

*pagine di saggi*



***AUGUSTO DEL NOCE (1910-1989)***  
***Filosofia politica, crisi morale***  
***e storia contemporanea***

*a cura di Salvatore Azzaro e Rosalia Azzaro Pulvirenti*

PAGINE

3

© 2011 by Pagine s.r.l.  
Via Gualtiero Serafino, 8 – 00136 Roma – Italia  
Tel. 06/45468600 – Fax 06/39738771  
[info@pagine.net](mailto:info@pagine.net)    [www.pagine.net](http://www.pagine.net)

## Indice

<i>Introduzione,</i> di Salvatore Azzaro	7
---	---

### **Parte prima** ***Filosofia e politica***

<i>Cultura e politica nel pensiero di Augusto Del Noce,</i> di Rocco Buttiglione	29
<i>Il suicidio della Rivoluzione,</i> di Roberto de Mattei	47
<i>Augusto Del Noce e la storia dell'Italia contemporanea,</i> di Francesco Perfetti	57
<i>La religione civile in Augusto Del Noce,</i> di Marcello Veneziani	87

### **Parte seconda** ***Morale e religione***

<i>Gnosticismo, violenza e loro implicazioni nel pensiero di Del Noce,</i> di Enzo Randone	103
<i>Il concetto di "irreligione naturale" nella riflessione dell'ultimo Del Noce,</i> di Tito Perlini	119
<i>Ontologismo versus praxis: la posta in gioco,</i> di Lorenzo Ramella	137
<i>Essere e libertà. L'attualità dell'etica rosminiana nella lettura di Del Noce,</i> di Nicola Ricci	167
<i>Stimoli delnociiani alla dottrina sociale cattolica,</i> di Leonardo Santorsola	187
<i>Brevi note a margine di una interpretazione delnociiana della gnosi,</i> di Gian Franco Lami	215

**Parte terza**  
***Identità e storia***

<i>Da Marx a Rosmini. Principio di interiorità e critica della società in Del Noce,</i>	
di Giulio Nocerino	231
<i>Del Noce e la società tecnologica,</i>	
di Natascia Villani	259
<i>“Le nostre idee si incontrano”. Augusto Del Noce ed Ernst Nolte,</i>	
di Pietro Luca Azzar	271
<i>Augusto Del Noce e la crisi della “terza generazione”,</i>	
di Giovanni Tassani	297
<i>La fondazione dei valori nel pensiero Del Noce,</i>	
di Giovanni Turco	321
<i>Augusto Del Noce e la questione del razionalismo politico,</i>	
di Danilo Castellano	363
<b><i>Bibliografia delle fonti citate</i></b>	
di Rosalia Azzaro Pulvirenti	375

## *Introduzione*

di Salvatore Azzaro\*

Augusto Del Noce (1910-1989) – professore in varie università italiane, senatore della Repubblica, pubblicista e critico politico – fu maestro di studi filosofici, ma anche di vita.

Ad alcuni tra i suoi primi allievi i vent'anni dalla morte sono sembrati l'occasione propizia per riaccostarsi al suo ricordo e per dar conto di una significativa continuità di impegno intellettuale negli studi sul pensiero delnoceano.

All'opinione pubblica italiana, anche colta, Del Noce si presenta spesso come un autore un po' di nicchia, oggetto di riconoscimenti da parte di amici ed avversari, ma confinato in genere in una posizione di pura testimonianza. Gli studi qui presentati, viceversa – senza negare i dati ormai universalmente noti della sua personalità e della sua vicenda biografica, anzi fornendo a questo proposito nuovi elementi – dimostrano che il pensiero di Del Noce è ormai pronto ad uscire dagli archivi: non confinato nella semplice polemica, oltre le tracotanti distinzioni di maggioranza e minoranza e le suggestioni del successo contingente.

Gli studiosi a loro volta non possono confinarsi nella filologia, né soltanto procedere a ricostruzioni sistematiche, ma debbono anch'essi far coincidere a riguardo di Del Noce, vichianamente, filosofia e filologia.

La collaborazione tra Consiglio Nazionale delle Ricerche ed Università, rappresentate in particolare da quella di Cassino, nel Convegno di cui si presentano gli Atti, appare emblematica, come per altro verso quella tra storici e filosofi.

La Fondazione a Del Noce dedicata (inizialmente presieduta – dopo Guido Ramacciotti – da Francesco Mercadante, che qui si ringrazia, e sempre pronta a collaborare agli eventi di cultura delnoceana) ha avuto dal canto suo il merito di contribuire a tenere insieme le esigenze indicate, ponendo le premesse per i successivi sviluppi che adesso si auspicano.

Ricollegandosi, nella vocazione di una *sua* storia della filosofia che fosse anche una filosofia attraverso la storia, a Maritain e a Gilson, ma facendo stato anche della lezione crociana, Del Noce vede

---

\* Associato di Filosofia Politica, Università di Cassino.

come la critica necessaria dell'ateismo filosofico sia connessa con una posizione laica, cioè temporale, dei cattolici in Italia, critica insieme del modernismo e del clericalismo.

Che cosa ne è, però, del marxismo stesso di cui Del Noce prevede, come si sa, il suicidio?

Alla fine, secondo lui, lo sviluppo dell'ateismo coincide con la dichiarazione della sua generale "positività" o "assolutezza", nel senso che esso non può inglobare gli altri valori se non distruggendoli e manifestando così il suo carattere totalitario.

La Rivoluzione, come evento soprattutto morale è da riscontrare soprattutto nel mutamento, particolarmente italiano, dei costumi, cui corrisponde il "processo" teorico-pratico del marxismo.

In questo senso, la crisi definitiva del marxismo significa storicamente, in realtà, la verifica della filosofia di Augusto Del Noce e coincide con l'esigenza indifferibile del proseguimento del pensiero di colui che da alcuni è considerato il maggiore filosofo cattolico italiano della seconda metà del Novecento.

### *Un profilo dai Convegni*

I vari convegni a lui dedicati sembrano aver ripercorso una particolare geografia delnociana: da quelli di Udine<sup>1</sup>, Trieste<sup>2</sup> e Torino<sup>3</sup> a quelli di Napoli e di Roma<sup>4</sup>, fino al nostro nel ventennale della morte; un ultimo a Pistoia, ha inaugurato le celebrazioni per il centenario della nascita.

Qui nacque l'11 agosto 1910 Augusto Del Noce, che per i suoi interessi filologici è stato più volte detto «filosofo attraverso la storia» e per lo stile di insegnamento, da lui introdotto particolarmente nel periodo romano, «il più classico dei contemporanei ed il più contemporaneo tra i classici».

---

<sup>1</sup> Danilo Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

<sup>2</sup> Armando Savignano (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Giuffrè Editore, Milano 1994.

<sup>3</sup> AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995.

<sup>4</sup> Francesco Mercadante, V. Lattanzi (a cura di), *Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma-Savigliano 2000, voll. I e II; Gianfranco Lami (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009.



Divenuto ordinario di Storia della filosofia moderna nella Facoltà di Magistero dell'Università di Trieste, a seguito della pubblicazione nel 1964 de *Il problema dell'ateismo* (presentato originariamente con il sottotitolo "Studi e ricerche"), Augusto Del Noce fu titolare delle cattedre di Storia delle Dottrine Politiche e poi di Filosofia della Politica nella Facoltà di Scienze Politiche all'Università di Roma La Sapienza, dopo la pubblicazione per i tipi della milanese Giuffrè dei saggi raccolti ne *L'epoca della secolarizzazione* (1970) e di una ulteriore edizione de *Il problema dell'ateismo* (1971) sempre con Il Mulino di Bologna.

Del Noce concluse la sua carriera di docente presso l'Istituto universitario "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, ivi pubblicando per i tipi della "Guida" testi essenziali come *Secolarizzazione e crisi della modernità* (1989). Il postumo *Giovanni Gentile* (titolo redazionale, non avendo l'Autore presentato di quest'opera la titolazione e la conclusione) uscirà ancora per i tipi del Mulino, un anno dopo la sua morte, avvenuta a Roma nella notte tra il 29 e il 30 dicembre 1989.

La schiettezza della sua adesione alla *Veritas*, cui consacrò la sua vita di intellettuale, e la superiore serenità dello spirito che traspare anche attraverso le sue opere più polemiche, anche in relazione al legame strutturale con la politica, rendono il suo pensiero verificabile a partire da letture diverse e suscettibile di spunti anche opposti.

Di qui il progetto di questo convegno del 20 e 21 novembre 2009, curato da Consiglio Nazionale delle Ricerche ed Università di Cassino, insieme alla Fondazione Del Noce di Savigliano: che è stato benevolmente definito «grande evento di memoria, affezione e cultura»<sup>5</sup>.

L'intento delle sezioni del Convegno, tradotte nelle tre parti del volume, era di dar conto delle varie sfaccettature: filosofia e politica, morale e religione, identità e storia.

Questa commemorazione di Augusto Del Noce non vuole essere dunque soltanto un bilancio storico sulla sua personalità di pensatore e di promotore degli studi filosofici; oppure soltanto un ricordo di quanto si spese "per la Causa" senza aggettivazioni, secondo una sua espressione di stile francese. Il suo pensiero – di cui si coglie sempre più la natura sistematica – è messo a confronto con la dimensione storica che gli è essenziale, fino a toccare alcuni nodi per noi vitali, che

---

<sup>5</sup> Parole di un biglietto augurale di Mons. Luigi Negri, Vescovo della Diocesi di San Marino-Montefeltro, fatto pervenire alla Segreteria del Convegno in data 14 novembre 2009.

Del Noce riassumeva nella formula: «inadeguatezza culturale della politica e inadeguatezza politica della cultura»<sup>6</sup>.

Le opere di Del Noce sono state sempre un grande affresco continuamente ridipinto, un *work in progress* come si direbbe oggi, per cui è difficile esemplificare la sua attività culturale. Essa proveniva certo dal suo personale radicamento nella cultura torinese di formazione, ma rimane anche legata ad una serie di iniziative editoriali più o meno ufficiali. Lo mosse specialmente la sua passione per i giovani e la loro formazione, per cui si può dire che lasciò una piccola scuola in ogni angolo d'Italia. E tutto questo, nonostante il suo nobile costume di invincibile riservatezza, così compreso nell'impegno presente da archiviare in anticipo il futuro.

La collaborazione delnociana alle attività editoriali dei più vari imprenditori culturali, in veste di consulente e di mentore di giovani, meriterebbe certamente un posto a parte nella sua biografia, come Efesto non ufficiale nella rovente officina della cultura italiana.

Insieme ad E. Zolla per esempio, Del Noce fu curatore della collana «Documenti di cultura moderna» per l'editore Borla: di recente è stato ricordato<sup>7</sup> che il titolo per la traduzione italiana del libro di Marcel De Corte *L'homme contre lui-même* fu dettato da lui personalmente nel 1967 come: *Fenomenologia dell'autodistruttore*<sup>8</sup>. Per i tipi dell'editore milanese Edilio Rusconi, cui era legato per il tramite del direttore editoriale Alfredo Cattabiani, egli pubblica nel 1969 *Il vicolo cieco della sinistra*, che raccoglie la sua interlocuzione con altri studiosi cattolici: Jean-Marie Domenach e Thomas Molnar. Con Rusconi in seguito pubblicò *Il suicidio della rivoluzione* (1978) e *Il cattolico comunista* (1981); quest'ultimo, apparentemente prolisso, a ben guardare puntualmente traduce la “lunga discussione” con Franco Rodano,

---

<sup>6</sup> A. Del Noce, «L'incidenza della cultura sulla politica nella presente situazione italiana», in AA.VV., *Cultura e libertà*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1959, p. 173, citato da Lorenzo Ramella più avanti in questo volume.

<sup>7</sup> D. Castellano, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2010, p. 43 nota 7.

<sup>8</sup> Questa «fenomenologia dell'auto-distruttore» corrisponde sul piano pratico a quella «fenomenologia dell'ateismo», che Del Noce afferma di considerare «da un punto di vista puramente teoretico» nel suo libro del 1964 su *Il problema dell'ateismo*: cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè Milano 1970, p. 106. Il sottotitolo italiano all'opera di De Corte è: «Saggio sull'uomo occidentale contemporaneo».

preconizzata come necessaria da Del Noce già nella Conclusione del *Problema dell'ateismo*, proprio a proposito della necessità di ridiscutere le consolidate collocazioni politico-ideali. Il libro *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali* (1971) riferisce del suo dialogo con Ugo Spirito ma al contempo anche con alcuni suoi allievi, emblematicamente promossi a rappresentanti di una nuova generazione di studiosi, tra cui Mauro Ronco, Rocco Buttiglione e particolarmente Roberto de Mattei.

Nell'*Epoca della secolarizzazione*, all'interno del «Dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna» Del Noce parla del «carattere transpolitico della storia contemporanea»; e ricorda implicitamente anche la collaborazione sia pure informale alle Edizioni dell'Albero<sup>9</sup>, che gli diede il primo spunto della critica al “teillardismo”.

Una sistemazione ragionata meriterebbero anche, in un artigiano così fecondo, quei suoi contributi – spesso ricordati dai suoi interpreti in libri e convegni – ai quotidiani ed ai settimanali italiani, che alla fine della sua vita gli valsero un riconoscimento ufficiale, la “Penna d'oro del giornalismo cattolico”.

A vent'anni dalla morte, se molte Università italiane ed Enti pubblici di ricerca continuano a rivolgersi alla valorizzazione del contributo culturale e filosofico di Del Noce, con un senso sempre più vivo del peso della sua mancanza, è perché riconoscono in lui un pensatore originale, per l'ampiezza degli interessi e la ricchezza dei collegamenti filosofici, posti in luce dai suoi scritti.

#### ***Il problema dell'ateismo: una nuova lettura della “Città di Dio”***

Il tema del “vivere per la Causa” ci traduce in un linguaggio diretto quello che per Del Noce è il centrale problema filosofico dell'ateismo: l'obliterazione del Valore, che porta a considerare come scollegati tutti i valori e infine a distruggerli. I valori in quanto espressione di una gerarchia ontologica, a partire cioè dall'Essere, sono

---

<sup>9</sup> Un testo su Teilhard de Chardin delle Edizioni dell'Albero, fondate nel 1962 da Piero Femore e Vittorio Viarengo, è ricordato da Del Noce ne *L'epoca della secolarizzazione* cit. pp. 106-107.

permanenti e quindi da *tradere*, da consegnare: «è l'affermazione della loro realtà a fondare il concetto di tradizione»<sup>10</sup>.

Quindi è nell'ateismo totalitario – per usare anche qui un linguaggio comune – che trova il suo esito naturale quell'assolutizzazione delle idee e dei valori, che solo se si orientano a Dio acquistano una dimensione ordinata e possono supportarsi reciprocamente al servizio dell'uomo; che in caso contrario si rovesciano nel relativismo e si annullano nel nichilismo<sup>11</sup>.

Il necessario riferimento al totalitarismo ci mette però sulla via di un proseguimento politico del discorso religioso in Del Noce. C'è anzitutto la posizione “reazionaria”, secondo la quale, dopo la dissoluzione dell'umanesimo nel naturalismo rinascimentale, i termini (oggi consolidati) di Destra e Sinistra si affermano a seguito della Rivoluzione francese e trovano nello sviluppo del socialismo e delle teorie rivoluzionarie la loro esplicitazione finale. Il termine “ateismo” si afferma nel corso del Seicento, nel Settecento si ha in Rousseau il Teismo da una parte e l'idea rivoluzionaria dall'altra; dopo che la Sinistra si è definita istituzionalmente a conclusione del pensiero materialistico settecentesco, abbiamo in Marx il congiungersi finale dell'idea rivoluzionaria e del socialismo con l'ateismo materialistico.

Mentre la Destra fa riferimento ad una fedeltà incondizionata ad un indefinito passato, secondo la Sinistra al contrario il moderno ha carattere assiologico e le certezze tradizionali devono comunque essere messe in discussione come tali, senza nemmeno un riferimento preciso ai loro contenuti. «Essere di sinistra acquisisce poi oggi il senso, quali che siano le intenzioni di chi si professa tale – scrive Del Noce – di diventar difensore del disordine costitutivo del presente»<sup>12</sup>.

Il Centro è infine costretto, nella stessa assenza di contenuto, a far da mediatore impotente «tra due forme ugualmente irreligiose ed ugualmente illiberali»<sup>13</sup>.

Questa in brevi linee l'analisi di del Noce, che risale sempre al problema dell'ateismo collegandolo con il superamento del marxismo, tentato in Italia da Benedetto Croce.

---

<sup>10</sup> A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito – A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 184: ne parla Giovanni Turco in uno degli interventi che seguono.

<sup>11</sup> Lo ribadisce Natascia Villani nel suo contributo.

<sup>12</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990<sup>4</sup>, p. 568.

<sup>13</sup> Ivi.

In un articolo del 1986, nel centenario della conversione di S. Agostino<sup>14</sup>, Augusto Del Noce ricordava la ben nota diffidenza di Croce per le commemorazioni centenarie e affermava di non ricordare da parte sua alcun Convegno commemorativo che fosse stato l'occasione per l'effettiva riscoperta di un classico. Da parte nostra intanto speriamo di costituire un'eccezione a questa prognosi crocianamente infausta; il parallelo con l'epoca di s. Agostino può però fornirci una via d'accesso per un'analisi del significato del problema dell'ateismo in Del Noce.

Come la politica agostiniana fu una risposta schiettamente teologica ad un'epoca in crisi di valore, lo stesso potrebbe dirsi del carattere laico della ricerca delnoceiana *sul problema* dell'ateismo, più che sui vari problemi a cui l'ateismo stesso dà luogo nella società e nella storia.

La sfida dell'ateismo assoluto – paragonabile a quella che venne posta al pensiero agostiniano dalla caduta dell'invincibile città di Roma – va presa filosoficamente molto sul serio secondo Del Noce: anch'egli vede nella natura della Chiesa, come mistica “città di Dio”, la contropartita ideale alla presente crisi storica. Ridurre l'ateismo ad un problema pratico forse conseguenza delle incongruenze dei cristiani, ha significato non prenderlo sul serio: per cui poi, per esempio, è passato ad essere ateismo scienziato, che nella sua materializzazione finisce col riassorbire la prospettiva antropologica in quella cosmologica. Al contrario di quello che aveva operato all'inizio il Cristianesimo con la sua teologia: porre l'Uomo che è anche Dio, al centro del cosmo e della storia.

Nel portare a compimento la posizione rivoluzionaria, intesa in senso antropologico e non cosmologico, il comunismo è fallito come mistica; ma a questo avversario esterno della Chiesa se ne è aggiunto un altro interno, rappresentato non più da una religione secolare ma da una secolarizzazione del cattolicesimo.

Questo spiega Del Noce proprio a proposito dei due pericoli opposti – manicheismo gnostico e pelagianesimo – che si richiamano in S. Agostino; come anche si richiamano, nel suo Rosmini, gli opposti pericoli della morale, il conferire all'oggetto i caratteri relativi del soggetto o al

---

<sup>14</sup> A. Del Noce, *Sant'Agostino, una riscoperta fuori dai miti rivoluzionari*, in «Corriere della Sera», 28 agosto 1986, p.3.

soggetto quelli assoluti dell'oggetto, di essere cioè troppo assoluta o troppo relativa<sup>15</sup>.

Egli è convinto che questi pericoli – il dualismo radicale e la sufficienza della natura a se stessa – sono presenti nella loro forma moderna, per cui al peccato originale si sostituisce il peccato sociale e la grazia si aggiunge come “un di più”.

Senza il recupero delle idee di peccato e di grazia, secondo Del Noce, ancora oggi non si può capire la lotta tra il bene e il male, registrata da Agostino sia nell'individuo (le *Confessioni*) che nell'intera storia del mondo (*La città di Dio*). La stessa violenza rivoluzionaria, secondo Del Noce, nasce dalla pretesa di dare una soluzione immanentistica al problema del male<sup>16</sup>. Dell'atteggiamento di Del Noce riguardo a questo tema ci offre qui una preziosa lettura Enzo Randone.

Un effettivo oltrepasamento del marxismo ateo si effettua dunque soltanto in un pensiero, che pone in relazione prospettive filosofiche ed orientamenti politici.

«Il ventesimo anniversario della morte di Augusto Del Noce viene a coincidere con quello della caduta del Muro di Berlino. Questa coincidenza è quanto mai simbolica – sottolinea da storico Roberto de Mattei – perché forse nessuno, come Augusto Del Noce, conobbe profondamente il pensiero comunista, ne tracciò un'impetosa diagnosi, ne prevede la fine». Fin dall'inizio alla base degli interessi di Del Noce vi fu questo nesso tra filosofia, storia e politica, in particolare la «riduzione delle idee a strumento di produzione» ed il fatto che «il marxismo stabilisce il suo criterio ultimo di verità nel risultato storico dell'azione politica, cioè nella Rivoluzione intesa non come idea, ma come fatto reale».

Ma il comunismo c'è ancora come pericolo epocale, pur avendo cessato a livello mondiale di pretendere di essere il portatore della razionalità occidentale? O si è forse convertito nel nemico interno, nel barbaro invasore dell'Occidente, la «terra del tramonto» dei valori secondo l'etimologia di Heidegger?

«Secondo Del Noce – ci ricorda più avanti Marcello Veneziani – il comunismo si sarebbe suicidato nelle braccia del capitalismo, i comu-

---

<sup>15</sup> Vedi a questo proposito la relazione di Nicola Ricci.

<sup>16</sup> A. Del Noce, *Filo Rosso da Mosca a Berlino*, in «Il Sabato», X, n. 15, 11 aprile 1987, pp.21-22; ora in *Cristianità e Laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Giuffrè, Milano 1998, p.337, citato qui da Pietro Luca Azzaro.

nisti sarebbero diventati agenti della nuova borghesia cinica e permissiva, braccio secolare della nuova rivoluzione contro la tradizione, la Chiesa e la civiltà cristiana».

Il Novecento rappresenta dunque in qualche modo un ritorno circolare alle origini e una smentita degli argomenti scientifici, con i quali l'ateismo filosofico si accompagna. La ricerca di Del Noce non si esaurisce con lo svanire del fenomeno istituzionale dell'ateismo "invadente", anzi permane immutata nel suo valore – come la filosofia rosminiana sopravvive alla crisi del Risorgimento – in quanto ci riporta alle origini del pensiero ateo moderno.

Alcuni cattolici affermano oggi, motteggiando, che il problema è tutto dell'ateismo, ma con ciò non si risolvono tutti i problemi, rimane lo sforzo di ricostruzione: di un pensiero che ha al centro l'uomo che si relaziona a Dio, del rapporto tra fede e cultura, dell'impegno anche politico dei cattolici, oltre che delle relazioni tra Stato e Chiesa.

C'è da dire anche che la crisi dell'ateismo invadente ha portato con sé anche la crisi della politica, confinando su un piano puramente spirituale gli stessi cattolici. Noi crediamo che Del Noce, pur non avendo potuto offrire soluzioni teoretiche di uso immediato, ci indichi la via maestra: la convinzione che l'adesione alla verità è sempre ontologicamente precedente alla confutazione dell'errore. «È soltanto a partire dal primato di una *Veritas* informante le menti, che per Del Noce sulla scia di Rosmini assume significato la ripresa dei valori tradizionali»<sup>17</sup>.

