nel XX secolo: queste guerre in fondo, si spingevano a pensare alcuni fautori del progresso, avevano dato energia nuova allo sviluppo economico.

La nuova riformulazione ebbe anche la sua espressione storiografica: alla concezione per cui l'idea di progresso sarebbe stata resa possibile dal Cristianesimo con la sua rottura del tempo ciclico greco a favore di un tempo lineare e potesse intendersi come la trascrizione secolarizzata dell'idea cristiana della storia governata dalla provvidenza, si sostituì una concezione che insisteva piuttosto sulle differenze, riportando la nascita dell'idea all'illuminismo (da alcuni venne sottolineato che la nuova versione fosse più consona all'illuminismo, in quanto spogliata da quella romanticizzazione che il concetto avrebbe subito con l'idealismo e il positivismo ottocentesco che lo avrebbero caricato di un insostenibile valore infinito). Si insisteva così più sulla diversità che sulla somiglianza con il Cristianesimo. Si evidenziava cioè che alla affermazione della linearità del tempo nel Cristianesimo si accompagna pur sempre quella dell'eternità e si sottolineava il carattere terreno mondano della nuova concezione che guardava al futuro e non all'eterno, e per cui più che di un fine ultimo si doveva parlare di un miglioramento graduale continuo e indefinito. Quel che rimaneva però era una certa lettura della storia in termini reazione-progresso, che portava a rifiutare ogni mentalità che non si alleasse con il "progressismo" come mentalità "reazionaria" legata al passato e avversa al nuovo, salutando invece ogni novità tecnico-scientifica (si considerava che l'idea di progresso avesse nella tecnica il proprio dominio, di qui estendendosi al resto della vita e formandosi e sviluppandosi nella sua generalità) come occasione per un nuovo passo avanti dell'umanità sulla via della liberazione dalla servitù naturale che avrebbe finito per portare seco anche la liberazione dalle altre servitù umane. Insomma, rimaneva l'idea di una cesura con il passato per un'apertura incondizionata al futuro che il presente doveva preparare, l'idea che il mondo moderno fosse certamente più progredito di quello antico e medioevale per cui non si vedeva perché la storia non dovesse procedere in questa direzione. Christopher Lasch, in un libro ormai celebre *The True and Only Heaven. Progress and its critics* (1991) ha documentato con dovizia di citazioni e precisi riferimenti storiografici questo passaggio, il formarsi di questa mentalità.

Nell'ultimo quarto di secolo sorse poi il post-moderno e fu messo in discussione lo stesso mondo moderno, non per le sue negazioni, che esse piuttosto furono tutte mantenute, aggiungendovene delle nuove riguardanti certi suoi aspetti (quelli per cui esso era ancora in qualche modo legato alle epoche precedenti?), tanto che la post-modernità ha potuto anche essere interpretata come iper-modernità. La polemica postmodernistica investe anche il concetto di progresso ma mi pare che siano escluse più che altro le forme forti di esso e resti l'idea di una liberazione da idee istituzioni e strutture in cui sedimentano residui di un passato da abbandonare, e anche qui sia talvolta accoppiata all'idea che la storia muova verso questa liberazione: chi sostiene il nichilismo sostiene anche che il nichilismo

emancipa (Vattimo). Del resto in alcune sue forme il post-moderno si pone come secolarismo conseguente, nel senso di avere portato sino in fondo il processo di secolarizzazione soltanto iniziato dalla modernità. E non è la secolarizzazione la versione che l'idea di progresso prende quando sia considerata in una prospettiva religiosa? In questo senso Comte, come il suo maestro Saint-Simon che aveva parlato di un nuovo cristianesimo in questa forma, rappresentano un'anticipazione delle concezioni orizzontalistiche della trascendenza che si ritrovano nei nostri tempi. Il post-moderno non sembra comunque aver scalzato l'interpretazione della storia in termini di reazione-progresso, anche se talvolta sfocia in posizioni pessimistiche che non si riconoscono come tali per porsi come pure descrizioni in termini anassilogici di una realtà intrascendibile.

L'idea di progresso mantenuta in questo modo e sganciata dall'idea di verità, si raccomanda solo per i suoi aspetti emotivo-pratici e se continua ad avere in carattere mitico (e di fatto come idea guida all'azione lo assume) lo ha dunque nel terzo senso del termine. Le posizioni intese a dare una valutazione negativa del processo storico come processo volto alla liquidazione di ogni forma di civiltà e a una nuova barbarie (la barbarie per troppa delicatezza di cui parla Vico) non si può dire che in un primo tempo, abbiano avuto, al fuori della repubblica delle lettere, grande ascolto e in essa spesso vennero giudicate come posizioni sterili, aristocratiche e romantiche. Con il nuovo secolo la situazione è cambiata, come apparirà in seguito. V'è ora sullo sfondo un ecologismo catastrofistico che considera l'epoca del progresso e della rivoluzione ormai chiuse per lasciare il posto a quella della catastrofe. L'esplosione della pandemia ha dato a questa posizione nuovi motivi di affermazione, per cui indubbiamente va diffondendosi. Questo ecologismo prende talvolta delle tinte apocalittiche, ma che i problemi che agita siano reali è oggi universalmente riconosciuto pur nella differenza della più o meno radicalità delle risposte che si danno ad esso.

### 3. Sulla rivoluzione.

Veniamo ora all'idea di rivoluzione<sup>2</sup>: i significati che il termine può avere sono diversi. Qui mi limiterò a quello che si ritrova nel marxismo, l'idea di una rivoluzione totale che si produce nel senso della storia. In questo senso, la rivoluzione è "una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico"<sup>3</sup> (Del Noce). Significa la liberazione, per via politica, dell'uomo dall'"alienazione" a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di questi ordini sociali. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, ad essa imputabile, e non di un peccato originale. Il processo di incubazione di questa idea parte da Rousseau (per un aspetto del suo pensiero inconciliabile con

2 Essa assorbe in sé quella di progresso, ma se ogni rivoluzionario è progressista, non ogni progressista è rivoluzionario.

3 Del Noce 2010, 361.

gli altri), che è il primo ad unire la negazione del peccato all'idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura. Ha poi nella prima metà dell'Ottocento uno sviluppo che si accompagna con il giudizio storico sull'incompiutezza della Rivoluzione francese: sono stati infatti gli storici della Rivoluzione francese in particolare il Michelet e il Quinet a diffondere il mito rivoluzionario nella sua formulazione generica di avvento della Giustizia e della Libertà contro i privilegi dell'autorità. In questo sviluppo si separa dallo stato di natura e si collega con l'idea di progresso nella sua versione illuministica (e qui che al mito del buon selvaggio si sostituisce quello destinato ad una grande carriera dell'uomo moderno divenuto adulto), le filosofie della storia servendo come termine di mediazione. Abbiamo la compiutezza dell'idea di rivoluzione quando la "città ideale" appare come risultato della storia, in Marx appunto. "La Rivoluzione con la maiuscola e senza plurale è intesa come l'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo, né può esserlo altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia" (Del Noce)<sup>4</sup>. Ho parlato di breve storia, ma naturalmente non sono da escludere i precorritivi. Di particolare importanza è l'incontro con lo gnosticismo (com'è noto è un punto questo su cui ha particolarmente insistito Eric Voegelin e qui Del Noce si incontra con lui), la figura che esso assume di nuova gnosi. Questo incontro non stupisce se come si è detto la rivoluzione implica la sostituzione della politica alla religione come liberazione dal male che affligge la società, essendo il problema della liberazione dal male il grande problema della gnosi.

Si tratta di una sorta di un'ulteriore secolarizzazione della gnosi antica che sostituisce l'idea dell'avvenire a quella dell'eterno e caratterizza l'"eone" presente e quello avvenire (il termine eone indica qui un'epoca temporale caratterizzata da un significato unitario) negli stessi termini in cui la gnosi antica caratterizzava l'eone temporale nei confronti di quello eterno. Il tratto comune è che quello che è in discussione non è la forma interna ad un eone, ma l'eone stesso. Tutto quel che è interno ad un eone deve essere dissolto e questa dissoluzione è il passaggio al nuovo eone di cui non si può parlare se non in termini di negazione. Uno studioso che ha scritto su filosofia e mito in Karl Marx, Robert Tucker, ha avanzato l'idea che ci sia nel marxismo un passaggio dalla filosofia al mito, nella misura in cui Marx è portato alla veduta per cui protagonisti della storia diventano due attività depersonalizzate, il capitale e il lavoro: si avrebbe, come nel mito gnostico, un trasferimento nel mondo esterno di un dramma del mondo interiore, ma il mito assume nel marxismo la terza delle forme che ho detto, perché la filosofia di Marx importa il primato dell'azione: l'affermazione rigorosa di questo primato è come si sa quello che ha permesso a Lenin di oltrepassare la crisi revisionistica. D'altra

4 Del Noce 1992, 5. Qui e in seguito, per questa caratterizzazione della rivoluzione e del marxismo: Del Noce 2010; 1992. Cf. anche Ellul 1969.



parte, come filosofia *ante factum*, la sua validità non può trovarsi altrove che nella sua realizzazione pratica.