Il vero liberalismo secondo Augusto Del Noce consiste in questo, nel rifiuto della falsa alternativa tra verità e libertà, tra pensiero religioso e pluralismo dei valori. Tale liberalismo secondo Del Noce rifiuta la *negazione* dei singoli valori, magari a beneficio di uno solo, cosa distinta dal loro *inglobamento* in un valore superiore.

Da ciò il nesso che si pone oggi tra la riaffermazione religiosa e la riaffermazione liberale.

«Cioè l'ateismo – scrive Del Noce – nel suo rifiuto di collegare i valori al Valore religioso, è portato coerentemente all'assolutizzazione di un determinato valore pensato come inglobante di altri ma in realtà questo inglobamento si manifesta come pura loro negazione»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Nota più avanti Nicola Ricci.

<sup>18</sup> Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990<sup>4</sup>, p. 565.

Allora la scienza diventa scientismo, l'arte estetismo, la politica totalitarismo.

Si pensi ad esempio alla religiosità idealistica della cultura italiana della prima metà del Novecento ed alla irreligiosità che le è immediatamente seguita come sua precisa contropartita: quando l'ateismo si colloca sul piano politico esplica in esso le sue potenzialità distruttive.

«Gentile – nota Rocco Buttiglione – separa nettamente *Marx* da *Engels* e purifica Marx da tutti gli aspetti naturalistici [...] Ciò che residua è una dialettica pura, scevra di qualunque tratto materialistico. Una simile dialettica è però necessariamente impolitica e lontana dalla pratica. Questa preliminare operazione di svuotamento [...] è preliminare alla individuazione di un nuovo e diverso soggetto del divenire storico. Questo soggetto è la nazione. L'idea di nazione Gentile la deriva dal risorgimentalismo italiano e, primariamente, da Gioberti e Rosmini». Continua Buttiglione: «Per potere assegnare alla nazione il ruolo che nella originaria dialettica marxista apparteneva alla classe sociale, è necessario ricondurre ad immanenza il concetto rosminiano. A questa riduzione, per la verità, Gioberti si presta assai meglio di Rosmini. Gentile riconoscerà dunque a Gioberti un primato su Rosmini e rileggerà il libro famoso di Gioberti sul *Primato morale e civile degli italiani* come se fosse piuttosto il *Primato politico e militare degli italiani*. La prova della verità delle idee, infatti, una volta abbandonato il concetto platonico di verità, è l'efficacia pratica, il successo nella storia».

Di fronte a questa deriva dell'umano nella tradizione italiana abbiamo voluto riportare l'attenzione sull'*homo sapiens*, a quel «platonismo dopo il Cristianesimo» che, come tutti sanno, secondo Del Noce parte da Cartesio come filone alternativo rispetto alla possibilità razionalistica<sup>19</sup>; e si concreta nelle filosofie rivissute poi da alcuni nostri contemporanei, tra cui lo stesso Del Noce o anche M.F. Sciacca, il quale affermava che Platone «è oggi il nemico perché è il filosofo del-

---

<sup>19</sup> «C'è pure nella tradizione, e si afferma dopo Pascal, da Malebranche sino a Rosmini, una corrente religiosa che procede da S. Agostino e che, con termine approssimativo, per gli equivoci che può generare, si suol chiamare ontologismo; essa insiste sul contatto immediato e vissuto dell'anima con Dio, esperienza diretta sullo sfondo della quale le prove di Dio prendono senso e valore» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 472).



la *divina vocazione* dell'uomo all'Essere, per cui l'uomo è uomo e non pietra e bestia»<sup>20</sup>.

Per Del Noce c'è una *storia morale* del nostro tempo – accanto a quella intellettuale, politica, religiosa, estetica – che come ogni storia è sempre un rapporto vivo tra passato e presente ma non può essere scissa dalla presenza costante dell'Eterno riflesso nell'uomo.

Le sue idee sul primato della «causalità ideale nella storia contemporanea» – affermata senza scindere i vari piani della storia, come nelle utopie di vario colore – portano Del Noce a definire la sua una *interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, come ha sottolineato, a conclusione del suo importante intervento, Francesco Peretti. Non è un caso che fu proprio Augusto Del Noce il primo in Italia ad accorgersi della «attualità» della «interpretazione transpolitica» di Nolte: «Storia delle idee e storia dei fatti corrono per ambedue gli studiosi sullo stesso binario»<sup>21</sup>.

### ***L'inizio di un nuovo ciclo***

L'esaurirsi delle linee più accreditate del pensiero moderno esige quindi, secondo Del Noce, il superamento dell'ateismo. Solo così può realizzarsi il potenziale più autentico di un rinnovamento culturale, che è richiesto dalle attuali condizioni del nostro tipo di società, in cui la «irreligione naturale» trova modo di imporsi e che non è più a rigore una società, ma una non-società. Come ha messo in evidenza ancora Tito Perlini essa di per sé è senza senso e senza valore, perché la molteplicità non è unificata: anche se agli occhi del filosofo politico questa crisi delle identità nella società corrisponde all'affermarsi di una identità unica e “nuova”, quella della potenza tecnologica, della società dominata dallo “spirito tecnico”.

Del Noce può essere forse visto non come portatore di una soluzione monolitica, ma come il nuovo inizio di un “ciclo” di pensiero cristiano: circolo virtuoso per lui, non vizioso. Quali le caratteristiche strutturali? Una sua categoria ermeneutica può essere considerato l'ontologismo<sup>22</sup> che è «nient'altro che la filosofia intesa a definire la

---

<sup>20</sup> Citato da Enrico Berti, *Il Platone di Sciacca*, in Pier Paolo Ottonello (a cura di), *Sciacca: la filosofia dell'integralità*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2010, vol. II, p. 626.

<sup>21</sup> Riassume così Pietro Luca Azzaro, allievo di ambedue.

<sup>22</sup> È la tesi sostenuta più avanti da Lorenzo Ramella.

forma della presenza della verità trascendente alla nostra mente»<sup>23</sup>. Così scriveva Del Noce già nel 1967, commentando una edizione della *Teosofia* di Rosmini.

C'è da chiedersi tuttavia se il ritorno ontologista di Del Noce, attraverso Rosmini e dopo Gentile e la ripresa del dibattito francese sulla "filosofia cristiana", non implichi per auto-adempimento una sorta di ritorno a San Tommaso: che rappresenta l'unica grande filosofia non proseguita in epoca moderna.

In una pagina significativa de *Il problema dell'ateismo* compare tra l'altro la domanda, poi non svolta, sui rapporti che l'essenza dell'ontologismo ha, «nonché con la tradizione agostiniana, con il tomismo nella sua interpretazione più seria». Con riferimento specifico all'ontologismo Del Noce fa cenno, in nota, alla sua tesi introduttiva sulla «inscindibilità oggi del discorso filosofico dal discorso politico»<sup>24</sup>.

Di fronte alle provocazioni dell'epoca contemporanea – assimilabili in qualche modo a quelle cui si trovarono di fronte Agostino, Tommaso e Rosmini ai loro tempi – Del Noce ci aiuta a situarci nel sentiero della tradizione, sulla comune scia di un Platone post-cristiano, che è proprio quello criticato da Marx nelle tesi su Feuerbach<sup>25</sup>.

Il realismo classico secondo Del Noce, non è che «riportare la conoscenza all'uomo come al solo soggetto conoscente concretamente esistente»<sup>26</sup>.

È significativo il fatto che, attraverso il tema delle idee divine, avvenga nello stesso Tommaso quello che con Del Noce si potrebbe chiamare un "incontro" con Platone: l'unità tomista di filosofia e teologia si documenta ancora una volta, ma con riferimento al linguaggio platonico piuttosto che aristotelico. Il tomismo rientrerebbe in tal modo, obiettivamente, tra le maggiori espressioni del pensiero tradizionale.

---

<sup>23</sup> A. Del Noce, *A proposito di una nuova edizione della "Teosofia" del Rosmini* (1967), in A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, p. 541.

<sup>24</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, ed. cit., p. 510, nota 135.

<sup>25</sup> Lo sottolinea il contributo di Giulio Nocerino.

<sup>26</sup> Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1990, p.104. Ce lo ricorda Danilo Castellano (op.cit. p. 24) il quale pur non avendo potuto intervenire al Convegno, ha voluto contribuire con alcuni cenni sull'argomento prefissato.

Mentre Platone non precisava il ruolo attivo delle idee nella partecipazione, Plotino le dota di un'energia per cui esse possono essere sia oggetto di contemplazione che causa esemplare. Una volta trasferite in Dio, con Proclo, esse possono svolgere più facilmente questa duplice funzione, incontrandosi con la tradizione giudeo-cristiana da una parte e certe scuole filosofiche ellenistiche dall'altra. Questo contesto è stato studiato tra gli altri da Leone Šestov<sup>27</sup> – che è stato uno degli ispiratori di Del Noce, come ha ricordato Giuseppe Riconda – e di recente da Sergej Averintsev<sup>28</sup>.

Conformemente al costume intellettuale del Medioevo, S. Tommaso usa con una certa disinvoltura il termine *idea*, in questo caso, le ragioni eterne dell'intelligenza divina.

Questo uso "improprio" secondo alcuni avrebbe una causa culturale, oltre che psicologico-ambientale, dovuta al linguaggio platonico diffuso al suo tempo o all'autorità di S. Agostino. La posizione personale di S. Tommaso, sarebbe al contrario esente da ogni dottrina delle "idee", comunque la si voglia intendere: ne sono convinti per esempio Sertillanges e Gilson.

Secondo Geiger occorre però cogliere, prima di fare la tara del linguaggio, il senso originalmente tomistico del termine "idea" come produzione di un modello da parte del conoscente, termine della sua conoscenza. Occorre cominciare dal problema, il quale, secondo la *Summa Theologiae* (I, q. 14, Prologo), concerne, nel caso delle idee, «le ragioni delle cose» in quanto sono in Dio come conoscente.

Il tema delle idee divine non comporta solo un pensare, ma si traduce contemporaneamente in un agire, mentre l'intelletto divino, nella sua unità, ospita una pluralità di forme esemplari: il Dio cristiano liberamente «crea l'universo secondo un disegno della sua intelligenza e lo governa con la sua provvidenza, che si occupa non soltanto degli uomini, ma anche degli uccelli del cielo e dei gigli dei campi»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Lev Šestov, *Atene e Gerusalemme: saggio di filosofia religiosa*, introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandro Paris; revisione del testo russo di Pavel Maximov, Bompiani, Milano 2005. Del Noce parla diffusamente di lui ne *Il problema dell'ateismo*, ed. cit., pp. 183-197.

<sup>28</sup> Sergej Sergeevic Averintsev, *Atene e Gerusalemme: contrapposizione e incontro di due principi creativi*, traduzione di Raffaella Belletti, Donzelli, Roma 2001.

<sup>29</sup> L.B. Geiger O.P., «Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas», in AA.VV., *St. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies*. Fore-

L'idea non è il retaggio inconscio della filosofia di Platone o della teologia di S. Agostino, che S. Tommaso avrebbe traghettato nel pensiero cristiano medievale. Si può dire invece che «è tutto il problema dei rapporti tra la sapienza greca e il sapere speculativo da una parte, e la rivelazione di una creazione libera dall'altra, che qui si potrebbe evocare: diffidenza rispetto ad Aristotele, finché almeno il suo pensiero si presenti senza i mutamenti e i complementi, estranei al suo contenuto originario; attrazione al contrario esercitata dalle diverse filosofie d'ispirazione neo-platonica»<sup>30</sup>.

C'è da dire che Platone, che è colui che ha parlato di più delle idee, è quello che meno ha pregiato l'attività produttiva come tale, nel confronto con quella conoscitiva, sola considerata come genuinamente umana; il Dio di Aristotele traduce in maniera eminente questa necessità razionale, chiuso com'è nella sua autosufficienza.

Si sa in quale considerazione i filosofi greci, in generale e come tali, hanno tenuto il lavoro: la libertà che esso, sia pure imperfettamente esprime, non traduce alcuna necessità razionale.

---

word by Etienne Gilson, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1974, 2 voll., vol I, pp. 175-209, p. 183.

Come ho ricordato nel corso del Convegno, questo testo mi fu segnalato espressamente da Augusto Del Noce, come significativo per la presenza di un momento platonico nel pensiero di S. Tommaso. Mi piace ricordare, in questa occasione commemorativa della sua scomparsa, quanto Geiger afferma nell'epilogo: storicamente è presente nella tradizione di pensiero cristiana sulla conoscenza divina anche il pensiero contrario, cioè il problema della visione dell'essenza divina da parte degli spiriti creati: Cristo in quanto uomo, gli Angeli, i Beati stessi, per certi aspetti i profeti.

S. Tommaso nel *De veritate* (*De Ver.* q. 3, a. 1, ob. 8.) afferma: «Il Verbo in creato in effetti è uno specchio che fa conoscere tutte le creature, perché, attraverso di lui, il Padre dice se stesso e tutte le cose. In Lui dunque si trovano le similitudini di tutte le cose». E cosa sono queste similitudini se non le idee divine? (cfr. *ivi*, p. 209).

La storia di questo problema – conclude Geiger – vedrà S. Tommaso abbandonare la distinzione tra idee divine precise e confuse, intesa a salvaguardare la specificità della conoscenza divina, insieme alla metafora dello specchio, per evidenziare che le idee non sono nell'intelletto come cose o immagini che chiunque può andare a vedere: essa è comunque altrettanto interessante di quella su accennata del concetto di creazione e di provvidenza.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 184-185. Questo è il brano da me citato al Convegno, per mostrare il contesto storico del richiamo del pensiero cristiano al neo-platonismo, qui ricordato da Gian Franco Lami.

Trasportare le idee in Dio serve a risolvere i due problemi che a questo punto si pongono.

Come esprimere il mistero della creazione e della provvidenza con l'ausilio dei concetti filosofici greci? E come salvare per altro verso "dalla" libertà del Dio cristiano – *sit venia verbis*, ma a ben vedere si può intendere qui semplicemente il Dio cartesiano – la «necessità di tutto l'edificio del sapere relativo all'essenza degli esseri»<sup>31</sup>?

Ultima difficoltà: non si potrebbe con ciò attribuire all'azione di Dio stesso una forma di necessità, con il pericolo di cedere a forme di emanatismo e panteismo?

È in questo contesto che si colloca la trattazione tomistica delle "idee divine", che coinvolge di diritto anche i tentativi ulteriori, di Cartesio per esempio, di «costruire l'universo reale a partire da alcuni dati semplici»<sup>32</sup>, ma che viene qui dal Geiger considerata sulla scia delle opere principali di S. Tommaso.

Ora, il tema fondamentale del rapporto culturale tra pensiero cristiano e retaggio ellenico – con i problemi relativi al tema di unità e pluralità, libertà e necessità – ci riporta anche alla trattazione delno-ciana del progressismo, in particolare cattolico.

Seguendo il ragionamento di Del Noce ne *L'epoca della secolarizzazione*, tale progressismo si ripresenta sotto la forma del «teilhardiano estremista e intransigente», là dove Del Noce distingue Teilhard dai suoi improvvidi discepoli<sup>33</sup>.

Questi teilhardiani, come anche alcuni seguaci di Maritain e Mounier, che in fondo – afferma Del Noce – ne tradiscono la sostanza più profonda, asseriscono che la Controriforma ha ignorato la crescita moderna e mantenuto il mondo in minorità. Per questo motivo secondo loro il nesso tra il cristianesimo e una sua incarnazione storica, si fermò solo al «mondo cattolico», «latino» o «europeo», vincolato ad una posizione di retroguardia. La teologia cui ha dato luogo, «un Dio latino» sorto «nel clima dell'Italia pagana», è stata trascinata nella crisi delle monarchie assolute prima e della borghesia poi.

---

<sup>31</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>32</sup> Ivi, p. 185, nota 22.

<sup>33</sup> F.A. Viallet, *Le dépassement*, Fischbascher, Paris 1961, citato in. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè 1970, pp. 105-106. Si tratta ancora del cap. V, «Il dialogo tra la chiesa e la cultura moderna», originariamente apparso in «Studi Cattolici», 1964, n. 45.

Prima, sottolinea acutamente Del Noce, il pensiero tradizionale aveva sempre cercato di far convergere «il Dio della teologia “catafatica”, che applicava a Dio le categorie razionali elaborate per rapporto degli oggetti, con il Dio della teologia “apofatica”, di Plotino piuttosto che di Aristotele»<sup>34</sup>.

Oggi invece, secondo quei cattolici progressisti, «il Cristianesimo deve riconoscere che, trascendente a tutte le culture, può tutte adattarle a sé. Ciò che a suo tempo fu fatto per l'aristotelismo, si deve farlo oggi per evoluzionismo e marxismo»<sup>35</sup>, cioè per l'ateismo odierno.

Ecco come il discorso teologico della trascendenza delle idee divine va ad intersecarsi con il discorso di filosofia politica sull'affermarsi dell'ateismo sul piano storico delle idee.

Ingenuità, si dirà, particolarmente dopo le precisazioni del Magistero della Chiesa, collegare la teologia con la storia. Ma la problematica non è esaurita.

Possiamo qui vedere una ritraduzione utopica, ottimistica nel senso moderno, consonante con il materialismo, dell'incarnazione della cultura cristiana nella società, distinta dall'utopia platonica, un modello ideale “pessimistico” cioè cosciente di essere tale.

«Il fondo del pensiero di Teilhard – afferma il suo commentatore – è un Dio immanente, che nella creazione, come lo pensava Spinoza, andava *fino ai limiti del suo potere*. “Dio non può creare che organicamente dice ancora Teilhard. Questa visione si raddoppia però per lui con un'altra, che sarebbe quella della trascendenza divina, ma tra le due visioni egli non ci dà una connessione logica»<sup>36</sup>.

Il recupero del tema platonico-tomista delle idee sembra quindi collocarsi in funzione tutelare, di contro a chi vede nella «cancellazione di questa idea di Dio» l'opera preziosa del pensiero moderno; rispetto a chi considera un ateismo sì, ma purificatore, quello che «prima, – sottolinea Del Noce – ha distrutto le prove classiche della sua esistenza, e poi, attraverso l'evoluzionismo, i miti del Genesi e del peccato originale, e la stessa idea di Redenzione come atto espiatorio giuridico»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *L'epoca della secolarizzazione* cit. pp. 102-103.

<sup>35</sup> *Ivi*.

<sup>36</sup> *Le dépassement*, cit. p. 195.

<sup>37</sup> *L'epoca della secolarizzazione* cit. p. 103.

In questo modo è ratificata la frattura con il pensiero tradizionale cristiano<sup>38</sup>.

Da questa «trascendenza immanente» infatti, restano escluse proprio quelle “idee divine” che con il loro retaggio ellenistico, giudaico e patristico, rappresentano l’autentica Trascendenza cui l’uomo può effettivamente partecipare: e questo sia nel campo della filosofia occidentale, con Rosmini e i suoi epigoni<sup>39</sup>, che orientale, a partire dall’idea di “Sofia – sapienza divina” riscoperta dai filosofi russi<sup>40</sup>.

Conclude da parte sua Del Noce: «E per vedere lo sviluppo e la pericolosità delle posizioni ultime del pensiero cattolico di sinistra, cominciamo a osservare come l’argomento essenziale del Maritain contro l’ateismo contemporaneo si trovi annullato nel teilhardismo. Perché per Maritain a tale ateismo è immanente una contraddizione: sorto come rivolta morale contro un Dio filosofico, chiamato a giustificare i mali del mondo, ha finito con l’assoggettarsi al peggiore dei falsi dei, la storia, e al suo immanente progresso, che ha il diritto di tutto travolgere»<sup>41</sup>.

Dal piano del materialismo storico, questo travolgente progresso viene quindi trasposto sul piano del materialismo biologico. Il quale, nell’utopia scienziata della società tecnocratica, assorbe in sé ogni istanza di felicità futura per l’uomo, con la riduzione della persona non più alla sua funzione storica, ma a quella vitalistica. L’immolazione anche giuridica dell’individuo non avviene più ad opera dello stato totalitario, ma delle forze evolutive assolutizzate.

---

<sup>38</sup> Sul tema del rapporto di Del Noce con la teologia cattolica, si veda il saggio di Leonardo Santorsola.

<sup>39</sup> «Trattando dell’esemplare del mondo, presente nell’Intelligenza divina, che riceve liberamente dall’Essere creante l’essere, cioè l’esistenza, unendola all’essenza, Sciacca si appoggia al discorso rosminiano. L’Esemplare altro non è che «l’Idea dell’universo ordinato nella mente divina» (...) non è il Verbo divino (...) ma il complesso delle essenze quale sta presente alla divina mente». Così afferma Rosmini nella sua *Teosofia* (nn. 458-468) qui nella citazione di Samuele F. Tadini, *Le fonti della “Teosofia” rosminiana*, in Pier Paolo Ottonello (a cura di), *Sciacca: la filosofia dell’integralità*, Leo S. Olshki Editore, Firenze 2010, vol. II, p. 778.

<sup>40</sup> Per il confronto con la filosofia russa vedi: Vladimir F. Ern, *Rosmini e la sua teoria della conoscenza*, a cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti, Edizioni San Paolo, Milano 2010, nella cui *Introduzione* si trova citato anche Del Noce.

<sup>41</sup> *L’epoca della secolarizzazione* cit. p. 105.

### *Conclusioni e ringraziamenti*

«È lecito rievocare, in un mondo completamente mutato, conversazioni di mezzo secolo fa, come se fossero di ieri?» si chiedeva Del Noce nel ricordare un amico; e aggiungeva: «La completa mutazione del mondo non trasforma il fatto di quella lontana amicizia nel ricordo di un episodio non continuato, e ormai definitivamente sepolto nel tempo? Ebbene, no»<sup>42</sup>.

Anche noi vediamo il pensiero di Augusto Del Noce come *continuabile* oggi nel senso da lui indicato: di un pensiero che non si limita a registrare i fatti, né soggiace in linea di principio ad un loro completo, paventato o auspicato, mutarsi, perché sfugge alla logica del risultato. Il tempo trascorso costituisce tuttavia la “verifica sperimentale” di una sua logica più profonda, tuttora all’opera.

«Amicizia, dunque, politico-religiosa – ricorda Del Noce – ma in cui la religione era diversa e la politica non poteva sperare di raggiungere successo; una strana politica da cui era assente la ricerca del risultato»<sup>43</sup>.

Il costume dell’operosità intellettuale di Augusto Del Noce lo spinse a collocarsi idealmente in un contesto assai vasto di relazioni con la filosofia politica del Novecento, al riparo della ribadita appartenenza cattolica<sup>44</sup>. Questo contesto – spesso sorprendente sia per la libertà della sua adesione personale, che per la lucidità del taglio delle

---

<sup>42</sup> Augusto Del Noce, *Ricordo di Alberto Apponi* (1985) in AA.VV., *Alberto Apponi, il politico, il magistrato*, a cura di R. Rossi e M. Volpi, ISUC Editoriale Umbra, Foligno 1999, p.310.