L'idea di rivoluzione assume in sé l'idea di progresso radicalizzandola. L'idea di rivoluzione infatti implica un salto qualitativo, l'idea di violenza e di realizzazione totalitaria (cambiamento totale, rovesciamento assoluto della realtà da cui si parte, dal male assoluto di una situazione sociale irrimediabile al bene assoluto della città futura), mentre l'idea di progresso può anche essere espressa come si è visto in termini di evoluzione: il passaggio dal vecchio al nuovo può anche avvenire per una sorta di eutanasia dei vecchi valori, cui vanno sostituendosi valori nuovi che li erodono sino a toglierli di mezzo senza che vi siano azioni eversive e ciò può avvenire in via graduale settoriale come una sommatoria di aspetti evolutivi parziali e frutto non di violenza ma di una diffusione dei lumi (anche se è da domandarsi se questa *sine effusione sanguinis* escluda veramente ogni forma di violenza e non soltanto le forme più rozze e immediatamente percepibili (ad illustrare questo punto Del Noce si richiama alla persecuzione "incruenta" di Combes nei riguardi del cattolicesimo, riesumata in Francia nelle recenti discussioni sul laicismo). Questo spiega perché un eventuale fallimento dell'idea di rivoluzione non importi la cancellazione dell'idea di progresso che sopravvive ad essa nella forma evoluzionistica. Il Novecento ha conosciuto il fallimento dell'idea di rivoluzione e il mutamento dell'idea di progresso, volto a riformularlo in un modo sempre più debole anche per la cancellazione di un fine ultimo cui la rivoluzione è essenzialmente legata. Spiega anche (su questo punto non posso qui dilungarmi) la differenza fra rivoluzione e riformismo revisionistico e socialdemocratico e la collusione di quest'ultimo con la società tecnocratica, di cui dirò.

La rivoluzione di cui il Novecento ha conosciuto l'attuazione e il fallimento è proprio quella marxistica che ha avuto un'estensione mondiale: indubbiamente il marxismo ha costituito un punto di riferimento per tutta l'attività politica del Novecento: pro o contro di esso si sono definite tutte le manifestazioni non solo politiche ma culturali aderenti alla realtà storica. È importante tenere presenti i due termini: attuazione e fallimento: da una parte il fallimento non è da intendersi solo nei paesi in cui non si è realizzato, ma anche là dove è giunto alla realizzazione, d'altra parte dove non è giunto ad essa, nonostante la sconfitta, ha avuto una funzione fondamentale nella modificazione della situazione totale del nostro tempo.

Del Noce parla di suicidio e non semplicemente di fallimento della rivoluzione per sottolineare questo aspetto del problema e che con ciò non si deve affatto pensare ad una vittoria sulla rivoluzione delle forze tradizionaliste che essa ha messo in questione o a una mancata impotenza della rivoluzione rispetto all'eversione delle strutture esistenti.

L'idea di rivoluzione comporta due momenti, il negativo come devalorizzazione dei valori tradizionali, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Il suicidio consegue alla dissociazione di questi due momenti che necessariamente si produce nel processo rivoluzionario. Allora anziché il passaggio al nuovo ordine abbiamo la caduta del vecchio ordine, che non è più eguale a quello prerivoluzionario, perché risulta dalla rivoluzione completamente sconosciuto.

Questa è la genesi del nichilismo e del totalitarismo. “E in conseguenza dell’arresto della devalorizzazione nichilistica che il totalitarismo rivoluzionario si converte in nichilismo al potere: nell’oppressività massima in conseguenza della distruzione di ogni unità ideale, nell’assorbimento del consenso nella coercizione” (Del Noce). Se questo nichilismo al potere si consuma, il nichilismo si estende alle masse, e non è un caso che il fallimento della rivoluzione si sia accompagnato al passaggio dal libertinismo come posizione aristocratica al libertinismo di massa, che caratterizza il nichilismo contemporaneo.

Che la rivoluzione sia fallita nei paesi in cui si sia realizzata è patente; si è assistito ad una specie di eterogenesi dei fini, l’esito della rivoluzione doveva essere quello della libertà e dell’abbondanza, è stato invece quello del massimo servaggio conosciuto dalla storia probabilmente nella massima estensione, invece dell’abbondanza si è avuto un aumento della povertà. Che alla luce dello schema indicato di questa eterogenesi dei fini diventi facilmente comprensibile la rivoluzione russa e che anche le vicende storiche della Russia conseguenti alla fine del regime sovietico ricevano da esso luce è cosa che a mio parere potrebbe essere mostrata ma è discorso che prenderebbe troppo tempo, così come non tratterò della estensione della rivoluzione ai paesi extraoccidentali i cui esiti ancora una volta da queste tesi ricevono luce, anche se richiedono l’introduzione di nuovi elementi (occorrerebbe parlare infatti dell’interferenza con il fattore nazionalistico) per una loro comprensione completa. Qui mi limiterò a qualche riflessione sull’altro punto, quello riguardante le conseguenze del suicidio della rivoluzione là dove essa non si è potuta realizzare.

La tesi che Del Noce cerca di fare valere è che il marxismo ha avuto una molteplicità di espressioni e sviluppi ma può essere definito nell’insieme per due tratti fondamentali, il suo porsi come materialismo storico e materialismo dialettico. Per materialismo dialettico si intende la dottrina che la struttura di base della storia è costituita dai rapporti economici di produzione, gli altri elementi che entrarono in essa (diritto, religione, arte, filosofia, etc.) sono da essi determinati e si configurano come loro espressione. Per materialismo dialettico si intende la considerazione di questi rapporti secondo le leggi della dialettica, leggi che si ricavano appunto, come diceva Engels, dalla natura e dalla storia, anziché elargirli dall’alto, come ha fatto Hegel che a torto le conserva come pure leggi del pensiero. Il termine dialettico indica che lo sviluppo avviene attraverso la negazione e la contraddizione. La contraddizione e la negazione diventano il principio motore e generatore della storia il fondamento della prassi rivoluzionaria e trasformatrice e forniscono al marxismo una specie di formula ideale.

La difficoltà che ha il marxismo è quella di tenere entrambi i momenti. La risposta data al marxismo dal capitalismo, di cui la società affluente o tecnocratica in cui viviamo è l’ultima espressione, è stata quella di ridurre il marxismo stesso a ideologia, a espressione di forza sociale da inquadrare in un sistema di forze sociali del cui equilibrio si presenta come garante. Questa riduzione del momento dialettico a ideologia avveniva attraverso l’estensione massima di uno dei suoi momenti a scapito dell’altro e trovava quindi le condizioni del suo successo nel marxismo stesso.