<sup>43</sup> Del Noce, *Ricordo di Alberto Apponi*, ivi. «Quel che ci univa» aggiunge Del Noce per “spiegare” questa sua esperienza di amicizia «era una reazione fondamentalmente identica al mondo di allora, anche se interpretata secondo concezioni diverse del mondo. Sapevamo che davanti allo stesso fatto avremmo provato le identiche emozioni; ma non è questo il segreto delle più profonde amicizie, al di là delle idee?».

<sup>44</sup> «La fede non era da lui difesa a priori come una casa con il chiavistello. Rischiava ogni giorno. Lui che aveva della Chiesa una concezione di corpo unito, era nello stesso tempo ogni momento solo dinanzi alla storia, ai problemi, agli altri. Avvertivo allora un’intensità dell’essere cattolico straordinaria, singolare». Testimonianza resa da Vittorio Strada, studioso che pure «non aderisce a quel suo essere cattolico», a Renato Farina per «Il Sabato», 20 gennaio 1990, p.60.



analisi e la coerenza degli approfondimenti – è simile a quello delle sue amicizie.

Nel grande saggio dedicato a Pascal ne *Il problema dell'ateismo*<sup>45</sup> Del Noce afferma che “psicologia” e “formazione” come caratteri distintivi di pensatori per altro verso omogenei, sono da ricondurre ad un problema religioso, che è presente a suo modo in ogni pensatore, o anzi in ogni uomo. La continuità sta in questo, che di fronte allo stesso fatto, allo stesso problema, si reagisce allo stesso modo. Ora, la “ricerca autentica” in cui bisogna far consistere il filo unitario di collegamento tra i pensatori, coincide qui con la considerazione filosofica dell'ateismo, al di là di immanentismo e di laicismo.

Questa “ricerca autentica”, che è il segreto della comunanza intellettuale, “fa catena” perché coincide con il sostegno all'idea di Teodicea, nel senso comune di “giustificazione di Dio” di fronte al problema del male, fisico o morale. In fondo secondo Del Noce questo hanno in comune pensatori tanto diversi tra loro come Cartesio, Malebranche, Vico e Pascal, cui si potrebbe aggiungere alla fine anche Rosmini. Viceversa «il processo di laicizzazione innegabile nella filosofia tedesca, da Leibniz a Marx» è appunto «segnato dall'abbandono progressivo dell'idea di teodicea»<sup>46</sup>. In questo senso bisogna leggere le due «linee essenziali e irreducibili di sviluppo» individuate da *Il problema dell'ateismo*.

L'unità di filosofia e teologia, non sempre realizzata dai pensatori cattolici della Controriforma, si trasforma in Augusto Del Noce nell'unità di un'esperienza culturale-filosofica che trova un suo prolungamento possibile anche sul piano del diritto e della sua gestione (esemplificato dal suo amico Alberto Apponi).

Ulteriori elementi a questo proposito vengono offerti da Giovanni Tassani nel suo saggio sui rapporti di amicizia intellettuale tra la “terza generazione” democristiana e Del Noce; a queste circostanze si riferisce l'esplicita affermazione di quest'ultimo che «il marxismo può essere fatto oggetto seriamente di studio soltanto da un istituto o da una équipe; che in Italia non si costituì allora né in tempo successivo – e se ne vedono le conseguenze»<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> *Il problema dell'ateismo* cit., pp. 508-511.

<sup>46</sup> *Il problema dell'ateismo* cit., p. 508.

<sup>47</sup> Tale istituto secondo Del Noce non si realizzò «per l'idea che tutta la scienza dell'avversario del comunismo si risolvesse nello slogan, in realtà affatto privo di senso, della “democrazia contro il totalitarismo”; e per l'altra,

«Del Noce è stato per la mia formazione intellettuale un grande evento, che mi riempie ancora oggi di gratitudine»: penso che molti di noi possano riconoscersi in queste parole conclusive del messaggio di Mons. Negri ai convegnisti.

Prima di chiudere desidero dedicare i miei più vivi ringraziamenti a tutti i nostri illustri ed appassionati relatori ed a Fabrizio Del Noce per il suo cordiale intervento al Convegno.

In particolare ringrazio il Vice Presidente del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roberto de Mattei, che ha reso possibile questo evento sin dall'inizio con il contributo delle sue idee, fino alla pubblicazione degli Atti; per cui si è prodigata Manuela Faella, responsabile Pubblicazioni e Informazioni Scientifiche dell'Ufficio Promozione e Sviluppo Collaborazioni del Cnr.

Ringrazio anche la Fondazione Del Noce per la qualificata partecipazione.

Sono grato infine a mia sorella Rosalia Azzaro Pulvirenti, ricercatrice del Cnr presso il Ceris, per il determinante contributo scientifico dato sia all'organizzazione del Convegno che alla cura del volume, compreso il supporto alla stesura dei testi introduttivi: la comune collaborazione ha rinverdito quella stima sempre viva per Augusto Del Noce, che ci accompagna sin dagli anni della nostra formazione.

---

che in ragione della già svolta e definita per sempre critica del marxismo teorico (!) la questione dell'arresto del comunismo fosse soltanto pratica, quanto a dire risolvibile in termini alimentari»: *Il problema dell'ateismo*, pp. 207-208.

**Parte prima**  
*Filosofia e politica*



## Cultura e politica nel pensiero di Augusto Del Noce

di Rocco Buttiglione\*

Si cercherebbe invano nel pensiero di Augusto Del Noce una teoria generale della politica. La politica di cui Del Noce si occupa è la politica del Novecento, o, più in generale, la politica successiva al 1789 in quanto in essa vengono maturando le premesse ed i principi della politica del Novecento.

Potremmo iniziare la spiegazione dal punto di vista delnociano con la Rivoluzione Francese e con l'analisi che ce ne ha lasciato il suo critico più acuto, il *De Maistre*.

Per *De Maistre* la rivoluzione francese si differenzia da tutte le altre che la hanno preceduta. Molte volte nella storia un popolo si è ribellato ad una ingiusta oppressione ed un regime tirannico è stato sostituito da un altro più amato dal popolo e più attento a rispettare i diritti e promuovere la libertà del popolo. L'ultima rivoluzione in questo senso tradizionale è quella americana (simile, peraltro, alla precedente rivoluzione inglese).

Il Popolo americano rivendica i diritti che ha goduto fin dal principio della propria storia e che adesso il governo inglese intende restringere e abolire. Si potrebbe dire che la rivoluzione americana sia una «rivoluzione conservatrice» contro un governo tirannico che vuole cambiare le tradizioni ed i consumi del popolo insieme con i diritti in essi sanciti.

Completamente diversa è la struttura della rivoluzione francese. In essa (o almeno nella sua ala estrema giacobina) ciò che viene rigettato è l'intera tradizione precedente. La rivoluzione assume il significato di un radicale cambiamento della stessa natura umana. La rivoluzione genera un uomo nuovo che non dipende né da una natura né da una storia che lo precede. L'uomo nuovo, a sua volta, genera un mondo nuovo. È *Rousseau*, nel capitolo sul legislatore del *Contratto Sociale*, ad enunciare questo programma. I giacobini tenteranno di realizzarlo. Questo programma rivoluzionario implica una opposizione radicale al cristianesimo. Non solo il cristianesimo comunque appartiene al passato che deve essere distrutto per permettere l'emergenza del mondo nuovo, ma è per di più essenziale nel cristianesimo l'idea di un Dio che crea l'uomo e creandolo lo inserisce in un ordine naturale, che

---

\* Vice Presidente della Camera dei Deputati, Roma

l'uomo ha l'obbligo di rispettare. L'uomo, in questa prospettiva, governa il mondo all'interno dell'ordine creato da Dio e applicando la legge naturale che Dio ha formulato e gli ha affidato.

Qui invece, al contrario, è l'uomo il creatore dell'ordine e del mondo. La natura e la storia precedenti sono il male che deve essere annullato.

La Rivoluzione acquisisce dunque un significato ed un valore filosofico. La politica rivoluzionaria diventa il banco di prova di una posizione filosofica.

Nel *Problema dell'ateismo* Del Noce illustra questa posizione nella forma matura che essa assume in *Karl Marx* (la precedente forma rousseauiana fu oggetto di un corso universitario che, benché rielaborato, non giunse mai a pubblicazione).

Del Noce si sofferma soprattutto sulla sesta tesi di *Marx* su *Feuerbach* e su di un passo dei *Manoscritti economico/filosofici* di Parigi in cui *Marx* spiega la ragione del proprio ateismo. *Marx*, che di filosofia certo ne capiva più che non alcuni odierni apologeti di un evoluzionismo ingenuo, spiega che l'uomo naturalmente si pone una domanda sull'origine: da dove vengo io? Certo non basta rimandare al proprio padre ed alla propria madre, né agli antenati (e nemmeno alla scimmia originaria da cui sarebbe derivato tutto il genere umano). Tutti questi sono solo inizi relativi, nessuno di essi costituisce un inizio assoluto. Così naturalmente si impone all'intelletto umano l'idea di Dio come inizio assoluto.

Dobbiamo dunque rassegnarci a restare dentro quello che *Derrida* chiamerebbe l'orizzonte onto/teologico? No, dice il giovane *Marx*. Semplicemente la prova della non esistenza di Dio deve essere una prova storica, pratica e politica.

La prova della verità dell'ateismo è la costruzione di un mondo nuovo che sia totalmente e integralmente fatto dall'uomo e nel quale la originaria creazione divina sia totalmente obliterata. Questa prova pratica dell'ateismo, a rigore, non dimostra che Dio non c'è. Dimostra però che non ne abbiamo bisogno.

Dio se c'è non c'entra e la domanda intorno a Dio perde di interesse e non ha più neppure bisogno di una risposta. L'uomo vecchio è *naturalmente religioso*; l'uomo nuovo comunista è invece *naturalmente irreligioso*.

La politica del secolo XX, che si muove comunque intorno al problema del comunismo, è allora politica filosofica. Solo la prassi può fornire la prova della verità della teoria. Da Platone in poi la filosofia

ha pensato che la verità fosse prova di se stessa. Platone pensava che l'uomo fosse dotato di una capacità di visione essenziale, che riconosce e contempla ciò che è vero. La verità di Socrate non si impone attraverso la prassi. Permane anche se i potenti, coloro che dominano la prassi, la reprimono e la mettono a morte.

Per *Marx*, invece, eliminata la visione interiore, la verità coincide con il potere. L'uomo è interamente riassorbito nel divenire della storia, non la trascende. Una conseguenza di questo approccio è la fine dei diritti naturali dell'uomo. L'uomo, anzi, propriamente, non esiste più. Nella visione platonica (e anche, pur se con alcune diversità, in quella cristiana) l'uomo sta in una relazione diretta con la verità divina. Il senso e il valore della vita dell'individuo non dipende dal suo successo mondano ma dal suo rapporto con la verità. Nella prospettiva marxiana, invece, «l'uomo non è altro che un insieme di relazioni sociali», è cioè interamente assorbito nella società e nella storia.

L'ingresso del marxismo nella storia del mondo impone un ripensamento anche a tutte le altre forze spirituali presenti nella storia europea. L'avversario primo del marxismo è il nazionalismo che emerge dalla Rivoluzione francese. Il nazionalismo non è infatti semplicemente l'amore naturale per la propria patria. Il nazionalismo post-Rivoluzione francese non fa della nazione un valore certo alto, ma non ultimo. La nazione prende il posto di Dio e sostituisce la Chiesa o, meglio, la Chiesa viene riassorbita nella nazione. L'interesse nazionale diventa criterio ultimo di verità. Il liberalismo, almeno nella sua forma continentale, si allea al nazionalismo o, piuttosto, cede al nazionalismo pensando in tal modo di opporsi meglio alla espansione del marxismo. La Prima Guerra mondiale sarà la guerra dei nazionalismi, qualitativamente diversa da tutte le guerre precedenti. Sarà la Prima Guerra mondiale che mobilerà tutte le energie delle nazioni, che non riconoscerà alcun sentimento di umanità capace di limitare il dispiegarsi senza limiti della volontà di potenza degli stati. Milioni di uomini furono gettati nelle trincee per uccidere e per morire. Non solo gli antichi eserciti di mestiere ma l'intera popolazione maschile delle nazioni. Solo la voce di Benedetto XV si levò per condannare l'inutile strage. *Lenin*, al contrario, spiega agli operai e ai contadini russi che, una volta rotto il tabù contro il versamento del sangue, tanto valeva fare la guerra civile contro i propri capitalisti piuttosto che la guerra internazionale contro gli operai ed i contadini degli altri paesi. La grande guerra europea inizia come guerra dei nazionalisti ma continuerà poi, nella sua seconda fase del '39-'45, come guerra delle ideo-

logie. È in conseguenza della grande de-sacralizzazione della vita umana del 1914-1918 che si spiega il trionfo dei totalitarismi fra le due guerre. È a causa della guerra che il leninismo si impone in Russia e costituisce l'Unione Sovietica. È a causa della guerra e come reazione al comunismo che insorgono il fascismo in Italia ed il nazismo in Germania.

Nel campo della interpretazione del marxismo Del Noce è stato protagonista in Italia di una vera e propria rivoluzione. La cultura italiana tendeva a vedere il comunismo come una rivendicazione di giustizia sociale ed a partire da questo si teorizzava l'incontro fra cristiani e marxisti sul terreno della difesa dei diritti del povero. Si vedeva inoltre il marxismo come una forma di storicismo, prossima al pensiero di Croce, soprattutto nella versione italiano/gramsciana.

Nel suo libro *Il problema dell'ateismo* Del Noce dimostrò la centralità dell'ateismo nella metodologia e nella dialettica marxista, ancor più nel suo ulteriore sviluppo leninista. Mostrò anche, insieme con Galvano della Volpe e prima di *Althusser*, il lato non umanista o anti-umanista del marxismo.

Ateismo, anti-umanismo e totalitarismo sono elementi intrinseci al marxismo. Negli anni '60, '70 e '80 la costruzione teoretica di Del Noce diventava automaticamente, senza nulla cedere del proprio rigore e anzi proprio a causa di esso, un intervento politico di prima linea. Esso ostacolò e contribuì ad impedire la alleanza di cattolici e comunisti in Italia ed anche in altri paesi europei e latino-americani. Nel dibattito su questi temi interno alla Chiesa Cattolica il libro di Del Noce sul problema dell'ateismo fu un essenziale testo di riferimento.

Eguale importante fu l'apporto di Del Noce agli studi sul fascismo. Negli anni '60 e '70 dominava in Italia una visione del fascismo come fenomeno reazionario. Il fascismo sarebbe stato, secondo quella prospettiva, l'ultima reazione delle potenze del passato contro il mondo nuovo, in cui l'uomo riprende in mano il proprio destino. L'opposizione al fascismo avrebbe dunque unificato tutte le forze positive e progressive della storia europea: i liberali, i cattolici ed i comunisti. Non solo essi avevano dovuto allearsi contro il fascismo, ma quella alleanza avrebbe dovuto provocare una reciproca compenetrazione, dare vita ad una sintesi nuova. Ognuno di essi avrebbe dovuto abbandonare il proprio integralismo e quindi gli elementi che potevano averlo portato a cedere al fascismo ed a resistere all'alleanza con i comunisti. Convenivano in questa prospettiva gli azionisti, i dossettiani ed i comunisti gramsciani alla ricerca di una nuova ricetta per la ri-



voluzione in Occidente, in paesi di radicata cultura democratica e pertanto diversi dalla Russia.

Il concetto di fascismo veniva trasposto dall'ambito storico-politico a quello metafisico. Il fascismo era il male assoluto. Di conseguenza tutte le forze contrarie al fascismo dovevano essere buone e l'unità antifascista da fenomeno storico causato dalla opposizione ad un comune nemico diventava anch'essa un concetto metafisico. In questo processo, evidentemente, anche il comunismo doveva essere buono. Se aveva commesso degli eccessi essi erano derivati dalla necessità di opporsi con metodi inumani al fenomeno inumano del fascismo e, certo, da quegli aspetti il comunismo doveva essere depurato per potere vincere la rivoluzione in Occidente. Anche il cattolicesimo avrebbe dovuto subire un'altra e più radicale purificazione per potere inserirsi nella modernità. Il cattolicesimo avrebbe dovuto separarsi dall'integralismo, dalla resistenza alla modernità che lo aveva portato ad opporsi al comunismo ed a cedere al fascismo. Negli anni '60 il Concilio fu visto da molti esattamente come l'inizio di quella purificazione che avrebbe dovuto preludere all'incontro fra cattolici e comunisti in nome della unità antifascista.

In quel contesto gli studi di Del Noce sul fascismo dovevano necessariamente apparire come eretici e furono infatti ragione primaria dell'isolamento intellettuale a cui per molti anni il nostro autore fu condannato. Del Noce era stato antifascista negli anni del fascismo per ragioni soprattutto morali, cioè per il rifiuto del primato della forza. Su questo punto si può riavvicinare la sua posizione a quella di Capiolini. Subito dopo la Liberazione, però, Del Noce spiega la necessità di un riallineamento dei fronti della lotta ideale e politica. Il nuovo nemico della libertà è il comunismo e la alleanza conclusa contro il fascismo si esaurisce una volta raggiunto il suo scopo. In questo Del Noce anticipa e prepara la svolta degasperiana che si realizza con la esclusione dei comunisti dal governo. Quando poi si occuperà direttamente del fascismo il nostro autore partirà, in un certo senso, da una riflessione di Croce. Diceva don Benedetto che non avrebbe mai scritto una storia del fascismo, perché ancora troppo calde erano le passioni e lui personalmente troppo coinvolto negli eventi di quegli anni. Se però mai lo avesse fatto non avrebbe dipinto un quadro solo a tinte scure. Non avrebbe cioè trattato il fascismo come un male metafisico ma come un male storico, ed ogni male storico è pur variegato di un qualche bene. La prima cosa che Del Noce mette in chiaro nella considerazione storica del fascismo è che il fascismo non è un fenomeno politi-

co reazionario. Basta uno sguardo superficiale alla biografia politica di Mussolini ed alla concezione che il partito fascista aveva di se stesso per vedere che il fascismo appartiene alla storia del fenomeno rivoluzionario. Il fascismo vuole rompere con la totalità della storia precedente e vuole creare un uomo nuovo e, in particolare, un nuovo italiano. Il fascismo si differenzia dal comunismo perché ritiene di offrire una forma rivoluzionaria superiore a quella comunista e più adatta ad una nazione di elevata civiltà come l'Italia. In questo senso le ambizioni del fascismo hanno una forte somiglianza con quelle dell'eurocomunismo. La rivoluzione italiana non può ripetere quella russa ma deve essere ulteriore a quella russa. Certo, nell'eurocomunismo o nel comunismo italiano questa ulteriorità sarà declinata come ulteriorità rispetto alla rivoluzione russa, nel caso del fascismo essa sarà più radicalmente ulteriorità rispetto alla rivoluzione comunista in quanto tale. Per comprendere adeguatamente la natura di questa ulteriorità bisogna rifarsi a Giovanni Gentile, il filosofo che ha effettivamente pensato il fascismo. Il pensiero di *Marx* presenta due lati. Per un verso esso è una riforma da sinistra della dialettica hegeliana. La storia è vista come continuo movimento e trasformazione in cui tutto ciò che è finito merita di morire. In particolare l'individuo deve essere riassorbito all'interno della umanità attraverso le mediazioni successive dello stato e della storia universale. Abolita la trascendenza del Dio cristiano la storia stessa è il luogo della manifestazione immanente del divino. È, questo, esattamente il pensiero contenuto nelle famose Tesi su *Feuerbach* che stanno al centro della interpretazione gentiliana di *Marx*.

L'altro lato del marxismo è invece il materialismo e l'interpretazione economicista della storia. Il soggetto portatore della dialettica storica è, per *Marx*, la classe sociale che emerge dalle nude necessità materiali della lotta per l'esistenza. *Engels* andrà ancora oltre e cercherà di derivare la dialettica da una improbabile metafisica naturalistica. Gentile separa nettamente *Marx* da *Engels* e purifica *Marx* da tutti gli aspetti naturalistici che spiegano e giustificano la sua connessione con *Engels*. Ciò che residua è una dialettica pura, scevra di qualunque tratto materialistico. Una simile dialettica è però necessariamente impolitica e lontana dalla pratica. Questa preliminare operazione di svuotamento della dialettica del suo contenuto materialistico è preliminare alla individuazione di un nuovo e diverso soggetto del divenire storico. Questo soggetto è la nazione. L'idea di nazione Gentile la deriva dal risorgimentalismo italiano e, primariamente, da Gioberti e Rosmini. Per Rosmini ( come prima per Vico e poi per il Concilio Ecumenico Vaticano II) l'uomo è un

essere che realizza compiutamente se stesso attraverso un libero dono di sé. In altre parole l'uomo è un essere strutturalmente comunitario. La prima comunità che emerge da questa logica del dono è la famiglia. La seconda è la nazione. In Rosmini, però, come in S. Tommaso, l'uomo non appartiene alla comunità politica *secundum se totum* (con tutto se stesso). La persona, che è il diritto sussistente, ha un rapporto diretto con Dio per mezzo della coscienza. Per potere assegnare alla nazione il ruolo che nella originaria dialettica marxista apparteneva alla classe sociale è necessario ricondurre ad immanenza il concetto rosminiano. A questa riduzione, per la verità, Gioberti si presta assai meglio di Rosmini. Gentile riconoscerà dunque a Gioberti un primato su Rosmini e rileggerà il libro famoso di Gioberti sul Primato morale e civile degli italiani come se fosse piuttosto il Primato politico e militare degli italiani. La prova della verità delle idee, infatti, una volta abbandonato il concetto platonico di verità, è l'efficacia pratica, il successo nella storia. Questa lettura del pensiero di Gentile spiega anche il rapporto del fascismo con la religione cattolica. In quanto elemento costitutivo della tradizione nazionale italiana il cattolicesimo deve essere rispettato ma deve essere anche integrato e superato all'interno del fascismo stesso. Il fascismo (e più in generale la teoria dello stato moderno) viene visto da Gentile come la secolarizzazione del cristianesimo. Il cristianesimo nella sua forma cattolica deve essere preservato come prima forma in cui le masse vengono educate al trascendimento dell'egoismo individuale, ma deve poi cedere, quanto meno nella educazione delle *élites*, al fascismo come lettura immanente, filosofica e non religiosa, del divenire della storia. Per questo Gentile non poteva tollerare, nel Concordato, l'estensione dell'insegnamento della religione dalla scuola elementare al liceo, vedendo in esso (non a torto) un ostacolo forse insuperabile alla piena fascistizzazione delle giovani generazioni. Se il fascismo non riesce a diventare (a differenza del nazismo e del comunismo) un totalitarismo perfetto la ragione sta in gran parte proprio nel Concordato che impedisce il pieno riassorbimento del risorgimentalismo cattolico nella nuova dialettica totalitaria derivata da *Marx*.

Se adesso gettiamo uno sguardo sulla storia del marxismo occidentale ed in particolare sulla filosofia di Gramsci, i parallelismi sono anche troppo evidenti: separazione di dialettica da materialismo, rivalutazione del ruolo della cultura e quindi del momento nazionale, costruzione di una strategia per la presa del potere a partire dalla conquista della egemonia culturale. I due libri di Del Noce su Gentile e su

Gramsci corrono su binari strettamente paralleli ed il comunismo all'italiana sarà, nel dopoguerra, il vero erede del pensiero di Gentile. Questo spiega anche le ragioni del passaggio in blocco, nel dopoguerra, di tanta parte degli intellettuali fascisti (specialmente quelli di sinistra) nel partito comunista. Anche la mano tesa ai cattolici, che caratterizza la politica comunista in Italia, è l'equivalente del tentativo gentiliano di incorporazione/superamento del cattolicesimo nel fascismo.

Un altro elemento saliente della lettura del nocciolo del fascismo è la chiara distinzione fra fascismo e nazismo. L'*humus* culturale all'interno del quale sorge il fascismo è quello della reazione idealistica contro il positivismo. Al contrario in Germania il nazismo sorge sulla base di una visione positivistico-darwiniana della dottrina della razza. Esso non vuole una rivoluzione ulteriore alla marx-leninista ma piuttosto una rivoluzione preventiva anti-marxista/leninista. Da un lato il nazismo si alimenta al mito della sconfitta nella Prima Guerra mondiale come effetto del tradimento dei socialisti, dall'altro trae forza dalla paura che lo spettacolo orribile della rivoluzione bolscevica genera in Germania. Se si guarda alla formazione delle strutture repressive del nazismo e del comunismo si vede facilmente che quelle comuniste sono temporalmente antecedenti e quelle naziste vengono dopo e cercano di imitare l'esempio russo.

Alla domanda sulla ragione della sconfitta dell'esercito tedesco nella Prima Guerra mondiale come anche delle armate bianche nella guerra civile russa la risposta è sempre che si sono lasciate trattenere da un eccesso di scrupoli umanitari, che non sono state a sufficienza determinate, crudeli e senza scrupoli. Il comunismo soprattutto deve essere battuto sul terreno del sacrificio incondizionato di tutti i valori della tradizione umanistica e cristiana sull'altare del successo ad ogni costo. Molti anni prima *Bruno Bauer* (un hegeliano di sinistra amico prima di *Marx* e poi di *Nietzsche* che gode di un modesto *revival* negli anni del nazismo) aveva scritto un libro su *Russland und das Germanenthum* in cui spiegava che il futuro dell'Europa sarebbe appartenuto alla Russia, a meno che la Germania non avesse trovato in sé l'energia per affrontarla, sradicando dal proprio seno in via preliminare ogni resto di cristianesimo. In un certo senso questo è esattamente ciò che è accaduto. In quanto religione laica che riassume il divino nell'umano, il trascendente nell'immanente e la Chiesa nello Stato il nazismo ha bisogno anche esso di un mito di fondazione scienziata. La scienza a cui il marxismo si rivolge per questa funzione è la economia politica. Quella scelta dal nazismo è la biologia nella forma di una valorizza-

zione del darwinismo. La razza assumerà pertanto la posizione sistematica che nella struttura concettuale del comunismo è propria della classe sociale ed in quella del fascismo appartiene alla nazione.

Questa analisi di Del Noce fu poi ripresa e trasformata in concreta ipotesi storiografica da Renzo De Felice, che fu l'autore del primo studio veramente scientifico sul fascismo, la monumentale biografia di Mussolini. De Felice, peraltro, non negò mai il suo debito intellettuale verso Del Noce, anzi lo riconobbe onestamente ed ampiamente nel suo libro sulle *Interpretazioni del fascismo*.

Quella di Del Noce fu definita da lui stesso come una interpretazione transpolitica della storia contemporanea. Ciò che caratterizza la interpretazione transpolitica è il ruolo che essa attribuisce alla causalità ideale nella storia. Il metodo marxista riteneva che la chiave per la comprensione della storia andasse cercata nello sviluppo delle forze economiche. Del Noce pensa invece che primaria sia l'autocoscienza, la comprensione che l'uomo realizza di se stesso attraverso la cultura. Il modo in cui le risorse economiche vengono impiegate e la energia che si è capaci di impegnare nel lavoro dipendono dalla cultura dell'uomo. È per questa ragione che a situazioni analoghe culture diverse possono dare risposte politiche anche radicalmente diverse. Si pensi per esempio al modo in cui reagiscono davanti alla crisi del '29 la Germania, gli Stati Uniti e la Francia. La causalità ideale è lo snodo concettuale che mostra in che modo concretamente la storia del '900 sia storia filosofica.

Il fascismo è stato sconfitto dalla storia. Ha scelto come misura e banco di prova della propria verità il successo della violenza e della forza e sul terreno della violenza e della forza è stato sconfitto. Come si articola l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea *dopo la sconfitta del fascismo*? La visione dominante nella cultura italiana è stata, lo abbiamo detto, quella azionista. Essa ha tentato di rendere permanente l'unità antifascista metafisicizzandola. Per quella visione, evidentemente, non è possibile essere al tempo stesso antifascisti ed anticomunisti.

Diversa naturalmente è la concezione degasperiana che ha vinto politicamente ma è rimasta minoritaria negli ambienti intellettuali. De Gasperi pensava che le diverse componenti che entrano a comporre la coalizione antifascista non si mescolano affatto fra loro e mantengono invece ciascuna la propria autonoma identità. Questo permette di distinguere fra loro un antifascismo democratico da un antifascismo comunista, diversi e perfino nemici per essenza, ma alleati per far

fronte al pericolo fascista e destinati a separarsi nuovamente all'esaurirsi di questo pericolo. L'antifascismo democratico è contemporaneamente per le stesse ragioni anticomunista. L'antifascismo comunista cerca invece di sostituire una forma di totalitarismo con un'altra, quella fascista con quella comunista. L'antifascismo democratico è insomma contemporaneamente anticomunismo, la stessa cosa non può dirsi invece dell'antifascismo comunista.

La scelta dell'una o dell'altra prospettiva culturale di fronte al comunismo determinano anche la scelta dell'una o dell'altra strategia politica: da un lato la ricerca di una sintesi superiore ed ulteriore rispetto al comunismo, dall'altro l'atteggiamento della *risposta alla sfida del comunismo*.

Negli anni '60 e '70 prevale l'atteggiamento della ricerca di una sintesi superiore ed ulteriore. Ad esso corrispondono sia la politica della coesistenza pacifica sia la cosiddetta *Ostpolitik*. Questa prospettiva costituisce anche l'inglobante all'interno del quale si costituisce la lettura progressista del Concilio ecumenico Vaticano II. È questa anche l'atmosfera spirituale che favorisce la crescita delle politiche di compromesso storico in Italia ed è un tentativo più comprensivo di neutralizzare l'Europa ponendola a margine dello scontro tra Stati Uniti e Unione Sovietica. Tutto questo cambia radicalmente con il Pontificato di Giovanni Paolo II, con il suo primo viaggio in Polonia e con la nascita di *Solidarność*. L'altro fattore di questo cambiamento è sicuramente la presidenza Reagan negli Stati Uniti. Nonostante l'inevitabile parallelismo che sussiste tra questi due fenomeni non bisogna dimenticare che le differenze sono assai più grandi delle somiglianze. La "risposta a sfida" formulata da *Ronald Reagan* si pone sul terreno della forza politica e militare. È difficile immaginare che su quel terreno una simile politica potesse avere successo senza trascinare il mondo in un suicidio nucleare. La "risposta a sfida" di Giovanni Paolo II ha invece un carattere intellettuale e morale, rifiuta di fare ricorso alla violenza, fa appello alla coscienza dell'avversario e il suo perno è la lealtà verso la verità. Una volta Del Noce ha distinto un antifascismo politico da un antifascismo etico. La stessa distinzione va probabilmente applicata all'anticomunismo di *Reagan* e a quello di Giovanni Paolo II. Nel caso dei due antifascismi quello politico trionfò su quello etico, qualificandolo come lontano dalla realtà e incapace di ottenere effetti pratici. In questo caso invece è innegabile che la guida complessiva del processo appartiene all'anticomunismo etico. Senza di esso non si sarebbe giunti al crollo dei regimi comunisti e

anche nel caso in cui ciò fosse accaduto certo sarebbe stato pagato un prezzo altissimo in cambio. In Giovanni Paolo II Del Noce ritrova qualcosa del suo originario antifascismo morale, quello che, come ricordavamo, lo avvicina a Capitini.

Si può dire che con il crollo di fascismo e comunismo si sia conclusa la stagione dei totalitarismi? Del Noce non sarebbe d'accordo. Già nel *Problema dell'ateismo* egli enuclea un terzo tipo di totalitarismo che chiama «irreligione occidentale». Su questo concetto Del Noce tornerà a riflettere fin alla fine della vita. Che cosa è l'irreligione occidentale? L'irreligione occidentale nasce all'interno della risposta al marxismo e si propone di superarlo in una sintesi nuova e più elevata. Essa trattiene del marxismo l'elemento materialistico, rinuncia invece all'elemento dialettico. *Marx* era convinto che la forma ideologica corrispondente al capitalismo fosse il materialismo volgare. Non esiste nessuna verità dell'uomo che trascenda la produzione ed il consumo di beni materiali. Il marxismo pensava se stesso come materialismo sì, ma storico e dialettico. Il capitalismo abbatte tutti i valori della precedente tradizione culturale e conduce l'uomo in uno stato di barbarie spirituale e di miseria materiale. Per reagire a questa situazione il proletariato è costretto a fare la rivoluzione. Dalla rivoluzione nasce una nuova società umana che, in un certo senso, restaura gli antichi valori della cultura su di una base non più trascendente ma immanente. Nell'azione pratica del lavoro comunista gli uomini si scoprono membra gli uni degli altri proprio come nella Chiesa la partecipazione al sacrificio di Cristo li rende fratelli.

L'irreligione occidentale, al contrario, coincide con la società dei consumi. Si tratta di un capitalismo in cui l'uomo è imbarbarito ma non affamato; vive anzi in una sovrabbondanza di beni mai prima conosciuta nella storia. Viene dunque a mancare insieme con la povertà anche lo stimolo rivoluzionario e l'uomo rimane isolato ed alienato anche se non più affamato ed impoverito. Il materialismo cessa dunque di essere dialettico e storico e la conclusione della storia è semplicemente il materialismo volgare. Il divertimento concentra su di sé l'attenzione dell'uomo di questa nuova fase storica e lo distoglie dalla ricerca della verità. L'irreligione occidentale batte il marxismo sul suo stesso terreno, il terreno del materialismo. Lo abbatte, eppure contemporaneamente lo conserva in sé. È questo, del resto, il significato dell'espressione hegeliana "superamento".

L'irreligione occidentale si estende a tutti i paesi capitalisti avanzati. Il luogo però in cui essa viene realizzata nel modo più compiuto è l'Italia. Azionismo e dossettismo avevano pensato ad una sintesi di grandi valori liberali, comunisti e cristiani. La sintesi era resa possibile dalla rinuncia ai rispettivi integrismi.

Quello che avviene in realtà è un trionfo della mediazione politica. I valori infatti diventano infinitamente trattabili; l'unico assoluto che rimane è il potere che per conservare se stesso deve giungere a compromessi su tutti i valori trasformandoli quindi in strumenti per il proprio consolidamento. E non era proprio la morte dei valori e la rinuncia all'idea di verità, prima ancora che la violenza, l'elemento caratteristico del totalitarismo? Nella fase dell'irreligione occidentale la concentrazione sul consumo e sull'utile immediato oltre che la generalizzazione del divertimento come stile di vita conducono ad un nuovo totalitarismo in cui il controllo dei mezzi comunicativi di massa sostituisce i carri armati come sostegno primo del potere. Ognuno è libero di pensare come crede a condizione che tratti la propria fede come una opinione che ha l'obbligo pratico di coincidere con le direttive del potere.

A ben vedere, si tratta di un atteggiamento spirituale assai simile a quello proprio del fascismo. Per il fascismo non era importante essere credenti oppure atei, repubblicani oppure monarchici, liberali oppure socialisti. L'unica cosa importante era iscrivere la propria posizione personale all'interno del fascismo e della sua volontà di potenza, cioè il rendere i propri valori personali strumenti per l'affermazione di tale volontà di potenza. Il valore però è ciò che vale per se stesso e non può essere ridotto ad essere semplicemente strumento di altro. La strumentalizzazione di tutti i valori è anche la morte di tutti i valori. Vengono qui in mente le pagine di *Max Scheler* sulla "Svalutazione dei valori". *Scheler* è autore su cui Del Noce ha scritto pochissimo, ma che conosceva assai bene. Una società di individui isolati, incapaci di stabilire tra loro un nesso comunicativo perché privi della idea di un dialogo nella verità, è facilmente manipolabile dal potere sociale che non ha bisogno in alcun modo di legittimarsi: la forza, cioè la pura fatticità del possesso del potere, è legittimazione sufficiente.

Come si vede, la riflessione filosofica di Del Noce corre parallela allo svolgimento della storia reale. Se fossimo marxisti diremmo che è una filosofia strettamente legata alla prassi, che aiuta a leggere la prassi stessa. Quella unità di teoria e prassi che si è rotta nel pensiero marxista la ritroviamo qui ricostituita nel pensiero di un filosofo cattolico. Se proviamo a interrogare con il criterio della unità di teoria e prassi,



cioè con il criterio della capacità di spiegare la storia, le altre filosofie italiane del secolo XX vediamo come esse risultino tutte carenti. È ovvio che il marxismo non può più valere come canone interpretativo della storia contemporanea dopo la caduta del comunismo. Il marxismo non ha mai preteso di offrire una giusta teoria, cioè una visione della vita. Esso ha ritenuto piuttosto di essere la coscienza di un movimento in atto che cambia la storia. Finito il movimento, è finita anche la cultura che gli corrisponde. Non a caso, nessuno ha tentato una lettura marxista della storia mondiale o anche solo di quella italiana.

La posizione azionista, sia nella versione laica che in quella dossettiano-cattolica, è divenuta ugualmente inutile per capire la storia che si svolge sotto i nostri occhi. Perché si possa fare una sintesi di comunismo e qualcos'altro, sia esso il liberalismo o anche il cattolicesimo, è necessario che il comunismo sussista. Quando esso si decompone nessuna sintesi è più possibile, né si può più leggere la storia come movimento verso tale impossibile sintesi. Non dirò che la cultura azionista sia scomparsa, essa persiste negli schemi mentali di una generazione che secondo quella cultura è stata educata. Pur prevalendo ancora nei grandi giornali, tali schemi sono però sempre più lontani dalla realtà.

La filosofia delnoceiana invece continua a offrire il quadro ermeneutico che permette la comprensione del presente.

Proviamo adesso a leggere con categorie delnoceiane alcuni fenomeni della società contemporanea.

### **Alleanza Nazionale.**

Cosa avrebbe detto Del Noce del processo politico che porta prima alla costituzione di An e poi al suo assorbimento all'interno di Forza Italia? Naturalmente noi non sappiamo cosa Del Noce avrebbe detto, possiamo solo immaginarlo. Possiamo però tentare di far funzionare l'apparato categoriale che egli ci ha tramandato. Come vedremo, il funzionamento di tale apparato è lungi dal dare risultati univoci.

Alleanza Nazionale è certo legata al tema della interpretazione del fascismo. Il fascismo non è un fenomeno unitario ma, appunto, un fascio, un insieme di cose diverse tenute assieme da quella dialettica della volontà di potenza che Gentile deriva dalla sua rilettura di *Marx*. È facile dire che una nuova destra democratica può nascere solo dallo sciogliere i fasci, dallo espungere interamente l'elemento totalitario

legato a quella dialettica e dal recuperare invece quel risorgimentalismo cattolico di Rosmini e Gioberti che Gentile aveva invece incorporato nella sua filosofia. Si tratta di ripetere a rovescio tutte le operazioni concettuali compiute da Gentile: abbandonare l'idea di una sintesi tra marxismo e risorgimentalismo; riconoscere la superiorità di Rosmini su Gioberti, cioè del risorgimentalismo che preserva il carattere trascendente della persona umana e ne rifiuta il riassorbimento in un soggetto collettivo quale che esso sia. Si tratta, insomma, di recuperare quella triade Dio, patria e famiglia che nel fascismo era stata subordinata alla volontà di potenza della nazione e che nel dopoguerra era stata epurata come se fosse essa stessa l'essenza del fascismo. È riuscita tale operazione? Forse no, forse è mancata un'adeguata consapevolezza della cultura nazionale e dello spessore culturale che quella operazione politica richiedeva. Si è avuta quasi la sensazione che, una volta scoperto di non essere più fascisti, le donne e gli uomini di Alleanza Nazionale non sapessero più quale fosse la loro identità e questa debolezza culturale spiega infine anche in qualche modo la resa politica e la confluenza nel Popolo della Libertà.

### **Forza Italia.**

Forza Italia può essere vista come la prima forza politica post-filosofica che affiora nella storia nazionale. Mentre la politica del Novecento è tutta politica filosofica, al suo primo apparire Forza Italia poteva sembrar la nascita o la rinascita di un altro tipo di politica. Si tratta di una politica non ideologica e non pedagogica. Una politica che non pretende di conoscere il senso della storia e di guidare quindi la società in tale direzione, ma che si limita a cercare il bene comune del popolo senza la pretesa di indottrinarlo e di guidarne l'evoluzione culturale. È, in questo senso, una politica separata dalla cultura e quindi post-novecentesca. Mentre le altre forze politiche si definiscono sulla base della eternizzazione dei conflitti politici del passato (per esempio fascismo e antifascismo) Forza Italia si definisce sulla base di prese di posizione sulle questioni politiche del presente e sul terreno della pura politica vuol mettere assieme persone che hanno visioni del passato e filosofie anche molto diverse.

Accanto a questa visione positiva di Forza Italia, è però possibile svilupparne una radicalmente negativa. Forza Italia può essere vista anche come la politica della irreligione occidentale la quale assume senza tentare di contrastarla la alienazione presente in cui tutto si ven-

de e tutto si compra, tutto è ridotto a livello di merce e nella mercificazione totale cade l'idea di bene comune mentre rimane solo un insieme di interessi individuali. Gli uomini non stanno più insieme in nome di un ideale di vita buona ma semplicemente per fare denaro gli uni con gli altri e la persona non è rispettata come fine ma ridotta semplicemente al rango di mezzo. Su questa seconda linea interpretativa risaltano anche le somiglianze con il fascismo: ciò che tiene insieme non è una visione di un bene comune storico ma semplicemente, come nel fascismo, la sottoposizione al potere di un capo. La società atomizzata viene tenuta insieme ed unificata soltanto dalla sua volontà di potenza che delinea il quadro complessivo all'interno del quale gli altri devono inserire la loro per poterle dare pratica realizzazione.

### **Il Partito Democratico.**

È il compimento della visione azionista-dossettiana a livello nazionale dopo che essa è già fallita a livello mondiale. L'incontro di cattolici e comunisti si realizza e proprio attraverso la sua realizzazione diventa necessario riconoscerne il fallimento. È interessante il ruolo che in questo fallimento ha la tesi di Benedetto XVI sui valori non negoziabili. Era essenziale al modello azionista l'idea che tutti i valori dovessero essere negoziabili e che l'unico valore non negoziabile fosse proprio la mediazione politica. L'esperienza del prodismo mostra il suo limite proprio quando incontra l'affermazione di valori non negoziabili. Valori sui quali si può vincere o perdere ma non si può contrattare perché sono valori identitari che definiscono una identità culturale e politica. Nel processo di dissoluzione in atto del Partito Democratico Del Noce vedrebbe forse la realizzazione di una necessità filosofica. Quale può essere l'esito della crisi della sinistra? Con la fine dell'idea di rivoluzione finisce anche all'interno della sinistra l'idea del trascendimento della realtà esistente e l'idea di verità. Come abbiamo già visto non esiste per *Marx* una verità teorica. Ogni gruppo sociale ha una sua verità. Solo il proletariato, che è «classe generale», ha una visione più ampia che può incorporare in sé le visioni delle altre classi sociali e costruire la verità totale di un'epoca storica. Se però questo non accade allora l'idea stessa di verità muore. A ben vedere, il decostruzionismo ed il relativismo assoluto che domina gran parte del pensiero attuale di sinistra corrisponde esattamente ad un marxismo senza rivoluzione. È ovvio che in un contesto del genere diventa impossibile contestare efficacemente il potere sociale. Esso infatti può essere at-

taccato solo dal punto di vista della soddisfazione delle pulsioni immediate del soggetto umano isolato. Da tale soddisfazione non deriva però un ordine sociale, una capacità di assicurare la sopravvivenza della comunità umana, e quindi l'anarchia delle pulsioni ha bisogno di un potere autoritario in modo soffice che assicuri le condizioni minime della riproduzione sociale. Tutto questo configura una specie di partito radicale di massa e questo sembra essere il destino verso cui il Partito Democratico è avviato

Esiste una via alternativa per la sinistra? Forse sì, è quella di un socialismo che non si fondi più sulla scienza marxista della società e meno che mai sul decostruzionismo susseguente alla sua crisi, ma piuttosto sull'etica kantiana e quindi sull'obbligo di trattare sempre la persona umana, in se stessi e negli altri, mai solo come un mezzo e sempre anche come un fine.

### **Il problema politico dei cattolici.**

Del Noce ha insistito più volte sul fatto che l'unità politica dei cattolici non è un dogma ma non è nemmeno una eresia. In ogni epoca storica è necessario formulare un giudizio prudenziale sulle minacce contro i valori umani fondamentali e sugli strumenti più adeguati per combatterle oltre che sulle opportunità di crescita che si offrono alla comunità umana e sul modo più efficace di realizzarle. L'opportunità di una convergenza storica dei cattolici sul terreno della politica è dunque sempre il risultato di un giudizio storico. Come tale, questo giudizio non può essere imposto, ma viene offerto a un libero convincimento e non può mai essere totalitario, vale a dire che ci saranno sempre dei cattolici che da quella analisi storica dissenteranno e avranno il diritto in buona coscienza di battere in politica altre vie. Non è tuttavia possibile non interrogarsi sulle dinamiche del proprio tempo per discernere in esse quale sia il dovere dei cristiani nell'ambito politico.