D'altra parte, nei paesi dove ciò non è avvenuto, il mantenimento del momento dialettico non è andato al di là della prima generazione dei rivoluzionari in lotta, ma, a rivoluzione avvenuta, ha dovuto essere abbandonato per salvare i risultati raggiunti garantiti dalla nuova classe al potere. Onde lo scindersi delle nuove classi al potere e quelle costrette all'esilio che trovano la loro espressione nella protesta contro la rivoluzione tradita. Riaffermazioni del marxismo in senso anarchico-romantico non sono certo mancate anche dopo la sua sconfitta di fronte alla società tecnocratica, in una vivace contestazione globale sia della società tecnologica sia del marxismo istituzionalizzato. Data però l'assenza di proposte alternative e l'incapacità di cogliere il processo generatore della situazione contestata, queste riaffermazioni si risolsero in forme dogmatiche con conseguenze dolorose sul piano della pratica, sfogo ed esito della loro impotenza, e quando non passarono all'azione operarono in senso soprattutto dissolutivo a vantaggio di una parte del sistema (si pensi alla confisca borghese della rivoluzione sessuale, alla cosiddetta desublimazione repressiva). Corrente divenne poi la tesi che riportava i limiti della rivoluzione in Russia al carattere arretrato di quel paese (e allora si parlava di limiti appunto e non di fallimento o tradimento), e attraverso la presa di coscienza che quel modello non poteva essere esportato si pose il problema della rivoluzione nei paesi giunti a più alto grado di civiltà. A questo proposito Del Noce ha svolto una acuta analisi del gramscismo come esempio tipico di questa posizione mostrando come l'idea di una rivoluzione che doveva passare anzitutto attraverso la modernizzazione di fatto la privasse di valore contestativo nei confronti della nascente società tecnocratica. Egli vede nel gramscismo una specie di ricomprensione illuministica del marxismo, volto a dare il primato alla lotta per la modernità nei confronti della lotta di classe, a sostituire ad una visione trascendentistica della vita una visione immanentistica, a realizzare la conquista della società civile portando i modi del pensare secolarizzato al popolo, etc. Questa ricomprensione illuministica del marxismo finisce con il dissolvere la filosofia nell'ideologia, esito ultimo di ogni immanentismo radicalizzato, che porta seco il congedo dall'idea di verità e apre la via al totalitarismo tecnocratico. In Gramsci ancora una volta si profila quello che in generale è il problema della rivoluzione: "come il pensiero rivoluzionario prenda origine da un pensiero rigorosamente filosofico, ma poi avvenga che il carattere di 'esclusione' che gli è intrinseco, reagisca dando luogo alla formulazione ideologica della filosofia da cui è nato, e alla mentalità antifilosofica, e infine alla sostituzione della scienza alla filosofia (come sapere oggettivo rispetto al pensiero ideologico parziale) e pervenendo alla massima estensione dello scientismo attraverso la sostituzione della filosofia con le scienze umane" (Del Noce).

Di fatto al fallimento della rivoluzione si è sempre accompagnata la diffusione delle scienze come unico strumento della comprensione dell'uomo: si pensi a quel particolare "illuminismo dopo la rivoluzione" che è stata l'*idéologie* settecentesca e la si paragoni col sia pur più raffinato e agguerrito sociologismo contemporaneo. Se mai in qualche maniera essa vive, vive come mito (nel terzo significato del termine) mito in dissoluzione.

#### 4. Su pensiero tecnico e persona

Ma quali sono i caratteri della società tecnocratica, perché designare la società in cui viviamo con questo nome? Innanzi tutto, il suo carattere irreligioso, che si enuclea nella sua formazione come reazione al marxismo: essa, come ben ha evidenziato Del Noce, nega anche quell'ultimo residuo di religione che il marxismo come religione atea conteneva, l'elemento escatologico-messianico, e attraverso questa negazione esclude ogni religione. Paradossalmente si può dire che essa è la prima società che si è formata sul rifiuto della idea religiosa anche se la religione rifiutata è stata quella secolarizzata contenuta nel marxismo.

Essa può essere così denominata non soltanto perché il suo sviluppo si affida allo sviluppo della tecnica ma perché il suo pensiero dominante (la sua anima starei per dire) è il pensiero tecnico, per pensiero tecnico intendo un pensiero espressivo (che non trascende cioè in nessun modo l'orizzonte storico) e strumentale. In essa i rapporti tendono a farsi rapporti strumentali.

Col che certo non voglio dire che il pantecnicismo non tenda ad imporsi in questa società. Solamente esso non è solo il risultato dello sviluppo spontaneo della tecnica, qualcosa che questo sviluppo porta necessariamente seco, ma è il risultato di un'assolutizzazione della tecnica che lo rende possibile: si ha lo sviluppo della tecnica in una società nei cui presupposti viene escluso ogni motivo che tale assolutizzazione possa impedire, essendo il pensiero che la domina pensiero tecnico nel senso che ho detto. La tecnica come trascendenza dell'uomo alla natura è suscettibile di una valutazione positiva nell'ambito di una prospettiva teistica, in cui si unisce alla distinzione di una realtà inferiore all'uomo da una realtà che infinitamente l'oltrepassa, di fronte alla quale è responsabile sia di sé sia di quel che gli è inferiore. Diversa invece è la sua posizione all'interno di un sistema irreligioso, dove la tecnica non conosce limiti alla sua applicazione. In essa è portata al massimo l'alienazione, intendendo per alienazione la disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità, ognuno è portato a vedere nell'altro un ostacolo o uno strumento per la propria realizzazione. Il relativismo espressivistico ha come conseguenza lo strumentalismo: è questa la faccia oscura del relativismo che si dà come quello che solo è in grado di garantire la pace e il benessere e la democrazia (e che in realtà non ha saputo mantenere queste sue promesse).