Una politica è determinata da un insieme di valori che essa intende affermare e da un avversario dal quale questi valori sono minacciati. Mi sembra chiaro che l'avversario della politica dei cristiani sia oggi la irreligione occidentale che coincide in larga misura con ciò che Benedetto XVI chiama relativismo etico. La politica dei cristiani non può non avere come obiettivo prioritario la difesa dell'uomo contro questo rischio di dissoluzione della persona umana. È centrale di conseguenza la questione educativa: mentre tutte le altre posizioni culturali derivate dalla dissoluzione del marxismo continuano ad affermare il pri-

mato della questione economica una visione cristiana non può non partire dal primato della questione educativa. Si tratta di preservare e far maturare le condizioni che consentono all'uomo di crescere e maturare in quanto uomo, di raggiungere la piena statura di soggetto intelligente e libero, di scoprire la propria funzione di costruttore di comunità a partire dalla famiglia per arrivare fino alla nazione. Tutto ciò non implica naturalmente una sottovalutazione della dimensione economica ma la colloca piuttosto nella sua giusta dimensione: l'economia deve essere al servizio della persona e del suo sviluppo umano, non è pensabile invece che la persona sia semplicemente uno strumento al servizio dello sviluppo economico. Se si dovesse dire qual è la misura del bene nell'opinione dominante delle nostre società si dovrebbe dire il PIL, Prodotto Interno Lordo. Si dimentica così che per essere al servizio della persona umana il PIL deve essere equamente distribuito e guadagnato con un lavoro umano nel senso di degno di una persona umana. La vita buona non coincide necessariamente col benessere, anche se certo il benessere, giustamente inteso, aiuta la vita buona. Come sempre quando tentiamo di pensare i problemi del nostro tempo non possiamo trarre da Del Noce soluzioni preconfezionate ma stimoli per il pensiero. Esistono le condizioni per lottare contro il dominio dell'irreligione occidentale dentro le diverse forze politiche? Anche se magari in posizione di minoranza? È meglio costruire un'autonoma forza politica che permetta di evitare la subordinazione culturale ad altre posizioni? A questo punto, però, non è possibile usare le categorie di Del Noce senza giocarle con la propria responsabilità nella situazione corrente. E qui necessariamente finisce la relazione scientifica e inizia l'impegno politico.



## Il suicidio della Rivoluzione

di Roberto de Mattei\*

Il ventesimo anniversario della morte di Augusto Del Noce viene a coincidere con quello della caduta del Muro di Berlino. Questa coincidenza è quanto mai simbolica, perché forse nessuno, come Augusto Del Noce, conobbe profondamente il pensiero comunista, ne tracciò un'impetosa diagnosi, ne previde la fine.

Tema centrale della riflessione delnoceiana è l'inseparabilità dello studio del marxismo come filosofia dal suo risultato storico; il comunismo come realtà politica<sup>48</sup>. Il tentativo di fondere filosofia e politica all'interno della storia risale, secondo Del Noce, alla Rivoluzione francese. Il processo di incubazione di questa idea è stato relativamente breve: da Rousseau, sino a Marx, in cui abbiamo la formulazione completa e insuperabile di Rivoluzione totale, come sostituzione della filosofia della prassi alla filosofia speculativa<sup>49</sup>. Si tratta, sostiene Del Noce, di una «*trasposizione dell'idea della Redenzione nella tesi di una auto-liberazione dell'umanità, attraverso la storia, o meglio di una liberazione operata dalla storia, perché l'umanità, piuttosto che auto-redimersi è in realtà redenta dalla storia*»<sup>50</sup>.

Sulla base di questa unione tra filosofia e prassi, il marxismo stabilisce il suo criterio ultimo di verità nel risultato storico dell'azione politica, cioè nella Rivoluzione intesa non come idea, ma come fatto reale<sup>51</sup>. Questa idea di Rivoluzione totale operata dalla storia ha per Del Noce la sua formulazione più completa e coerente nel capovolgimento della filosofia speculativa in filosofia della prassi e nell'assunzione, con ciò stesso, della politica a linguaggio della filosofia<sup>52</sup>. L'undicesima tesi marxiana su Feuerbach secondo cui, fino ad allora, «*i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; ora però si tratta di mutarlo*»<sup>53</sup>

---

\* Vice Presidente del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

<sup>48</sup> *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, p. CXXIX.

<sup>49</sup> *Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, p. 13; *Il problema dell'ateismo* cit., p. CXXIX.

<sup>50</sup> *Lezioni sul marxismo* cit., p. 24.

<sup>51</sup> *Il problema dell'ateismo*, p. CXXVI.

<sup>52</sup> Ivi, pp. CXXIX, 39.

<sup>53</sup> Karl. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), tr. it. Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1973, p. 84.

esprime una nuova relazione tra il pensiero rivoluzionario e la realtà. Le filosofie non saranno dunque che storiche ipotesi di lavoro, verificate sperimentalmente dalle operazioni reali a cui danno luogo<sup>54</sup>. Da qui l'importanza di Lenin e dei «rivoluzionari di professione» e la necessità di comprendere la Rivoluzione russa del 1917 come evento eminentemente filosofico. La Rivoluzione tuttavia è destinata ad essere tradita, per la sua insuperabile contraddizione interna<sup>55</sup>. La previsione del crollo del cosiddetto socialismo reale si basa sulla compresenza nel sistema di pensiero marxista di due elementi destinati inevitabilmente a dissociarsi. Da una parte la Rivoluzione ha una dimensione negativa, come devalorizzazione dell'ordine tradizionale; essa nega innanzitutto ogni realtà trascendente, a cominciare dall'idea di un Dio creatore dell'universo; nega poi tutte quelle realtà che alla trascendenza e alla metafisica possono ricondursi: la famiglia, la proprietà, lo Stato, realtà che la concezione classica considera come naturali, inestirpabili dalla natura dell'uomo, ma che la Rivoluzione considera come storiche, cioè destinate ad essere trasformate e negate dal divenire storico. Ma la Rivoluzione, per affermarsi, ha bisogno di un momento costruttivo, progettuale: non può presentarsi come pura negazione, perché l'uomo aborre il vuoto e ha bisogno di riempire il suo cuore e la sua mente di affermazioni assolute: di qui il mito della Rivoluzione, attuata per realizzare nell'"al di qua" storico quel paradiso che le religioni situano nell'aldilà celeste.

La Rivoluzione ha dunque in sé un momento nichilistico, legato al primato del divenire che la caratterizza e un momento costruttivista legato al suo carattere di religione secolare, alla immanentizzazione, per usare un'espressione di Eric Voegelin, dell'"eschaton" cristiano<sup>56</sup>. Avviene il suicidio quando nel processo della realizzazione i due momenti si scindono: la filosofia del divenire, per farsi rivoluzionaria, deve infatti dissolvere il momento di verità che ha in sé; e con ciò rinunciare al suo momento positivo, per risolversi in un nichilismo assoluto che costituisce il rovesciamento dell'idea stessa di Rivoluzione<sup>57</sup>.

È il dissidio tra la Rivoluzione permanente di Trotzki e la Rivoluzione tradita di Stalin e dei suoi successori. La realizzazione storica

---

<sup>54</sup> *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 71.

<sup>55</sup> *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*, Rusconi, Milano 1971, pp. 213-215.

<sup>56</sup> Eric Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. Torino, Borla 1968.

<sup>57</sup> *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 305-306.



dell'utopia comunista in Russia, tra il 1917 e il 1989, si rivelò come l'esatto contrario del passaggio dal «regno della costrizione» a quello della libertà e realizzò l'opposto del fine attribuito da Lenin alla Rivoluzione: quello del “deperimento” finale dello Stato. La dittatura sovietica del proletariato, che avrebbe dovuto costituire la fase transitoria di un processo di liberazione dell'umanità, si cristallizzò nel più massiccio Stato poliziesco della storia. D'altra parte, il socialismo reale non poteva che realizzare la Rivoluzione tradendola. Il crollo del Muro di Berlino segna la sconfitta definitiva e senza appello del marxismo sul piano della prassi, cioè proprio su quel terreno che secondo Marx avrebbe dovuto verificare la verità del suo pensiero. In questo senso il biennio 1989-1991 può essere visto come un evento filosofico di portata non inferiore alla Rivoluzione leninista del 1917. Del Noce, prima di morire, a ottant'anni, nella notte tra il 29 e il 30 dicembre 1989, ne intravide gli albori.

### **Il postcomunismo e la società permissiva**

Il «suicidio della Rivoluzione» descritto da Del Noce non è solo una scomposizione teorica di idee; è anche il crollo di un regime che di quelle idee costruiva la inscindibile incarnazione storica. Ma che cosa sarebbe accaduto dopo la decomposizione del marxismo e la fine del socialismo reale? Vi è un aspetto che Del Noce ha lucidamente previsto ed un altro che è sorto invece, anche per lui inaspettato, all'orizzonte storico del XXI secolo.

La dissoluzione del marxismo porta, secondo Del Noce, a una società che attua la riduzione marxista delle idee a strumento di produzione, ma che rifiuta del marxismo gli aspetti rivoluzionari e messianici, ovvero quel che resta di “religioso” nell'idea rivoluzionaria. Ciò porta inevitabilmente alla società permissiva, fondata sul principio della liberalizzazione totale delle passioni, in cui ogni nozione di bene e di male viene distrutta. *«L'uomo si realizza quando sia abolito ogni precetto morale, che si manifesti sotto forma di “divieto”; ossia i “comandamenti” e gli “imperativi”; la felicità conseguirà come risultato necessario alla loro abolizione»*<sup>58</sup>.

L'avvento della società permissiva fu annunciato dal Sessantotto, che ne fu, insieme, critica e realizzazione. Il “Sessantotto”

---

<sup>58</sup> *La società permissiva. Appunti per una critica*, «L'Europa» 10 (30 giugno 1971), p. 49 (43-56).

si presentò infatti come una rivoluzione nel quotidiano e nell'ambito familiare, ulteriore a quella comunista, che, mediante una rivolta generazionale, si proponeva di "liberare" gli istinti dell'individuo e delle masse dal giogo imposto da secoli di Tradizione. Herbert Marcuse, teorico per eccellenza del '68, definì la rivolta giovanile come «[...] una ribellione allo stesso tempo morale, politica, sessuale. Una ribellione totale [che] trova origine nel profondo degli individui. [...] Per vivere un'esistenza governata dagli istinti vitali finalmente liberati, i giovani sono disposti a sacrificare molti beni materiali»<sup>59</sup>.

Alle spalle di Marcuse, Del Noce individuava il principale teorico della società permissiva nello psicanalista austriaco Wilhelm Reich, fondatore fin dagli anni 1930 di un movimento sesso-politico secondo cui l'avversario principale da combattere era la morale cattolica e tradizionale, incarnata dall'istituto familiare. Ma nella genealogia rivoluzionaria, il vero profeta della liberalizzazione delle passioni fu il marchese de Sade, capostipite di una linea che secondo Del Noce passa attraverso il surrealismo, trova espressione nel marxfreudismo e si realizza infine nella decomposizione del marxismo. In questa linea di pensiero e di azione il surrealismo si presenta come «il custode del momento di rifiuto del pensiero rivoluzionario, inteso come negatore dei tre idoli necessariamente connessi Dio-Patria-Famiglia»<sup>60</sup>. La società permissiva realizza questo pensiero.

Per Del Noce un capitolo «Da Sade al surrealismo» si rende indispensabile in una storia della filosofia<sup>61</sup>. Se nel marxismo la filosofia non si distingue dalla politica, in Sade, come nel surrealismo, la filosofia non si distingue più dall'arte: quindi la forma di romanzo è quella naturale all'espressione del suo pensiero<sup>62</sup>.

Nato nel 1740 e morto nel 1814, Sade durante la Rivoluzione francese partecipò in prima persona alla vita politica, come presidente della sezione di piazza Vendôme, passata alla storia con il nome sinistro di "Sezione delle picche". In quegli anni, mentre continuava la

---

<sup>59</sup> Marcuse: *manifesto del nuovo Adamo*, intervista a cura di Mauro Calamandrei, «L'Espresso», 12, 24 marzo 1968.

<sup>60</sup> *Il momento ateistico nel surrealismo*, Sansoni, Firenze s.d. (estratto da *Arte e cultura nella Civiltà contemporanea*, a cura di Piero Nardi, Sansoni, Firenze 1966), pp. 274, 295.

<sup>61</sup> Ivi, p. 292.

<sup>62</sup> Ivi, p. 289.

sua attività letteraria (nel giugno 1791 veniva pubblicato *Justine*), redasse una serie di violenti opuscoli politici. Nel più noto di essi, dal titolo *Francesi ancora uno sforzo*, egli esorta il popolo francese a compiere la Rivoluzione, portando all'ultima coerenza i principi dell'89.

«O voi che avete messo mano alla falce – esclama – inferite l'ultimo colpo all'albero della superstizione... Già i nostri pregiudizi si dissolvono, già il popolo abiura le assurdità cattoliche; ha già soppresso i templi, ha abbattuto gli idoli, si è convenuto che il matrimonio non è più un atto civile, i confessionali demoliti servono a riscaldare le sale pubbliche; i pretesi fedeli, disertando il banchetto apostolico, lasciano gli dei di farina ai sorci. Francesi, non fermatevi: l'Europa intera, una mano già sulla benda che abbacina i suoi occhi, attende da voi lo sforzo che deve strapparla alla sua fronte... Francesi, ve lo ripeto, l'Europa aspetta da voi di essere a un tempo liberata dallo scettro e dall'incensiere»<sup>63</sup>.

Né i delitti contro Dio, conosciuti sotto i nomi vaghi e indefiniti di empietà, di sacrilegio, di blasfemia, di ateismo, né i misfatti che possiamo commettere verso i nostri fratelli (la calunnia, il furto, le cosiddette impurità) possono in alcun modo, per Sade, essere considerati delitti<sup>64</sup>. In particolare, i delitti noti come prostituzione, adulterio, incesto, stupro e sodomia per il nostro cittadino, non sono tali. Il pudore, lungi dall'essere una virtù, è uno dei primi effetti della corruzione<sup>65</sup>. «*Mai la lussuria fu considerata un crimine presso nessuno dei popoli saggi della terra. Tutti i filosofi sanno bene che è solo agli impostori cristiani che dobbiamo di averla costituita in delitto*»<sup>66</sup>. Egli auspica la costruzione di «*luoghi sani, vasti, ammobiliati con proprietà e sicuri da tutti i punti di vista*», dove «*tutti i sessi, tutte le età, tutte le creature saranno offerte ai capricci dei libertini che verranno a goderne, e la più totale subordinazione sarà la regola degli individui presentati; il più leggero rifiuto sarà punito all'istante secondo l'arbitrio di chi l'avrà subito*»<sup>67</sup>. «*Nessun uomo – incalza – può essere escluso dal*

---

<sup>63</sup> D.A.F. de Sade, *Francesi ancora uno sforzo e altri scritti politici*, tr. it. Guaraldi, Rimini 1973, pp. 34-36.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 49; 52-53.

<sup>65</sup> Ivi, p. 59.

<sup>66</sup> Ivi, p. 69.

<sup>67</sup> Ivi, p. 60.

*possesso di una donna dal momento che è chiaro che essa appartiene decisamente a tutti gli uomini»<sup>68</sup>.*

La sodomia è incoraggiata come l'incesto. *«Teniamo dunque per certo che è altrettanto semplice godere di una donna in un modo che nell'altro, che è assolutamente indifferente godere di una fanciulla o di un ragazzo»<sup>69</sup>. L'incesto, da parte sua, «estende i legami della famiglia e rende per conseguenza più attivo l'amore dei cittadini per la patria». «Come è possibile – incalza – che uomini ragionevoli abbiano potuto portare l'assurdo fino al punto di credere che il godimento della propria madre, della propria sorella o della propria figlia possa mai divenire criminale!»<sup>70</sup>. «Non vi è in una parola, nessuna sorta di pericolo in tutte queste manie: si spingessero anche più lontano, giungessero fino ad accarezzare dei mostri e degli animali, come ci mostra l'esempio di parecchi popoli, non ci sarebbe in tutte queste sciocchezze il più piccolo inconveniente, perché la corruzione dei costumi, spesso molto utile in un governo, non può nuocere sotto nessun profilo»<sup>71</sup>.*

Il programma che il cittadino Sade propone con brutale franchezza non è molto diverso del progetto relativista che oggi mira a estinguere ogni traccia della legge naturale e cristiana dalla società contemporanea. Del Noce nega carattere rivoluzionario a questo progetto che descrisse fin dagli anni Settanta, vedendovi piuttosto un momento del processo di rovesciamento della Rivoluzione in pura dissoluzione<sup>72</sup>. E tuttavia se si considera la Rivoluzione come processo storico, si vedrà che il filo conduttore delle sue metamorfosi, è costituita proprio dal nichilismo.

L'essenza della Rivoluzione, al contrario di quanto sembra pensare Del Noce, non è infatti nel suo aspetto progettuale, ma in quello dissolutorio, in ciò che nega, non in ciò che pretende costruire. In questo senso l'abbandono dell'idea marxiana di Rivoluzione non è evidentemente l'abbandono della Rivoluzione, ma solo della giustificazione concettuale che la Rivoluzione ha voluto dare del suo processo in una data fase storica. Il nichilismo della società permissiva è il tradimento della Rivoluzione marxista, ma non della Rivoluzione *tout*

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 62.

<sup>69</sup> Ivi, p. 72.

<sup>70</sup> Ivi, p. 70.

<sup>71</sup> Ivi, p. 75.

<sup>72</sup> *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali* cit, pp. 13-14 e 238-241.

*court* che, nella sua essenza, è negazione allo stato puro. Oggi ciò che caratterizza la IV Rivoluzione postmoderna (il termine e il concetto si devono a Plinio Corrêa de Oliveira<sup>73</sup>) è il progetto di totale decostruzione della natura umana e delle sue leggi, il passaggio dalla società permissiva a quella “post-umana” di cui la scienza vorrebbe dischiuderci le porte.

### **L'Islam, comunismo del XXI secolo?**

Del Noce aveva previsto che il marxismo, affermazione per eccellenza del primato dell'azione, avrebbe dovuto cedere rispetto al pragmatismo della civiltà tecnologica, separandosi da quei tratti che in esso avevano ancora un significato religioso: la fede messianica nella Rivoluzione e nella “società senza classi” intesa come paradiso secolarizzato<sup>74</sup>. La separazione del sacro avrebbe avuto il suo esito nel permissivismo, poiché la perdita della dimensione trascendente porta inevitabilmente a ridurre la vita umana a ricerca del piacere. Del Noce prevedeva inoltre che il permissivismo della società secolare avrebbe trovato nello scientismo il suo fondamento ideale<sup>75</sup>. Quando cade l'idea di verità i rapporti sociali si riducono infatti a rapporti di forza e la scienza diviene lo strumento per esercitare la propria volontà di potenza. Del Noce non poteva però prevedere quanto accadde due anni dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica, quando nel 1993, la costruzione della nuova Moschea di Roma segnò la simbolica comparsa dell'Islam sulla scena europea. Il sociologo Jules Monnerot aveva definito il comunismo come l'Islam del XX secolo<sup>76</sup>. L'Islam sta divenendo il comunismo del XXI secolo, riproponendo all'Occidente, in termini nuovi, la dimensione messianica della Rivoluzione.

L'itinerario di Roger Garaudy<sup>77</sup>, dal marxismo all'Islam, appare a questo proposito emblematico. Quando scoppiò la Rivoluzione islamica khomeinista, il teorico del “dialogo” tra marxismo e Cristianesimo la in-

---

<sup>73</sup> Plinio Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, tr. it. Sugar-Co, Milano 2009.

<sup>74</sup> *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994, pp. 154-155.

<sup>75</sup> *Alle radici della crisi*, in AA.vv., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972, p. 21.

<sup>76</sup> Jules Monnerot, *Sociologia del comunismo*, tr. it. Giuffrè, Milano 1975.

<sup>77</sup> Roger Garaudy, *L'Islam habite notre avenir*, Desclée de Brouwer, Paris 1981.

terpretò come una Rivoluzione ulteriore a quella borghese del 1789 e a quella socialista del 1917. Le due Rivoluzioni di Occidente volevano liberare le forze produttive, per permettere una crescita economica che soddisfacesse i bisogni materiali dell'uomo. La Rivoluzione khomeinista, per Garaudy, prendeva atto del fallimento delle Rivoluzioni occidentali per proporre un cambiamento più profondo di quello dei rapporti di classe<sup>78</sup>.

L'insegnamento coranico, secondo Garaudy, può aiutarci a riscoprire la "dimensione cosmica" dell'uomo<sup>79</sup>. «*La riflessione sulla rivoluzione islamica ci permette di ritrovare una concezione plenaria della Rivoluzione, che non è solo sovversione di strutture, ma grazie ad uno stesso movimento, mutazione dell'uomo*»<sup>80</sup>.

Le religioni secolari del XX secolo facevano appello al bisogno di assoluto, all'esigenza di sacro insita nell'anima umana. Non a caso esse sono state caratterizzate da culti e liturgie a loro propri. Oggi, nel momento in cui, con la fine del marxismo, la prassi rivoluzionaria si è dissolta nel pragmatismo della società tecnologica, il momento religioso del marxismo, rappresentato dalla fede e dalla prassi rivoluzionarie, viene recuperato dal radicalismo islamico all'interno della lotta contro l'Occidente corrotto e sfruttatore. L'Islam, sottolinea Garaudy, recupera quella dimensione profetica della Rivoluzione che ha caratterizzato i grandi movimenti sovversivi della storia occidentale, dagli anabattisti al comunismo<sup>81</sup>.

Di fronte al secolarismo della società postcomunista, l'Islam afferma l'esistenza di una aspirazione religiosa dell'uomo, rispondendo in tal modo al bisogno di sacro dell'uomo contemporaneo. Ma qual è la ricetta religiosa che l'Islam offre all'uomo secolarizzato dei nostri tempi? All'Islam è estraneo il concetto di "sacrificio", che nel Cristianesimo scaturisce dal suo mistero centrale, quello della Croce. La religione di Maometto non chiede ai suoi adepti una trasformazione interiore: essa si presenta come una religione rituale, che si limita ad esigere dai propri appartenenti il rispetto dei cosiddetti cinque pilastri: l'affermazione verbale del monoteismo, la recita delle preghiere quotidiane prescritte, il digiuno del Ramadan, il viaggio una volta nella vita alla Mecca, l'elemosina rituale. Una volta adempiuti questi obblighi, il musulmano è libero di immergersi nel piacere: nulla nella sua

---

<sup>78</sup> Id., *Promesses de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris 1998, p. 175.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 176.

religione lo chiama al sacrificio. Esistono certamente forme comparabili al sacrificio, dal digiuno al martirio nella “guerra santa”: ma si tratta di forme di sacrificio rituale, che nulla a che vedere hanno con lo spirito interiore del sacrificio cristiano. L’Islam può essere definito una “religione del piacere” non solo perché ignora il sacrificio, ma perché sostituisce nel Paradiso al concetto cristiano di felicità eterna, quello di eterno piacere, di infinita voluttà. “Djianna”, che è il nome del paradiso islamico, è innanzitutto un “giardino delle delizie” per gli eletti, che ricorda più il paradiso terrestre che quello celeste dei cristiani<sup>82</sup>. Il Paradiso islamico prevede innanzitutto le gioie dei sensi: banchetti squisiti, accompagnati da vini prelibati; gioie carnali con le *huri*, le sempre vergini a disposizione nell’Eden, ma anche con fanciulli eternamente giovani, efebi al servizio degli eletti<sup>83</sup>. In Paradiso non mancano cavalli e cammelli, alberi, fiumi, colline. La stessa visione di Dio è descritta come un piacere fruito dalla vista e dall’udito.

È stata pubblicata la “Guida spirituale” degli attentatori dell’11 settembre 2001<sup>84</sup>, uno straordinario documento religioso, fitto di citazioni coraniche, usato dai terroristi come guida della propria azione, in cui gli attentati sono descritti nel loro svolgersi, suddivisi in fasi, ciascuna connessa a recitazioni e rituali. Gli attentatori sono istruiti su come comportarsi prima e durante il dirottamento aereo. Si deve far precedere l’abluzione, affilare il proprio coltello, prepararsi spiritualmente. Il richiamo al Paradiso che attende i terroristi è costante: «*Sorridi di fronte alla morte ragazzo, perché stai andando nei giardini eterni!*» (...) «*Dopo verrà il giorno che tu, con il permesso di Dio, trascorrerai con le vergini dagli occhi neri in paradiso*»<sup>85</sup> e ancora: «*Sappiate che i giardini del Paradiso sono ornati per voi con i migliori ornamenti e le vergini del paradiso vi chiamano: “vieni amico di Dio!”*». *Esse portano i loro migliori ornamenti*»<sup>86</sup>.

Se per il teorico del paradiso secolare Wilhelm Reich «*Con lo scioglimento del crampo della muscolatura genitale scompare l’idea*

---

<sup>82</sup> Cfr. Louis Gardet, sub voce in *The Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1965, vol. II, pp. 447-452; cfr. Pierre Antoine Bernheim-Guy Stavrides, *Paradiso Paradisi*, tr. it. Einaudi, Torino 1994, pp. 173-214.

<sup>83</sup> LXXVI, 73.

<sup>84</sup> *Terrore al servizio di Dio*. La Guida spirituale degli attentatori dell’11 settembre 2001, a cura di Hans G. Kippenberg e Tilman Seidensticker, tr. it. Quodlibet, Macerata 2007.

<sup>85</sup> Ivi, p. 37.

<sup>86</sup> Ivi, p. 41

*di Dio*<sup>87</sup>, per il celebre teologo al-Ghazali, nell'al di là islamico «*gli impulsi più forti sono quelli degli organi genitali e del ventre, il paradiso è un luogo dove questi saranno soddisfatti ed eccitati al massimo*»<sup>88</sup>.

Se il comunismo trasferisce il paradiso in terra, l'Islam trasferisce la terra in paradiso. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una concezione ben diversa da quella proposta dalla tradizione spirituale cristiana. La Chiesa cattolica oggi ha dimenticato i "novissimi" e parla sempre meno della scelta tra Inferno e Paradiso come meta finale e definitiva dell'uomo. Non c'è da stupirsi della presa dell'Islam non solo sui diseredati del terzo mondo, ma sugli sradicati di Occidente, ricchi di risorse materiali, ma privi di autentiche ricchezze spirituali.

---

<sup>87</sup> W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, tr. it., Mondadori, Milano 1974, p. 126 e pp. 136-139.

<sup>88</sup> G.H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris 1966, p. 48, cit. in *Paradiso paradisi*, p. 193.



## Augusto Del Noce e la storia dell'Italia contemporanea

di Francesco Perfetti\*

C'è una pagina significativa di Giacomo Noventa nella quale, in germe, sono accennate le direzioni che è necessario percorrere, anche a ritroso, per giungere ad una compiuta intelligenza della situazione culturale, e quindi anche politica, dell'Italia contemporanea, per intendere, nelle sue motivazioni più riposte, quel senso di drammaticità che caratterizza il nostro odierno orizzonte cultural-politico. C'è, in altri termini, una pagina di Noventa, di questo solitario della cultura italiana (un solitario consapevole della propria solitudine) dal linguaggio spesso oscuro e aggrovigliato in conseguenza e a riprova della sua posizione isolata, che ha il valore ed il significato di una chiave interpretativa:

L'Italia ufficiale di oggi è infatti tutta costruita su quelli che furono gli errori della scuola torinese: l'Italia letteraria, prescindendo da alcuni preistorici personaggi che ripetono senza pretese il pensiero di Croce e di Gentile, ripete il pensiero di Croce e di Gentile, magari attraverso ad alcune formule prese a prestito da filosofie straniere e non solo crede di averlo superato, ma di aver scoperto una nuova terra poetica in cui i poeti nascono come i funghi: in cui ognuno che metta in versi quello che è chiaro a tutti, e ognuno che scriva in versi senza capire egli stesso quello che dice, meritino il titolo e la dignità di poeta. Analogamente e prescindendo dai soliti personaggi, l'Italia politica crede di aver superato la filosofia politica crociana e gentiliana e di abbeverarsi ad altre fonti. Non sa niente se non quello che le è stato detto da Croce e da Gentile. Del fascismo e dell'antifascismo, della storia più recente d'Italia non sa dire che quello che le è stato detto dalla *Storia d'Italia* del Croce, o da alcuni discorsi del Gentile. Il suo virtuosismo, il suo moralismo politico, è ancora, e nel migliore dei casi, il virtuosismo, il moralismo politico di Croce e di Gentile. È ancora antifascista. Ma tant'è: essa ritiene di avere scoperto una nuova dottrina oltre la vecchia dottrina, una nuova terra politica da cui gli statisti nascono come i funghi oltre la vecchia terra sempre più folta di spettri.

---

\* Ordinario di Storia Contemporanea, Luiss "Guido Carli", Roma

Ciò che distingue l'Italia ufficiale odierna dalla scuola torinese e gobettiana è anzi una grande tranquillità di coscienza.

Ereditando gli errori della scuola torinese, essa ha saputo trarne tutte le conseguenze e fermarsi. E noi possiamo ben dire che la sua tranquillità di coscienza è la tranquillità di coscienza di coloro che hanno rinunciato a guardarsi allo specchio e che il suo fermarsi è il fermarsi di chi ha accettato la propria morte spirituale come un punto d'arrivo, ma è innegabile la grande forza d'attrazione che essa esercita su tutti noi. È innegabile che la sua tranquillità e la sua immobilità ci affascinano. Riesce perfino difficile affermare, come abbiamo affermato, l'esistenza di un'Italia sotterranea, di un'Italia di ribelli e di uomini vivi, sotto questa terra dei morti: da troppo tempo abbiamo accettato di sottometterci agli stessi errori dell'Italia ufficiale, siamo sommersi in quegli stessi errori, non sappiamo più efficacemente contraddirli e combatterli. Tentare ancora di farlo, seguire ancora l'esempio di Gobetti e della giovane Torino dei suoi tempi, incomincia a sembrarci non solo difficile, ma impossibile. Siamo tutti naturalmente legati all'Italia ufficiale<sup>89</sup>

Sono parole scritte nel 1950, durante un momento, cioè, della cultura italiana caratterizzato da una fase di irresistibile ascesa del neoiluminismo, una ascesa di fronte alla quale non sembrava possibile alcuna presa di posizione eterodossa che partisse da pensatori "ufficiali", che non fosse, pertanto, espressione e testimonianza di una qualche personale disposizione intellettuale destinata, per la sua stessa singolarità ed anche occasionalità a rimanere, appunto, nulla più di una testimonianza, di un flebile tratto sovrastato e nascosto dai segni del tempo. Il rilievo del discorso di Noventa, il fatto cioè che tali parole e tali giudizi non rivestano carattere di occasionalità pur essendo il Noventa filosofo occasionale<sup>90</sup>, deriva dal proporsi, esso, come una sorta

---

<sup>89</sup> Giacomo Noventa, *Nulla di nuovo*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 12-13.

<sup>90</sup> Noventa fu sempre interessato alla problematica filosofica ed in particolare alla filosofia politica fin da quando era studente di legge nella Torino degli anni '20, così com'egli stesso lascia intendere nello scritto *La mia vita dal 1920*, elaborato come *Curriculum* per il Comando del Distretto Militare di Trieste nel 1940 in occasione del richiamo alle armi, ed ora compreso in Giacomo Noventa, *Storia di una eresia*, Rusconi, Milano 1971, pp. 39-57. Il suo primo scritto filosofico è *Principio di una scienza nuova*, il cui primo capitolo apparve in «Solaria» nel marzo del '35 ed i successivi sulla rivista «La Riforma Letteraria» da lui fondata e pubblicata fra il 1936 ed il 1939. Tale scrit-

di “autocritica”, di rimeditazione e di ripensamento delle sollecitazioni, delle suggestioni del clima dell’ambiente intellettuale della scuola torinese, della linea gobettiana, insomma. Noventa come “eretico” della Torino di Gobetti, della Torino degli anni ’20-’30, che, sul piano culturale, ed operando quasi da contrappunto allo svilupparsi della Torino industriale, si esprime in una adesione alla cultura idealistica vista come adesione alla pratica, in una accettazione – che implica se non il rigetto quanto meno l’obliterazione di tutta la cultura piemontese, del periodo 1870-1914, con il suo pessimismo, con il suo senso religioso della Patria, con la consapevolezza di certa superiorità della cultura italo-francese rispetto a quella italiana – appunto della cultura idealistica che, con il suo ingresso in Piemonte, si trasfigura passando dalla contemplazione all’azione e vagheggiando l’inizio di un nuovo Risorgimento. Noventa, dunque, come iniziatore di una linea che giungendo a Del Noce si contrappone alla linea che da Gobetti arriva a Bobbio.

Esiste un parallelismo tra Giacomo Noventa ed Augusto Del Noce, un parallelismo che si sostanzia di una comune disposizione intellettuale nei confronti di una certa interpretazione filosofica della storia contemporanea sulla quale si fonda «l’Italia ufficiale di oggi»: se, dunque, Noventa è l’eretico della Torino degli anni ’20-’30, di Piero Gobetti e di Giacomo De Benedetti, di Mario Soldati e di Carlo Levi, a sua volta Del Noce è l’eretico della Torino degli anni ’30-’40, di Leone Ginzburg e di Ludovico Geymonat, di Norberto Bobbio ed in certo senso di Cesare Pavese<sup>91</sup>. Questo parallelismo, o, più esattamente, questa linea di continuità autocritica si coglie in tutta evidenza nello studio che Augusto Del Noce ha dedicato a Giacomo Noventa e che precede la riedizione di alcuni lavori dello scrittore veneto<sup>92</sup>. Potrebbe,

---

to è ora in Giacomo Noventa, *Nulla di nuovo*, cit., pp. 49-236. Malgrado il costante interesse noventiano per la filosofia non sembra però possibile contestare il carattere di «occasionalità» del suo filosofare.

<sup>91</sup> Il rapporto con Pavese meriterebbe una ulteriore precisazione, che esula dagli intendimenti del presente scritto, dati i travisamenti che la figura dello scrittore ha avuto in quasi tutta la amplissima letteratura dedicatagli.

<sup>92</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, saggio premesso a Giacomo Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, Vallecchi, Firenze 1973. Il volume comprende: *Il Grande Amore* (I ed., Milano, 1960), scritto nel 1946; *Il Vescovo di Prato* (I ed., Milano, 1958); *Tre parole sulla Resistenza* (I ed., Milano, 1965) comprendente il *Discorso sulla Resistenza e sulla morale politica* del 1947, *Comunismo – Antifascismo – Resistenza* del 1955, una *Postilla* del 1959, *Dio è con noi* introduzione al *Gott*

forse, sembrare che Del Noce abbia fatto di Noventa il portavoce delle proprie idee, abbia scelto questo spirito indocile ed inquieto, questo personaggio in volontaria penombra, ignorato o quasi dalla cultura ufficiale<sup>93</sup>, per farne il portabandiera del suo pensiero. Sarebbe impressione epidermica e superficiale perché un vero e proprio filo, sottile sì ed ora più ora meno visibile ma certo ben robusto, collega l'eresia noventiana a quella di Del Noce, fa sì che possa parlarsi di una vera e propria linea che nella stessa Torino della linea Gobetti-Bobbio del cenacolo neoilluminista, ossia di quel centro che con spirito illuminista rivive la cultura idealistica, porti avanti un discorso critico nei confronti proprio di tale linea fino ad accomunare in un'unica condanna fascismo ed antifascismo, nel senso che se il primo viene riguardato come un processo dissolutivo, il secondo ne rappresenta il prosegui-

---

*mit Uns* di Guttuso del 1960. Le altre opere di saggistica di Noventa sono: *Il Grande Amore*, Scheiwiller, Milano 1960; *I calzoni di Beethoven (Dialogo durante il fascismo)*, Il Saggiatore, Milano 1965; *Caffè Greco*, Vallecchi, Firenze 1969; *Hyde Park (l'unificazione socialista o l'innocenza della cultura)*, Scheiwiller, Milano 1971. Per il Noventa poeta cfr. i suoi volumi: *Versi e poesie*, Comunità, Milano 1921 e poi Mondadori, Milano, 1960; *Il Re e il Poeta*, Scheiwiller, Milano 1960; *Versi e Poesie di Emilio Sarpi*, Scheiwiller, Milano 1963.

<sup>93</sup> «La “Riforma Letteraria” da me fondata nel 1936 a Firenze, e che mi sembrava, e mi sembra, così importante, è un vuoto nella testa dei letterati italiani. Non più che un vuoto. Sebbene sia stata pubblicata fino al 1939, non ne esite neppure il nome nei più diligenti elenchi delle riviste di quel tempo. I miei versi, pubblicati nel 1956, e che, secondo il giudizio degli editori e mio, avrebbero dovuto provocare una rivoluzione nella critica poetica italiana, furono premiati per errore, e scomparvero subito senza lasciare traccia. I miei scritti filosofici, letterari e politici in generale, ora nuovamente raccolti sotto il titolo *Nulla di nuovo, I calzoni di Beethoven, Lettere*, sono e saranno avvolti nel silenzio. Persino *Il Vescovo di Prato*, pubblicato nel 1958, è stato introdotto dai letterati in quello spazio vuoto delle loro teste che era stato riservato alla “Riforma Letteraria” ma che si dimostrò, ancora una volta, dilatabile» (Giacomo Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, cit., pp. 129-130). Sulla “fortuna” di Noventa, osserva Rodolfo Quadrelli: «Si dovrebbe parlare di un'opera e si deve parlare di un destino; poche opere, pochi destini come quello di Giacomo Noventa offrono l'esempio della totale solitudine e della radicale opposizione che un uomo giusto e intelligente, accolta la ventura di essere anche scrittore, può vivere nei confronti di una società manchevole o meschina o corrotta» (Rodolfo Quadrelli, *La lezione di Giacomo Noventa*, saggio premesso a Giacomo Noventa, *Storia di un'eresia*, cit., p. 9).

mento<sup>94</sup>. Potrà, semmai, osservarsi che Del Noce ha dato forma organica al pensiero di Noventa, caratterizzato da una frammentarietà di fondo che si riscontra finanche nella scelta e nell'uso dei mezzi espressivi (il pensiero e la riflessione appena accennati, il dialogo immaginario, il breve scritto quasi *ad personam* etc), e che, anziché presentarle come sue, ne ha avallato le idee od almeno certe idee riferendole ad una certa tradizione, anche, è presumibile, per dare il senso della problematicità della cultura torinese. Si dovrà invece convenire sul fatto che lo scritto di Del Noce – e ciò rientra nella logica dello spirito di continuità che lo apparenta a Noventa – appaia, e sia realmente, una specie di duello cortese, uno scontro in punta di fioretto con il pensiero del massimo esponente dichiarato della cultura che muove da Gobetti, e cioè con il pensiero di Norberto Bobbio.

A sottolineare il rapporto di continuità Noventa-Del Noce sarebbe di per sé sufficiente il riconoscimento della relazione che unisce i due studiosi a Maritain. Per Noventa Maritain deve concludersi in Italia, ed il Maritain che lo studioso privilegia è lo storico anziché il filosofo od il politico, come rileva lo stesso Del Noce:

non si riferisce mai al Maritain scrittore di estetica, e neppure, direttamente, al Maritain filosofo politico. Il suo è un Maritain generalmente poco considerato, se non svalutato: lo storico della filosofia. È là che dovrebbe essere cercato il Maritain più profondo, quello «continuabile». Aggiunge poi una tesi che può sembrare misteriosa: «non può essere continuato che in Italia». Di più: è curioso che si riferisca soltanto alle opere del primo periodo: *Trois Réformateurs, Réflexions sur l'intelligence, Introduction générale à la philosophie, Antimoderne*. A opere che molto spesso ingiustamente vengono considerate come libri di «filosofia facile», destinate a vincere quel senso di inferio-

---

<sup>94</sup> È sintomatico come questa tesi trovi conferma significativa per vie affatto diverse. Scrive Ugo Spirito: «Il regime antifascista è tutto fatto da fascisti. Sono i giovani di allora che oggi sono diventati vecchi e che, proclamandosi antifascisti, continuano incoscienti l'opera della loro età giovanile. Il fascismo non è finito, ma è soltanto degenerato e continua a trascinarsi in un assurdo processo (...). Il fascismo dei giovani continua, purtroppo, come fascismo dei vecchi. E da esso che cosa si può aspettare?» (Ugo Spirito, *La storia dei giovani*, in «Il Giornale d'Italia», 1-2 marzo 1974). Su questa stessa tematica, cfr. anche le acute considerazioni di Francesco Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano 1974.

rità che i giovani cattolici di allora provavano al loro ingresso nelle università laiche<sup>95</sup>.

Ad opere, insomma, che sono, generalmente, attribuite al Maritain «filosofo cattolico di destra»<sup>96</sup>, al Maritain il cui cattolicesimo è accomunato da Noventa a quello di Chateaubriand, di De Maistre, di Rosmini, di Manzoni, di Chesterton, di Bergson ed è dichiarato inconciliabile col pensiero moderno<sup>97</sup>. L'approccio noventiano al Maritain, a questo Maritain, non deriva da un approfondimento o da uno studio assiduo del tomismo, riflettendo esso piuttosto l'esigenza radicalmente e profondamente anti-modernista del suo pensiero e la sua «critica della cultura italiana ed in particolare di quella che egli chiamava la scuola di Torino (...). Vale a dire di quella direzione che muove dall'esperienza di Gobetti, e che si è prolungata con rigorosa coerenza, sino a dominare, nel secondo dopoguerra, nella forma di rinnovato illuminismo»<sup>98</sup>. Il pensiero di Del Noce è continuazione del discorso di Noventa anche nella misura in cui si pone come continuazione del pensiero di Jacques Maritain, quale appare, per esempio, in *Il problema dell'ateismo*<sup>99</sup>, profondamente modificato, però, nella interpretazione della storia della filosofia con le conseguenze che un tal fatto implica sulle vedute filosofiche generali e nella considerazione della tradizione filosofica italiana, soprattutto di

---

<sup>95</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XI.

<sup>96</sup> Giacomo Noventa, *Storia di un'eresia*, cit., p. 42.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>98</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XI. Ed ancora: «Si può parlare di un capitolo Noventa nella storia del recente pensiero italiano, esso coincide con la critica del neoilluminismo italiano. E anche la reciproca è vera: la critica del neoilluminismo nella forma in cui, pur essendo un fenomeno mondiale, si è esteso all'Italia – esprimendosi nelle consuete equazioni di progressismo, filosofia militante, politica della cultura, rinnovamento radicale attraverso la scienza, liberazione dai pregiudizi, demitizzazione, secolarizzazione ecc., e sostituendo di fatto come equivalenti moderni ai criteri del vero e del falso, del bene e del male, quelli del progressivo e del reazionario, – coincide con il capitolo su Noventa» (*ibidem*, pp. XI-XII).

<sup>99</sup> Cfr. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1965.

Vico e di Rosmini, che in Maritain è affatto carente<sup>100</sup>, in modo da poter ricostruire una direzione unitaria di pensiero «da Cartesio a Rosmini» che dissipi l'idea del pensiero moderno come processo unitario ed irreversibile di secolarizzazione<sup>101</sup>. Sotto questo profilo si ha un

---

<sup>100</sup> «La critica di cui Maritain è suscettibile è un'altra. Sta nell'aver completamente ignorato la linea da Vico a Rosmini, o nell'aver trattato la filosofia come se essa non esistesse. Posto questo, era inevitabile che abbia oscillato tra un "antimoderno", come descrizione del moto di sempre progressiva caduta del mondo moderno, e una conciliazione cercata vanamente, più che nella filosofia, nell'arte e nella politica» (Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XXXVIII). Sulle origini dell'errore storico maritainiano, nonché sulle conseguenze limitative da esso comportate nella sua opera, ed infine sulle possibilità di continuazione e ripresa cfr. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 313-322 e 359-360. Sul pensiero politico di Maritain, cfr. Henry Bars, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1965.

<sup>101</sup> Questa direzione, sempre più orientata verso il recupero del pensiero metafisico tradizionale, sia pure in relazione ai problemi nuovi, è quella che caratterizza la speculazione di Augusto Del Noce, per il quale – a differenza di Noventa che auspica la separazione del pensiero moderno dal «protestantesimo letterale» ed il suo ricongiungimento col pensiero cattolico – la stessa nozione storiografica di modernità, intesa in senso assiologico, deve essere sottoposta a critica. Sotto questo profilo Del Noce si incontra con pensatori come Voegelin e De Corte, ma, nell'ambito di questa linea di pensiero egli occupa «un posto particolarissimo riallacciandosi proprio a quel ricco e fecondo filone savoiardo-piemontese che il Gentile, e dopo di lui il Gobetti, volle escludere dalla cultura italiana. Il filone cioè sostanzialmente dominato dalla figura del Gerdil, che, formatosi in contrapposizione all'illuminismo, propone, attraverso Malebranche, la possibile continuazione di un ontologismo cristiano», talché «a questa luce apparirebbe come Del Noce non suggerisca un radicale rifiuto della filosofia moderna postcartesiana, ma proponga, anzi, attraverso la linea Malebranche-Vico-Rosmini, uno svolgimento in senso religioso di motivi cartesiani in polemica con lo sviluppo immanentistico di Cartesio operato dalla filosofia moderna» (Roberto de Mattei, *Noventa e la cultura torinese*, in «Nuova Antologia», n. 2076, dicembre 1973, p. 592). In questa prospettiva, cfr. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit.; Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965; Augusto Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio premesso a Eric Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968; Ugo Spirito e Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971; Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

compimento italiano di Maritain che porta ad un Maritain liberato da ogni traccia di preparazione al neomodernismo<sup>102</sup>, talché, a questo riguardo, può ben dirsi che Del Noce attua l'esigenza antimodernista viva in Giacomo Noventa e che se «tra le tante possibili definizioni del modernismo, c'è quella dell'intenzione di cancellare radicalmente il momento maistriano dalla storia del pensiero religioso», allora si può spingere il discorso fino a riconoscere che «non si può veramente uscire dal "fascismo" (dall'irrazionalismo, eccetera) se non riscoprendo De Maistre»<sup>103</sup>; il che, in altri termini, equivale a dire che la riscoperta del pensiero tradizionale, operata anche attraverso un Maritain «concluso» in Italia, si palesa come la strada da percorrere per uscire dalla direzione neoilluministica dominante nella cultura italiana contemporanea.