Facendo appello a questi motivi la società tecnocratica riprende in sé il principio del progresso nella forma indebolita di cui si diceva, ma è da dire che cerca la sua giustificazione anche in termini di storicismo: il nostro tempo è il tempo della morte di Dio, questo è stato lo sbocco ultimo del pensiero occidentale, del processo di secolarizzazione che ha investito la religione, e che ha avuto come esito la sua scomparsa.

La globalizzazione mira ad una esportazione universale di questo modello ma in realtà la sua crisi è sempre più palese. L'affacciarsi alla storia dei paesi extraoccidentali e la chiara consapevolezza che il globo non sopporta quell'estensione del suo sfruttamento intenso che è avvenuto in Occidente e che si pensava troppo facilmente universalizzabile, la trasformazione del cittadino nel consumatore all'interno di una democrazia senza valori con la costrizione ai

consumi, mostrano i suoi limiti. Difficilmente la società tecnocratica è in grado di gestire gli aspetti minacciosi che in essa si sono generati: la catastrofe ambientali di cui si è già detto e i fantasmi della biotecnica, l'incubo dell'energia nucleare. L'affacciarsi alla storia dei paesi extraoccidentali e la ricomparsa della guerra anche in Occidente hanno sfatato un facile pacifismo che le nuove idee di progresso e tolleranza avrebbero prodotto. A questi motivi si aggiungano le ricorrenti crisi economiche. L'esigenza di un cambiamento radicale del paradigma mentale dominante è all'ordine del giorno, anche se non si sa la via che sarà presa e quali eventi il futuro ci riservi. Camus aveva visto bene: il nostro problema è quello di impedire che il nostro mondo vada in rovina: proprio così lasciare che la vita continui a germinare all'ombra del mistero.

Come il marxismo, la società tecnocratica non ha saputo mantenere le sue promesse. Anche l'idea di una scomparsa o privatizzazione della religione non ha trovato una conferma: i sociologi stessi sono costretti a riconoscere che Dio è tornato sulla *public square* e che le predizioni sulla secolarizzazione sono state più che altro profezie alla ricerca del proprio adempimento che non l'hanno trovato, frutti di certe opzioni di base e non esito di un processo irreversibile; le reazioni sul terreno filosofico e quelle stesse del senso comune con l'esigenza di una reintroduzione di una dimensione etico-religiosa, cominciano sia pure timidamente a farsi sentire. All'inizio del nuovo millennio l'uomo si trova quanto mai smarrito, consumatisi i miti del progresso e della rivoluzione, è portato nuovamente alla domanda circa il significato di sé e del suo destino nella sua radicalità estrema: chi non evada nel *divertissement* o non si lasci riassorbire nel processo in atto senza reagire potrebbe ritrovare oltre alla nietzschiana morte di Dio la scommessa pascaliana.

Ora proprio questa situazione di crisi estrema può essere quella che ci introduce a intendere il significato dell'etica nella sua connessione alla religione. L'unica alternativa coerente alla società tecnocratica sembra essere quella etico-religiosa. Ciò implica una nuova riflessione sulla modernità, se la modernità sia da intendersi unicamente come rottura con la tradizione o se ci sia una modernità che a questa rottura ha reagito con un affinamento e approfondimento della tradizione medesima. Ho parlato all'inizio di due visioni dell'uomo, quella che si costituisce in rottura con la tradizione e quella tradizionale. Ora la visione tradizionale non ha mai cessato di essere presente nel moderno, segnerei alcuni punti forti: l'umanesimo prerinascimentale, la filosofia del seicento e Vico, certi aspetti della cultura romantica e le filosofie nate dalla dissoluzione critica dell'hegelismo (Kierkegaard e l'ultimo Schelling), la filosofia del Risorgimento italiano (Rosmini), la filosofia russa prerivoluzionaria con Dostoevskij e l'esistenzialismo religioso del novecento, certi orientamenti della fenomenologia contemporanei. Il fallimento della prima linea di pensiero non significa ancora la verità della seconda, libera però lo sguardo di chi la prima ha seguito, e di cui deve constatare il fallimento, per la seconda, rivendica però una posizione culturale oppressa, richiama l'attenzione filosofico-culturale su un'alternativa che tendeva ad essere ignorata o marginalizzata. Tale alternativa deve essere presentata e approfondita solo in termini teoretici di verità. E non può non essere posta in tal modo perché essa si è sempre presentata in questi termini e perché in ultima analisi implica un ritorno (un ricorso vichiano?) al mito nel primo