L'eresia di Noventa e di Del Noce non ha nulla da spartire con il fascismo, vuole invece, per tentare un superamento della dicotomia fascismo-antifascismo, colpire la comune radice di fascismo ed antifascismo individuata nella cultura immanentistica la quale, portando innanzi la linea Spaventa-De Sanctis attraverso l'esperienza vociana e la frattura traumatica dell'interventismo rivoluzionario, è proprio alle origini, incontrandosi con l'attivismo milanese, del fascismo e, con l'intransigentismo

---

<sup>102</sup> Cfr. Augusto Del Noce, *L'unità del pensiero di Jacques Maritain*, in «L'Europa», n. 7, 30 aprile 1973, pp. 77-86. Il carattere, sostanzialmente unitario, di quelle che vengono considerate tre fasi o momenti del pensiero maritainiano, è così illustrato da Augusto Del Noce: «I tre libri *Antimoderne*, *Humanisme intégral*, *Le paysan de la Garonne* sono infatti, visti a fondo, le tappe di una sola fondamentale opera. Quando a "moderno" si dia il significato di immanentismo, di negazione della trascendenza, di secolarizzazione, di demitizzazione, ecc., si può dire che l'intera opera di Maritain sia stata rivolta a definire il senso esatto "dell'antimoderno cattolico", separandolo da quelle incrostazioni e deformazioni per cui così spesso il momento religioso diventò subordinato al momento politico; o per cui le posizioni di antimodernismo esasperato si rovesciano con tanta facilità in modernismo (si pensi a Lamennais), o si alternano inestricabilmente negli stessi autori le più radicali affermazioni, così di modernismo come di antimodernismo (si pensi, per l'Italia, a un Gioberti o a un Buonaiuti)» (*ibidem*, pp. 82-83).

<sup>103</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XIV. La associazione di De Maistre a Maritain rappresenta per Del Noce il punto più importante al quale è pervenuto Noventa (*ibidem*, pp. XXXVI-XXXVII).



piemontese, dell'antifascismo<sup>104</sup>. Sicché può affermarsi che «l'autocritica dell'antifascismo deve consistere quindi nella sua completa separazione dalla cultura immanentistica»<sup>105</sup>.

Esperienza vociana, si è detto, come matrice, sia pure germinale di fascismo ed antifascismo: è tesi suggestiva che, da qualche tempo, comincia a farsi strada nel mondo degli studiosi e ad essere riguardata con più ponderata considerazione. Quali che ne fossero le intenzioni, «La Voce», culturalmente, non segna una rottura con l'irrazionalismo, il ribellismo superomistico, il tardoromanticismo scapigliato del «Leonardo», ma vuole incanalarne le scomposte istanze attivistiche, e nel fare (o tentare) ciò, essa mentre per un verso determina il diffondersi dell'idea della cultura impegnata<sup>106</sup>, per altro verso contribuisce a preparare culturalmente «quel successo di Gentile su Croce che caratterizzò gli anni venti; la formazione di una disposizione spirituale gentiliana che dominava i giovani intellettuali anche in quei casi in cui preferivano usare formule crociane»<sup>107</sup>. In altri termini, «La Voce» apre la strada al successo dell'attualismo, ossia alla espressione più rigorosa dell'immanentismo se è vero che Gentile, e non già Croce, costituisce l'esito della linea di pensiero Spaventa-De Sanctis<sup>108</sup> e che, come già nel 1938 riconosceva Noventa, la filosofia crociana si presenta come «una filosofia gentiliana meno rigorosa»<sup>109</sup>. In ogni caso è proprio sull'orizzonte de «La Voce» che per un verso si forma il mito di Mussolini come dell'*Uomo*, vale a dire di una personalità cosmico-

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. LXXXVII.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. XXV.

<sup>106</sup> «I termini diventati usuali e uggiosi nel secondo dopoguerra di cultura militante, di organizzazione degli intellettuali, di politica della cultura, furono introdotti da Prezolini» (Augusto Del Noce, *Prezolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, in «L'Europa», 15 marzo 1972, p. 89).

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>108</sup> Per la posizione di Del Noce nei confronti di Gentile cfr. Augusto Del Noce, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, fasc. IV, pp. 508-556; Augusto Del Noce, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1968, fasc. II, pp. 163-215; Augusto Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, fasc. II, pp. 222-285.

<sup>109</sup> Giacomo Noventa, cit. in Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia in Giacomo Noventa*, cit., p. LII.

storica<sup>110</sup> pur attraverso la confluenza di materiali preesistenti già preparati dalla cultura italiana del Novecento, e per altro verso si sviluppa la tematica dell'iniziatore dell'antifascismo, di Piero Gobetti che a «La Voce» e all'opera di Prezzolini si richiama direttamente, tant'è che «il titolo stesso della principale tra le sue riviste, *Rivoluzione Liberale*, vuole essere una definizione del carattere de *La Voce* ed una rivendicazione della continuità»<sup>111</sup>.

Mussolini e Gobetti, dunque: un rapporto che va indagato a fondo, che è di opposizione nell'ambito delle categorie fascismo-antifascismo, ma di apparentamento nell'ambito della categoria interventismo rivoluzionario, come meglio apparirà oltre. Un rapporto che, individuato nella sua ottica precisa, serve a lumeggiare appieno la situazione storico-politica dell'Italia contemporanea. In questo contesto, il discorso di Noventa e di Del Noce si sviluppa linearmente, partendo in maniera prioritaria dalla constatazione assiomatica del «perfetto parallelismo tra situazione culturale e situazione politica»<sup>112</sup>, per cui quest'ultima non è altro che un riflesso, una trasposizione su un piano diverso, della prima: se è vero che la cultura del post-risorgimento è sviluppo della linea immanentistica che muove dal programma Spaventa-De Sanctis e giunge all'attualismo gentiliano, allora il fascismo appare come il fenomeno che riflette sul piano politico questo clima culturale, che svolge sul piano politico il programma dissolutivo derivato dall'abbandono sul piano culturale dell'orizzonte di pensiero tradizionale, e l'antifascismo, dal canto suo, si configura, nella misura in cui il suo discorso si limita alla contrapposizione politica, come il prosecutore di questo processo secondo una linea obbligata stante la dipendenza dalla medesima cultura:

c'è un parallelismo perfetto tra lo sviluppo della cultura immanentistica italiana e quel processo dissolutivo dell'Italia che ha preso inizio visibile col fascismo e che continua con l'antifascismo; che *deve* continuare perché l'antifascismo dipende da quella stessa cultura da cui il fascismo è derivato o da un suo ulteriore sviluppo di essa che consegue, del resto, integralmente allo scacco storico del fascismo e a un diverso giudizio sulla storia contemporanea senza però che venga

---

<sup>110</sup> Augusto Del Noce, *Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, cit., p. 87.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>112</sup> Giacomo Noventa, *Hyde Park (o l'innocenza della cultura)*, cit., p. 42.

messo in discussione il suo presupposto primo immanentistico, laicistico e, in largo senso, “modernistico”. Se ne ha la riprova nel fatto che l’antifascismo non può rendere ragione storica del fascismo, e che deve fermarsi alla riprovazione morale, e continuamente evocarne lo spettro<sup>113</sup>.

Date queste premesse si comprende come la tesi storico-politica centrale del pensiero di Noventa, la sua intuizione più acuta, sia quella del fascismo come «errore della cultura», espressa sinteticamente in questi termini:

nel popolo italiano non si poteva distinguere una minoranza di uomini violenti ed incolti che dominasse su una minoranza o maggioranza di uomini colti. La punta estrema della cultura italiana era proprio nella minoranza dominatrice, era, nel senso più rigoroso del termine, la minoranza dominatrice<sup>114</sup>.

Errore *della* cultura, quindi, e non già errore *contro* la cultura. Il concetto di errore della cultura, come concetto situato nel momento genetico del fascismo, ha perduto, oggi, molto del mordente che poteva avere negli anni intorno al '50 quando le interpretazioni classiche del fascismo – quella liberale o della «parentesi», quella azionista della «rivelazione» e quella marxista<sup>115</sup> – sembravano accordarsi su un punto, su una interpretazione del fascismo quale rivolta contro la cultura. Oggi, ognuna di queste linee interpretative, sia pure rigenerate dall’incontro con le varie interpretazioni psicosociali, psicologiche e socioeconomiche, dà un certo rilievo, riserva un qualche posto al concetto di «errore della cultura», pur parlando di una cultura il cui esito non può che essere la barbarie radicale:

---

<sup>113</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XX.

<sup>114</sup> Giacomo Noventa, cit. in Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LII.

<sup>115</sup> Cfr. Renzo De Felice, *Le interpretazioni del Fascismo*, Laterza, Bari 1971; Renzo De Felice, *Il Fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Laterza, Bari 1970; James A. Gregor, *Interpretations of Fascism*, General Learning Press, Morristown, New Jersey 1974.

così nell'interpretazione «liberale» della «malattia morale» si parla di romanticismo morboso, di irrazionalismo, di decadentismo, in quella «azionista» della «rivelazione» dei tradizionali difetti italiani, e dell'insufficiente argine opposto dalla cultura idealistica, per la congiunta polemica contro positivismismo e contro democrazia, in quella «comunista» della «distruzione della ragione», a cui deve giungere una cultura che vuole escludere il marxismo dalla storia della filosofia<sup>116</sup>.

Della loro insufficienza a spiegare il fenomeno fascista sembrano esse stesse essere consapevoli, tant'è che si assiste ad un tentativo continuo di rigenerazione dell'una nell'altra. Sotto questo profilo è sintomatico che marxismo e radicalismo neoilluminista si incontrino com'è avvenuto, per esempio, con la pubblicazione di un lavoro collettaneo sul fascismo curato da Guido Quazza<sup>117</sup> che nel proporre – in polemica contro la tendenza a costruire tipologie che, rifacendosi all'antropologia, alla sociologia ed alla psicologia sociale, si presentano come superatrici delle tre interpretazioni classiche del fascismo – uno studio del fascismo in Italia riguardato come problema del rapporto tra la società italiana ed il fascismo<sup>118</sup>, cerchi di individuare un qualche grado di vitalità delle interpretazioni classiche al fine di contestare, implicitamente, quelle linee storiografiche che tendono alla comprensione del fenomeno storico attraverso la ricostruzione, genetica e dinamica, degli accadimenti che lo compongono. Il discorso sviluppato da Guido Quazza, in proposito, è semplice: l'interpretazione liberale può ancora suggerire un richiamo al peso che la volontà dell'uomo, l'elemento soggettivo, conserva nella storia anche di fronte alle determinazioni più limitanti; quella radicale si presenta con maggiore validità con il suo invito a ripercorrere la storia delle tare dello sviluppo economico e sociale italiano e dei limiti della vecchia classe dirigente; quella marxista, infine, si mostra indispensabile per: a) ri-

---

<sup>116</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Novata*, cit., p. XIX.

<sup>117</sup> AA.VV., *Fascismo e società italiana*, a cura di Guido Quazza, Einaudi, Torino 1973. Il volume comprende i seguenti saggi: Guido Quazza, *Introduzione. Storia del fascismo e storia d'Italia*; Valerio Castronovo, *Il potere economico e il fascismo*; Giorgio Rochat, *L'esercito e il fascismo*; Guido Nappi Modona, *La magistratura e il fascismo*; Giovanni Miccoli, *La Chiesa e il fascismo*; Norberto Bobbio, *La cultura e il fascismo*.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 3.

cercare un quadro più generale nel quale inserire il fenomeno, b) cavare tutti i frutti utili dalla tesi del fascismo come rivelazione, c) collocare la storia d'Italia nella storia generale del nostro tempo<sup>119</sup>.

In un tale discorso programmatico è evidente la tendenza a privilegiare l'interpretazione marxista del fascismo sulle altre classiche, facendo rientrare in essa i lati giudicati validi di queste, e, nel contempo, assegnando alla interpretazione marxista stessa una latitudine meno deterministica e più vasta di quanto non sia stato nella formulazione classica, come del resto già da tempo studiosi marxisti stanno tentando<sup>120</sup>. Il lavoro di Quazza e dei suoi collaboratori si pone quindi come tentativo di ringiovanimento di una interpretazione i cui limiti obiettivi derivavano dalla sua stessa dimensione genetica, che era quella di tentare di spiegare il mancato successo del comunismo in un momento in cui esso sembrava avere la possibilità di accedere al potere<sup>121</sup>. In certo senso, e sotto questa prospettiva, la formulazione classi-

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>120</sup> Cfr., per esempio, il lavoro di Paul M. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1951.

<sup>121</sup> Cfr. Enzo Erra, *L'interpretazione del fascismo nel problema storico italiano*, G. Volpe, Roma 1971, pp. XIII-XIV. In questo saggio lo studioso inquadra il fascismo nel contesto del problema politico e morale del primo dopoguerra, un problema le cui radici risalivano lontano nel tempo e le cui tangibili manifestazioni procedevano lungo quattro direttrici: la crisi dello Stato, la ricerca di un nuovo equilibrio sociale, le insoddisfatte aspirazioni nazionali e l'inquietudine degli spiriti. Su ciascuna di queste componenti il regime fece sentire la sua influenza: accelerò la fine dello Stato liberale, modificò il corso delle lotte sociali, dette forza e vigore al nazionalismo, determinò una radicalizzazione della contesa ideologica. Tutto ciò, nel complesso, costituì, secondo l'Autore, la sua risposta al problema storico italiano. Di qui la conclusione che, soltanto attraverso un approfondito esame di tale risposta, sia possibile pervenire ad una esaustiva intelligenza del fascismo. Il discorso di Erra, affatto nuovo rispetto alle tradizionali linee storiografiche, si risolve nel sollecitare una analisi della validità della soluzione proposta dal regime fascista e concretatasi nel tentativo di ricondurre la vita politica nella sua sede propria, pubblica e non privata, istituzionale e legittima e non situazione di fatto, nella quale la rappresentanza nazionale corrisponde alle reali forze politiche, sociali ed economiche. Il secondo passo di un tale esame consisterebbe nel valutare l'efficacia del metodo seguito, con tutto il complesso di rapporti e contrasti da esso determinati. Per l'Autore le origini del fascismo non si identificano con le cause del suo successo, in quanto esso non fu originato dal problema storico italiano ma si pose a fronte di esso.

ca della interpretazione marxista era assai più coerente, nel presentare il fascismo come l'ultimo sussulto o il canto del cigno del capitalismo o il tentativo capitalista di bloccare la marcia della rivoluzione proletaria, di quanto non risultino questi tentativi di aggiornamento e di ringiovanimento di una tesi che, dalla sconfitta del fascismo, ha ottenuto un nuovo colpo, implicando, un tal fatto, per essa, la necessità di trovare nuove giustificazioni al mancato successo, sul piano strettamente politico, del marxismo in Italia. Di qui la necessità di riagganciarsi alle interpretazioni classiche, riconoscendo loro il merito di essersi qualificate in sede storiografica quali espressioni di orientamenti ideologici e metodologici nettamente palesati<sup>122</sup>, e segnatamente alla interpretazione radicale per il suo dilatarsi e distendersi nel tempo anche avvenire.

Peraltro, da un tale incontro – sia pure, accortamente, tentato discutendo con le interpretazioni classiche non più in sede generale, ma «nel concreto della analisi dei problemi specifici»<sup>123</sup> al fine di privilegiare ulteriormente l'interpretazione marxista proprio perché la considerazione del singolo accadimento storico, al di fuori della visione globale dell'intero fenomeno nel quale esso accadimento si incastona, sembra consentire la riduzione del metro esplicativo al solo discorso economico in virtù della espunzione di ogni altra diversa componente – non è, paradossalmente, l'interpretazione marxista a trarre vantaggio, sebbene quella radicale che finisce per condizionare la prima imponendole un giudizio virtuosistico ed additandole una strada obbligata. Si tratta, però, di una strada appunto obbligata che non conclude altrove che nelle strettoie di un vicolo cieco<sup>124</sup>.

L'intuizione di Noventa, del fascismo come «errore della cultura» – contrapposta a quella del fascismo come «errore contro la cultura» – , della comune sostanza di fascismo ed antifascismo, della unitarietà del processo di dissoluzione, una intuizione che trova in Del Noce il continuatore, comprende in sé, germinalmente, la tematica della co-

---

<sup>122</sup> Guido Quazza, *op.cit.*, p. 6.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>124</sup> Si potrebbe dire che il punto d'arrivo dell'interpretazione di Bobbio sia Quazza, il quale rappresenta l'involutione borghese del marxismo; in altri termini, si potrebbe osservare che il momento radicale finisce per prevalere sul momento rivoluzionario, il che corrisponde appunto all'aspetto involutivo del comunismo che è stato rilevato dai critici di sinistra (cfr., per esempio, Perlini) del comunismo italiano.

siddetta interpretazione transpolitica del fascismo<sup>125</sup>, soprattutto nella versione dello studioso italiano che nel fascismo vede un momento, il momento sacrale, dell'epoca della secolarizzazione<sup>126</sup>.

Cerchiamo a questo punto, di cogliere meglio, sulla scorta dei discorsi di Noventa e di Del Noce, il carattere di questa comune sostanza di fascismo ed antifascismo, che si traduce poi nell'evolvere di un medesimo processo dissolutivo. I passaggi logici di questo discorso – peraltro in questa sede già accennati – si svolgono sul comune terreno della cultura immanentistica e sono: *a)* il rapporto attualismo-fascismo; *b)* il rapporto attualismo-antifascismo; *c)* il rapporto Mussolini-Gobetti, cioè il rapporto fascismo-antifascismo.

Sul primo punto Noventa non fornisce una analisi compiuta<sup>127</sup>, ma attraverso l'analisi di punti chiave della filosofia gentiliana mette a disposizione di Del Noce gli strumenti per concludere il discorso e mostrare come dalla rilevata coincidenza della affermazione che gli altri non esistono con quella che «non solo gli altri sono corpi, ma che sono il nostro stesso corpo, sul quale noi abbiamo tutti i diritti»<sup>128</sup> spunti la figura del capo totalitario<sup>129</sup> e come nell'affermazione che «un'anima è, in quanto le altre anime non sono per lei; ed è in quanto non è per l'altre anime; è soggetto in quanto tutte le altre anime le sono oggetto ed è l'oggetto di tutte le altre anime»<sup>130</sup> sembri essere espressa perfettamente la contraddizione insuperabile del fascismo

in quel suo esito per cui il Duce non poteva non trattare gli altri che come oggetti, e non poteva a sua volta essere visto che come una mera forza, come strumento eccetera, da coloro che collaboravano con lui; e non po-

---

<sup>125</sup> L'interpretazione del fascismo come fenomeno transpolitico è contenuta in Ernst Nolte, *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1966 ed Ernst Nolte, *La crisi dei regimi liberali e i movimenti fascisti*, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>126</sup> Cfr. Augusto Del Noce, *Per una definizione storica del fascismo*, in A.A.VV., *Il problema storico del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1970; poi, con lievi modifiche, in Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 111-135.

<sup>127</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LVIII.

<sup>128</sup> Giacomo Noventa, *Nulla di nuovo*, cit., p. 225.

<sup>129</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LVIII.

<sup>130</sup> Giacomo Noventa, *Nulla di nuovo*, cit., p. 26.

teva non essere odiato dagli antifascisti, non semplicemente in quanto dittatore, o in quanto particolarmente feroce o egoisticamente avido (il che non era), o in quanto persecutore in nome del fanatismo per un'idea, per sbagliata che fosse, ma proprio come forza spersonalizzatrice e riducente il popolo al suo corpo, sul quale aveva tutti i diritti<sup>131</sup>.

Per quanto concerne il secondo passaggio logico del discorso, il rapporto cioè attualismo-antifascismo, Del Noce dimostra il legame di stretta parentela che collega Gentile a Gobetti, malgrado le affermazioni in contrario di questi, contenute in una celebre lettera a Lombardo-Radice del 18 gennaio 1923<sup>132</sup> e sottolinea come, da una attenta lettura esegetica degli scritti filosofici gobettiani, non sia difficile intravedere l'intenzione di ripetere per il Piemonte il lavoro che, per il pensiero meridionale, aveva già compiuto il Gentile ed il processo che aveva condotto a Spaventa<sup>133</sup>. La rivalutazione del filosofo piemontese Giovanni Maria Bertini ed il parallelismo stabilito fra questi e lo Spaventa, con tutto ciò che ne consegue a partire dalla svalutazione di quella linea di pensiero ontologistico-malebranchiano, prevalente nella cultura savoirdo-piemontese e variamente espressasi in filosofi come Gerdil, De Maistre e Gioberti<sup>134</sup>, il giudizio negativo sul Gerdil che lo esclude dalla storia della filosofia<sup>135</sup> risentono dell'impianto storiografico gentiliano<sup>136</sup>, così come di ispirazione gentiliana appaiono i giudizi gobettiani sulla rivoluzione russa<sup>137</sup> ed ancora tracce gentiliane sono rinvenibili negli scritti di maggiore impegno, segnatamente

---

<sup>131</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LIX.

<sup>132</sup> Piero Gobetti, *I miei conti con l'idealismo attuale*, ora in Piero Gobetti, *Opere Complete*, Einaudi, Torino 1960, I, pp. 441-448.

<sup>133</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LXXXIX.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. LXXX.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. LXXXIII.

<sup>136</sup> Cfr. Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 62-64.

<sup>137</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., pp. LXXXIII-LXXXIV.



nell'incompiuto *Risorgimento senza eroi*<sup>138</sup>, a proposito del quale osserva Del Noce:

credo si possa dire sia la trasformazione, dopo l'insuccesso politico, di un libro sul pensiero piemontese, pensato come orientato verso quella confluenza con l'hegelismo che sarebbe stata preparata dall'Ornato e avrebbe trovato espressione nel Bertini. La sconfitta lo trasformò nella ricerca dei suoi precursori, nella storia degli eretici piemontesi «da Radicati a Gobetti» e nella proposta di una serie di monografie che furono poi svolte dalla storiografia successiva<sup>139</sup>.

Ed a questo proposito varrebbe forse la pena di indagare lo sviluppo della problematica storica gobettiana per lumeggiare gli influssi che la linea di recupero ideale del pensiero illuminista piemontese, Alberto Radicati di Passerano – Francesco Dalmazzo Vasco – Vittorio Alfieri, proposta da Gobetti, ha fatto sentire sulle ricerche storiografiche posteriori secondo una direttrice che giunge fino – sia pure attraverso una linea collaterale che, in maniera farsesca, porta il discorso gobettiano alle estreme conseguenze e lo banalizza – ad un Denis Mack Smith<sup>140</sup>. In ogni caso le dichiarazioni antigentiliane di Gobetti crescono di frequenza e di intensità in connessione con il crescente timore della collusione di Gentile con il nazionalismo e con il fascismo<sup>141</sup>. Le pagine di Noventa su Gobetti sfiorano appena questo punto:

Ma al superficialismo degli anziani ed al materialismo dei giovani cercò di reagire e reagì infatti profondamente, dopo la guerra, Piero Gobetti, fanciullo torinese di una straordinaria precocità intellettuale ma di una cultura eccessivamente libresca, che fu il migliore ed il più

---

<sup>138</sup> Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, Torino, 1926. A proposito di quest'opera cfr. Adolfo Omodeo, *Difesa del Risorgimento*, Einaudi Torino 1951, pp. 439-446.