senso che abbiamo recensito e al concetto di verità che convoglia. Un concetto di verità che è inseparabile da quello di libertà come quello di libertà è inseparabile da quello di verità. Come la libertà deve sempre essere affermata riferendosi alla verità, pena il suo risolversi nell'arbitrio, che non lascia che rapporti di forza, la verità deve sempre essere discussa in riferimento alla libertà, pena la perdita del suo significato riducendosi da luce che illumina a forza fra le forze, al suo essere inghiottita in un conflitto di forze tradendo il suo compito che è invece quello di lavorare al suo spegnimento. Evidenziare questo momento è certo essenziale a quella purificazione di cui dicevo.

Può darsi che lo scacco del pensiero ideologico riapra l'uomo alla possibilità della ripresa di quella che per il pensiero tradizionale è la sua vocazione più autentica: pensare in termini di verità e cercare l'unità di pensiero e prassi attingendola all'origine come testimonianza di un giudizio sul mondo che sottolinea il mistero e l'ambiguità della storia sino al suo possibile esito trascendente.

Quale il motivo del pensiero tradizionale che mi sembra d'attualità? Quello che definisce l'uomo come immagine di Dio. La forma che il recupero dell'etica oggi può prendere passa di qui e in questo senso la forma che oggi può assumere un recupero dei valori etico-religiosi non può che essere personalistica. Il contrario di un rapporto strumentale è un rapporto di rispetto, e il minimo che un'etica esige è il rispetto di sé e degli altri come fini in sé: due grandi etiche moderne, quella kantiana e quella rosminiana sono incentrate sull'idea di rispetto. Ma come è possibile l'affermare questa idea se non connettendola con quella che v'è nell'uomo qualche cosa di cui non si può disporre, una dimensione per cui è un riflesso del divino in lui e che perciò merita infinito rispetto? Questo è io credo il principio presente in ogni religione: presente nel cristianesimo certo come terreno su cui può fruttificare l'azione della grazia, ma presente in ogni religione, che segna il punto di incontro fra religioni diverse che proprio nella resistenza alla deriva tecnocratica potrebbero trovare la loro unità in vista di un nuovo ecumenismo, un ecumenismo che importerebbe certo una purificazione nelle religioni stesse da elementi a questo principio contrari là dove possono ancora incontrarsi.

Ovviamente in questa sede non si può andare oltre all'affermazione che ciò ci consente di intendere il significato dell'etica nella sua connessione con la religione, di escludere che si possa svolgere una critica alla società tecnocratica su un piano di immanenza. Si tratta, muovendo dal riconoscimento che essa e il nichilismo che la pervade rappresenta l'esito terminale di un processo insorpassabile all'interno dell'inglobante, del paradigma si direbbe oggi, che ne è alla base, di liberare come dicevo una possibilità culturale opprressa, liberazione che potrebbe anche portare alla considerazione della mai tramontata scommessa pascaliana come quella più atta ad esprimere la situazione in cui oggi l'uomo si trova. Ho fissato questa mia proposta nei termini di personalismo pensando a due autori, Kierkegaard e Dostoevskij. Kierkegaard: "il genere umano ha la proprietà, perché ogni singolo è fatto a somiglianza di Dio, che il singolo è più alto della specie". Dostoevskij: "senza Dio tutto è possibile": questa frase sempre si ripete senza comprendere il significato: quel che Dostoevskij voleva dire è che se Dio non c'è e non c'è quindi qualcosa di divino nell'uomo, non ci possono essere che rapporti strumentali.

Questa è la grandezza delle religioni: rompere la catena di strumentalità legati alla quale altrimenti saremo costretti a vivere (e a morire). Il personalismo che ho in mente è il personalismo ontologico, che vede nell'uomo un rimando essenziale alla trascendenza, che lo definisce come dicevo per il suo rapporto essenziale con l'essere e la verità, distinguendosi in ciò da certo personalismo diffusosi in Italia e in Francia nell'immediato dopoguerra che insisteva maggiormente sull'interiorità e socialità dell'uomo, cercando un equilibrio fra i due termini nella trascendenza, recuperata per via eclettica.<sup>5</sup> Si potrebbero contestare queste mie aggiunte allo schema del Noce. Una certa giustificazione posso trovarla in Del Noce stesso, nel suo richiamo al momento della storia della filosofia che si suole denominare dissoluzione della dialettica hegeliana (da Hegel a Nietzsche) e alla sua rilevanza per una comprensione della crisi della situazione attuale nei termini problematici in cui l'aveva fissata fin dall'inizio del suo filosofare, a proposito dell'interpretazione del quale dichiara l'accordo con Pareyson<sup>6</sup>. E anche posso richiamarmi all'ammirazione di entrambi per la filosofia russa prerivoluzionaria – sulla quale l'influenza di Schelling, specialmente dell'ultimo Schelling in polemica con Hegel, è ben nota, tanto da poter dirsi che questa polemica iniziatesi a Berlino continua in Russia<sup>7</sup>.

Non vorrei però che questo mio discorso fosse preso dogmaticamente: esso è certo una proposta di recupero dei valori religiosi, e personalmente certo vorrei volgerlo in questo senso, ma per quel che riguarda la fondazione filosofica tutto ciò che ho detto deve essere preso come una semplice introduzione intesa al recupero del significato di certi problemi, di una direzione problematica tutta da svolgere (che però non deve cominciare da zero ma trova un terreno già dissodato). Ancora non vorrei che mi si attribuisse un facile ottimismo. I problemi di fronte a cui ci troviamo sono immensi: per la prima volta l'uomo ha nelle sue mani i mezzi per mettere fine alla sua storia, ma anche forse per la prima volta ha contezza che la sopravvivenza fisica e morale dell'umanità dipende da una sua radicale trasformazione spirituale.

Quel che ho qui ipotizzato è con Del Noce che il mondo d'oggi possa essere salvato solo da un risveglio religioso, da una conversione vera e propria, e non da tecniche sociologiche ed economiche o da qualsiasi forma di pensiero che postuli un'autosufficienza umana. Si comincia ad insistere sulla necessità di un cambiamento radicale del modello antropologico, ma come si è visto questo cambiamento importa necessariamente un riferimento alla trascendenza. È evidente che un tale risveglio non può essere prodotto solo dall'uomo, che non è in nessun modo garantito né ovviamente può essere garantito da discorsi come questo. La filosofia poi può fare pochissimo, cercare di rimuovere sul piano intellettuale, che è

5 Per questo personalismo che ho qualificato, oltre che come ontologico, antinomico ed escatologico cf. Riconda 2001, 348-388. I suoi rappresentanti a noi vicini sono Marcel, Berdjaev, Pareyson, di cui deve essere sottolineata l'unità di ispirazione pur nell'ambito delle diverse tradizioni.

6 Cf. Del Noce 1964, 200.

7 Cf. Pareyson 1985, 260.

l'unico che le è proprio, le cause che questa conversione ostacolano, calandosi nella concretezza storica constatare, come ho già detto, che il fallimento del pensiero secolaristico cui assistiamo potrebbe essere l'occasione per volgere l'attenzione a quella tradizione con la negazione della quale esso si è costituito e agli acquisti speculativi che l'affermazione della tradizione ha avuto nella storia.

Tutto quel che si può dire è che senza questo risveglio il processo verso il dominio della forza non può non continuare e che la fine morale e fisica dell'uomo non è contraddittoria o impossibile.<sup>8</sup>

## Bibliografia

- Del Noce, Augusto. 2010. *Il problema dell'ateismo*. Bologna: il Mulino.  
— . 1992. *Il suicidio della rivoluzione*. Milano: Rusconi  
Ellul, Jacques. 1969. *Autopsie de la Révolution*. Parigi: Calman Levy.  
Pareyson, Luigi. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia  
— . 1995. *Ontologia della libertà*. Torino. Einaudi.  
Riconda, Giuseppe. 2001. *Tradizione e avventura* Torino: SEI.  
— . 2016. *Filosofia della tradizione*. Brescia: La Scuola.

<sup>8</sup> Per questo concetto di tradizione, oltre i testi di Del Noce e Pareyson citati, cf. Riconda 2016.