<sup>139</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LXXXII.

<sup>140</sup> Per una rapida rassegna dello sviluppo della problematica storica gobettiana, cfr. Walter Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1962<sup>3</sup>, pp. 642-665.

<sup>141</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LXXXI.

celebre degli scolari crociani e nell'opera del quale culminò e si concluse, con piena coscienza dell'autore, il movimento letterario della *Voce*. Il grave errore di Gobetti, da cui tutti gli altri errori e specialmente l'incomprensione del fascismo derivarono, fu di non avere sentito abbastanza, e di avere sentito meno ancora del suo maestro, il valore positivo dell'interventismo e della guerra, o, per dire la stessa cosa in altri termini, il valore positivo e la grandezza filosofica di Giovanni Gentile. Fu, dunque, pur prescindendo dalle sue continue ed esplicite dichiarazioni, un crociano assoluto, e il movimento letterario dell'*Unità* e della *Voce*, proseguito più stancamente e naturalmente dalla *Ronda*, da *Solaria*, e da altre riviste, deve essere considerato un movimento assolutamente crociano proprio per il valore che venne ad acquistare in lui, che ne fu il prosecutore ideale. Tentar dunque di risuscitare la tradizione della *Voce* senza sapersi precrociani o crociani non può esser, oggi, che l'opera di ragazzetti altrettanto innocenti quanto inutili, sempre pronti, e sotto qualunque pretesto, a marinare e a dimenticare la scuola alla quale appartengono.

Ma chi voglia tracciare veramente la storia del movimento letterario fiorentino dovrà conoscerne i successivi sviluppi e studiare almeno l'illuminismo e il misticismo di Piero Gobetti e della rivista da lui fondata, che dimostrò subito, e fin dal titolo di «Rivoluzione Liberale» gli opposti affetti e le opposte tendenze del suo fondatore, quel sorellismo, cioè, quel marxismo e quell'antimarxismo, quell'universalismo e quel patriottismo, che non solo Prezzolini e Salvemini, ma che lo stesso Sorel e lo stesso Croce non erano riusciti a comporre. Meno ancora di Sorel e di Croce doveva riuscirvi il Gobetti. Ma appunto perciò sarà più facile scoprire in lui e negli scolari di Gentile che nel Gentile e nel Croce la quasi identità delle due filosofie<sup>142</sup>.

Quando scrive queste pagine, nelle quali non sembra aver colto appieno l'attualismo gobettiano, Noventa ha già riscoperto Maritain, quel particolare Maritain di cui si diceva, dopo Gentile e l'insuccesso gentiliano e lo ha riscoperto secondo un preciso *iter*. A differenza di Del Noce che si forma al momento della reazione esistenzialista all'idealismo, Noventa come Gobetti partecipa all'entusiasmo attualista degli anni venti. L'esperienza del fascismo porta sia Noventa che Gobetti a staccarsi dall'attualismo, secondo vie che sono, però, completamente opposte. Per il primo è la riscoperta, «come per atto magico» di tutti i motivi

---

<sup>142</sup> Giacomo Noventa, *Nulla di nuovo*, cit., pp. 285-286.

del pensiero della Restaurazione, il classicismo, il mito di Roma, il primato morale e civile, tutti i temi, insomma, criticati da un Carlo Cattaneo<sup>143</sup>: è una serie di incontri intellettuali necessari, obbligati dopo il rifiuto della scelta desanctisiana:

Gioberti proprio nell'aspetto di contro-ideale filosofico di De Sanctis; il cattolicesimo liberale; la critica dell'eclettismo del cattolicesimo liberale, e Donoso Cortés; De Maistre e il tema del peccato originale; Maritain come continuatore di De Maistre e iniziatore di una comprensione cattolica del pensiero moderno, che deve poi esser fondazione della forma rigorosa del cattolicesimo liberale<sup>144</sup>.

Per il secondo, invece, attraverso la rivalutazione dell'illuminismo piemontese del '700 si torna a Cattaneo, «il solo grande realista tra tanti romantici e teorici»<sup>145</sup> e se ne rivendica l'attualità<sup>146</sup> secondo una direttrice che, riconoscendo essere il problema italiano non di autorità ma di autonomia, getta le basi per l'incontro – obbligato per il neoilluminismo come testimonia anche il lavoro di Norberto Bobbio<sup>147</sup> – con un pensiero, appunto quello di Cattaneo, «che si identificava tutto con la libertà e l'autonomia»<sup>148</sup>.

Nella linea gobettiana si può intravedere un processo di regressione che da Gentile porta ad un Croce già noto in funzione illuministica, o ad un neoilluminismo dichiarato. L'errore di tutta questa linea è per Noventa quello del «virtuismo», della sostituzione cioè ad una critica teoretica di un giudizio di carattere etico-politico, con il risultato di

---

<sup>143</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LXII.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. XXX.

<sup>145</sup> Piero Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla politica in Italia*, Einaudi, Torino 1975<sup>5</sup>, p. 22.

<sup>146</sup> «Se la forza dinamica del suo pensiero è stata nel secolo scorso meno esuberante di quella del Mazzini, il suo spirito ci appare ora meno indeterminato e meno vaporoso, la sua figura è più ricca di insegnamenti, la sua eresia politica può presentarsi ancora come un programma, i suoi scritti non sono diventati illeggibili come *I doveri dell'uomo*» (*ibidem*, pp. 22-23).

<sup>147</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971. Per una rassegna della «fortuna» di Cattaneo cfr. Giuseppe Armani, *Gli scritti su Carlo Cattaneo; saggio di una bibliografia*, Nistri-Lischi, Pisa 1973.

<sup>148</sup> Piero Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., p. 23.

precludersi ogni possibilità di cogliere il perfetto parallelismo esistente tra la cultura e la politica italiana<sup>149</sup>.

Fin qui il discorso di Noventa: una critica di tipo paretiano a Gobetti, la dichiarazione che la posizione virtuosistica non consente di riconoscere l'identità sostanziale di fascismo ed antifascismo, né il fatto che il fascismo non era altro che la politica di un mondo di cui l'idealismo era la filosofia, né ancora la quasi identità delle filosofie di Croce e di Gentile, né infine la linea di continuità che salda la cultura neoilluministica o neopositivistica, e la neomarxistica con l'idealismo. Ma qui, anche, il limite della critica di Noventa, un limite collegato al fatto di non riuscire a staccarsi completamente e consapevolmente dall'orizzonte gobettiano: il non aver inteso il carattere *obbligato* di questo virtuosismo, che è Del Noce a chiarire, per cui si può accettare l'opinione di chi osserva che come «Noventa comincia dove Gobetti finisce»<sup>150</sup>, così «Del Noce comincia dove Noventa finisce»<sup>151</sup>. E tale spiegazione, dopo l'illustrazione del rapporto Gentile-Gobetti, conduce al terzo passaggio logico di cui si diceva, all'esame cioè del rapporto Mussolini-Gobetti, fascismo-antifascismo. È un rapporto di opposizione talmente forte che uno dei due termini finisce per essere identificato con il male: tutti gli storici che partecipano della linea gobettiana arrivano a formulare un giudizio del genere. Un'opposizione così radicale non è possibile per Del Noce se non tra fratelli-nemici, cioè se non nei casi in cui l'opposizione radicale su un punto sia accompagnata dalla concordanza o vicinanza su altri<sup>152</sup>. I punti in comune non sono pochi e si ricollegano all'interventismo che per Mussolini e Gobetti si risolve nell'idea di un finale sbocco rivoluzionario che comporti un rinnovamento radicale ed una frattura con l'Italia prebellica, nell'idea, in sostanza, di una rivoluzione che, pensata alla luce della accettazione della critica idealistica del marxismo<sup>153</sup>, vada oltre e superi la forma marx-leninista.

---

<sup>149</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. XX.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. LXXVII.

<sup>151</sup> Roberto de Mattei, *Noventa e la cultura torinese*, cit., p. 587.

<sup>152</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., p. LXXXVI.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. LXXXVI.

Sotto questo profilo assume una importanza non indifferente per lo storico una lettura attenta e fino ad ora trascurata sbrigativamente<sup>154</sup> dei dieci fascicoli della mussoliniana «Utopia. Rivista Quindicinale del Socialismo Rivoluzionario Italiano» pubblicati fra il novembre del 1913 ed il dicembre del 1914<sup>155</sup>. In essi si trova conferma, appunto, della sostanza “idealistica” del rivoluzionarismo mussoliniano, della sua opposizione al socialismo riformista riguardato come realizzazione, sul piano politico, di certa impostazione e temperie culturale, nonché del fatto che «Utopia», con quel che poi ne seguirà, può essere assunta come emblematica di una delle due opposte direzioni *rivoluzionarie*<sup>156</sup> nelle quali si dirompe il tentativo vociano, quella appunto

---

<sup>154</sup> Cfr., per esempio, i giudizi di Gaetano Arfè, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Einaudi, Torino 1965, pp. 169-170 e di Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 158.

<sup>155</sup> Cfr. la ristampa anastatica: *Utopia. Rivista Quindicinale del Socialismo Rivoluzionario Italiano*, Feltrinelli, Milano 1973. Il saggio introduttivo di Renzo De Felice appare come un prezioso contributo per la compiuta intelligenza del reale significato della rivista: «L'interesse di *Utopia* – almeno sotto il suo profilo di rivista socialista – va però oltre la specifica questione della funzione che essa ebbe per Mussolini. Nella particolare situazione del momento, è infatti difficile negare che *Utopia* oggettivamente interpretò lo stato d'animo e offrì un punto di riferimento a tutti quegli elementi, soprattutto giovani, che nel partito socialista e ai margini di esso (e talvolta in altre formazioni politiche dell'estrema sinistra) erano insoddisfatti sia del riformismo (incapace di soddisfare le loro aspirazioni ad un assetto politico-sociale radicalmente diverso), sia del rivoluzionarismo (nonostante tutto, anch'esso senza prospettive reali e persino incapace di dirigere effettivamente il partito, dato che la sua egemonia non riusciva ad estendersi né sul gruppo parlamentare, né, tanto meno, sulle organizzazioni sindacali ed economiche collegate ad esso), sia delle varie proposte alternative prospettate dall'anarcosindacalismo e che, in quel momento, se si riconoscevano in qualcuno si riconoscevano in Mussolini, nel suo fervore rivoluzionario, nella sua intransigenza “giacobina”, nel suo modo di intendere il partito (una “organizzazione di combattimento” e al tempo stesso un “sindacato di idee”) e specialmente in tutta una serie di suoi rifiuti, di sue negazioni»; ed ancora: «È difficile non considerare *Utopia* una sorta di incunabolo dell'interventismo rivoluzionario, quello, forse, da cui meglio risulta la strettissima connessione che vi è tra questo movimento e la crisi politica “rivoluzionaria” di quegli anni» (Renzo De Felice, *Presentazione a Utopia*, cit., pp. X-XI e XVI).

<sup>156</sup> Per Del Noce il tentativo vociano non può che dirompersi in opposte direzioni *rivoluzionarie* in quanto «l'idea del fascismo *reazionario* è la semplice

mussoliniano-fascista e quella gobettiano-antifascista. Accomunati nella dimensione rivoluzionaria, Gobetti e Mussolini si oppongono, ed in maniera irriducibile, nel momento in cui si pone il problema dell'esito, della riuscita dell'idea di rivoluzione e, conseguentemente, si opera la frattura – sulla cui essenzialità per il successo della rivoluzione ha scritto pagine fondamentali Jacques Ellul<sup>157</sup> – tra etica e politica. In punto di fatto l'opposizione di Gobetti a Mussolini è quella dell'intransigentismo morale nei confronti del realismo politico:

Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana, dalla Controriforma in poi; rinuncia cioè alla virtù da Gobetti più apprezzata, l'intransigenza. È l'uomo che si mette sulla scia del giolittismo, coprendola con una maschera eroica ricavata da D'Annunzio. Per il salveminiiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini, nel senso che Mussolini porta al limite, appunto attraverso la mistificazione del volontarismo, attraverso il falso linguaggio di un volontarismo eroico, gli aspetti deteriori del giolittismo (...). Rispetto all'opposizione di Mussolini e di Gobetti, si potrebbe pensare, per un'analogia, a quella che intercorre tra Stalin e Trotskij. Il Mussolini politico non poteva non accedere al compromesso con l'italiano reale per radicare il suo tentativo rivoluzionario<sup>158</sup>.

Ed è qui, non altrove, il senso dell'antifascismo di Gobetti, nel vedere che il fascismo si pone sulla scia del giolittismo; che è, poi, la motivazione esattamente opposta a quella che consente ad un Benedetto Croce una sorta se non di filofascismo, quanto meno di benevola attesa e considerazione nei confronti del fascismo fino al 1924<sup>159</sup>. Il

---

proiezione della pretesa della parte opposta di mantenere la privativa del termine rivoluzione» (Augusto Del Noce, *Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, cit., p. 87).

<sup>157</sup> Cfr. Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Calmann-Levy, Paris 1969, tr. it.: *Autopsia della rivoluzione*, SEI, Torino 1974. Sul concetto di rivoluzione cfr. anche Augusto Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Giuffrè, Milano 1972, I, pp. 8 e ss.

<sup>158</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Novecento*, cit., pp. LXXXVI-LXXXVII.

<sup>159</sup> Su Croce ed i suoi rapporti con il fascismo, cfr. Ulisse Benedetti, *Benedetto Croce e il fascismo*, G. Volpe, Roma 1967, nonché Edmondo Cione, *Benedetto Croce ed il pensiero contemporaneo*, Longanesi, Milano 1963. Di

che mostra, anche, *ad abundantiam*, la diversità sostanziale tra la *forma mentis* di un Gobetti e quella di un Benedetto Croce, per cui il processo di regressione gobettiana da Gentile a Croce non si svolge linearmente nel senso del passaggio ad una forma meno rigorosa della medesima filosofia, ma si opera, attraverso la mediazione salveminiiana, con la espunzione di ogni concezione trascendentistica del discorso filosofico, con una accentuazione quindi di connotazioni illuministiche, con la sostituzione del giudizio politico-ideologico a quello filosofico. Tutto ciò comporta conseguenze non indifferenti sullo stesso carattere “liberale” della rivoluzione proposta da Gobetti:

non è infatti una rivoluzione che debba usare il metodo della libertà: è una rivoluzione che ha il compito di sostituire la concezione immanentistica alla concezione trascendente della vita; la libertà è, nella veduta di Gobetti, un fine piuttosto che un mezzo, e sotto questo rapporto la sua vicinanza col marxismo è innegabile, come sono giuste le critiche di coloro che vedono una contraddizione nel termine di «rivoluzione liberale»<sup>160</sup>.

Ed infatti, attraverso la critica dell’eredità risorgimentale, Gobetti incontra Mazzini e Marx, che divengono esponenti di un “liberalismo” tonificato:

Mazzini e Marx (...) pongono in due ambienti diversi le premesse rivoluzionarie della nuova società e, attraverso i concetti di missione nazionale e di lotta di classe, affermano un principio volontaristico che riconduce la funzione dello Stato alle libere attività popolari risultanti da un processo di individuale differenziazione. In questo senso Mazzini e Marx sono liberali. Tuttavia Marx parla al popolo un linguaggio che può essere inteso perché si fonda sulle esigenze prime che caratterizzano la vita sociale; Mazzini resta in un apostolato generico e retorico, sospeso nel vuoto dell’ideologia, perché, non potendo

---

particolare interesse il saggio di Augusto Del Noce, *La crisi dell’amor di patria*, in «L’Europa», 30 maggio 1971, pp. 9-22, nel quale viene analizzata la posizione del filosofo italiano alla luce di alcuni suoi scritti del 1943.

<sup>160</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Novata*, cit., p. LXXXVIII.

rivolgersi all'uomo dell'industria e dell'officina, parla ad un popolo di spostati, di disoccupati, di ufficiali pubblici<sup>161</sup>.

Da tali incontri intellettuali gobettiani muove la critica ad un liberalismo che è dichiarato inefficace per non aver inteso il problema dell'unità<sup>162</sup>, individuato da Gobetti nella necessità di dare, attraverso la lotta politica, la misura della lotta sociale<sup>75</sup>, in modo tale che la rivoluzione liberale si risolva in un incontro con il mondo operaio<sup>163</sup>.

Su questo terreno intellettuale affonda le proprie radici il tronco di quello che sarà il "liberalsocialismo" dei decenni successivi, cioè, in sostanza, l'antifascismo di tipo azionista, che rappresenta, sul piano politico, lo sviluppo della linea gobettiana, e che, al pari di quanto era accaduto a Gobetti, si trova impossibilitato a formulare un giudizio di carattere storico sul fascismo e costretto invece ad una posizione di tipo virtuosistico che, non ravvisando nel fascismo altro che una negatività radicale, lo cancella dalla considerazione storica<sup>164</sup>. Tutta la linea storiografica che parte da questa impostazione è costretta, obbligata a tale posizione di negatività radicale in dipendenza dal fatto che l'antifascismo che si muove sulla scia della "rivoluzione liberale" si

---

<sup>161</sup> Piero Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., p. 28.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>163</sup> «Il nuovo liberalismo deve coincidere in Italia con la rivoluzione operaia per offrire le prime garanzie e le prime forze di sviluppo autonomo delle iniziative» (*ibidem*, p. 37).

<sup>164</sup> «L'antifascismo di tipo azionista si trova obbligato a questa entificazione del fascismo in principio del male (nella sua forma più recente è costretto ad accogliere quella identificazione del fascismo con l'emergere allo stato puro dello spirito "autoritario" o "repressivo", nozione mitica, se altra ce ne fu, o punto limite di quel mitologismo che è proprio dello scientismo). Questa entificazione coincide con l'impossibilità del passaggio a un giudizio, conseguenza inevitabile dato che l'antifascismo di questo tipo si trova subordinato al fascismo nell'opposizione. Talmente subordinato che al suo inizio, e quando pretendeva porsi come nuova posizione politica, non riuscì neppure a trovare un nuovo termine per definirsi; e riesumò la vecchia denominazione risorgimentale di partito di azione o ricorse alla giustapposizione dei termini di liberalismo e socialismo (quel che Croce chiamò l'"ircocervo")» (Augusto Del Noce, *Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, cit., p. 93).



collega, geneticamente, alle esigenze della pura e semplice lotta, sul piano esclusivamente politico, al fascismo, come lo stesso Bobbio è costretto ad ammettere:

L'unica ideologia nata in funzione della lotta antifascista e che la fine del fascismo, invece di attuare, dissolse, fu quella dei vari gruppi di intellettuali che da diverse parti confluirono nel Partito d'Azione. Poiché il fascismo era, in quanto dittatura, antiliberale, e, in quanto regime della classe borghese, antisocialista, l'antifascismo integrale non poteva essere o soltanto liberale o soltanto socialista, ma insieme liberale e socialista. Negazione del fascismo che era stato negazione di liberalismo e socialismo, voleva dire affermazione contemporanea di entrambi. In una dialettica puramente formale e certamente intellettualistica per cui la storia procede secondo le categorie dell'intelletto astratto, le ideologie storiche, che combattevano il fascismo e miravano a dividersene le spoglie, erano ideologie parziali che non avrebbero mai potuto condurre a un rinnovamento totale perché avrebbero rifatto il mondo, or l'una or l'altra, secondoché avesse spirato il vento del successo, con forme economiche e politiche che il fascismo già aveva fronteggiato e debellato. Il rinnovamento totale non poteva venire che da una ideologia antifascista totale.

Poiché il rinnovamento totale comportava una trasformazione rivoluzionaria, la nuova ideologia si contrapponeva a ogni forma di restaurazione del passato prefascista che stava a cuore ai liberali, ma insieme a ogni tentativo rivoluzionario che ripetesse pedissequamente gli schemi di una rivoluzione che si riteneva esaurita nella sua capacità di creazione di una nuova società, com'era la rivoluzione sovietica<sup>165</sup>.

Quindi, antifascismo come ideologia totale, differenziandosi dall'antifascismo liberale e da quello comunista, per rivendicare implicitamente, con e nella Resistenza, l'iniziale rivoluzionarismo gobettiano:

se solo un fatto rivoluzionario poteva mettere fine al fascismo, questo fatto doveva dar vita ad un regime diverso tanto dalla democrazia liberale prefascista quanto dal comunismo sovietico. Questo fatto rivoluzionario era la Resistenza, purché fosse intesa non come

---

<sup>165</sup> Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, in *Storia della letteratura italiana*, IX, *Il Novecento*, Garzanti, Milano 1969, pp. 211-212.

guerra di liberazione nazionale e neppure come guerra di classe, ma come guerra popolare attraverso cui avviene non soltanto lo scardinamento del regime prefascista a cominciare dall'istituto monarchico, ma anche la rigenerazione di un popolo oppresso da secoli di governi di rapina: come guerra politica (non soltanto militare o civile) che, come guerra politica, è insieme il tirocinio alla nuova democrazia. Uno dei compiti in cui si riconobbero la maggior parte dei gruppi che parteciparono alla Resistenza sotto l'insegna del Partito d'Azione, fu quello della trasformazione della guerra di liberazione nazionale in "rivoluzione democratica", o altrimenti lo sbocco della Resistenza in una nuova società in cui fossero poste le premesse per l'attuazione di una "democrazia integrale". In questo senso pregnante si può dire che l'ideologia del Partito d'Azione fu l'ideologia della Resistenza, perché per esso la Resistenza fu qualche cosa di più che un'occasione storica: fu la condizione stessa del suo nascere, l'orizzonte, in cui si iscrisse, il limite, positivo e negativo, della sua efficacia<sup>166</sup>.

Nell'ambito delle due versioni, dei due filoni di pensiero politico, che si muovono all'interno dell'ideologia del Partito d'Azione – quella del socialismo liberale che va da Rosselli a Calogero e quella del comunismo liberale che risale a Gobetti<sup>167</sup> – è presente, oltre alla tendenza ad un incontro con le varie forme di filosofia e cultura sorte in altri paesi e valutate in base al metro della "progressività" od anche dell'antifascismo stante l'identificazione di fascismo e reazione<sup>168</sup>, il momento mitizzante del fenomeno resistenziale.

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 213 e ss. Su Carlo Rosselli, in particolare, cfr. Aldo Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, Edizioni U, Roma 1945; poi Vallecchi, Firenze 1973. Di Rosselli cfr. Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino 1973.

<sup>168</sup> «E qui traspare la sua debolezza (gravissima per una forma di pensiero che, nelle intenzioni, è tanto avversa all'irrazionalismo e ai miti): l'aver sostituito l'ideologia alla filosofia. Un parallelo col marxismo può servire a chiarire questo punto: nel caso del pensiero di Marx abbiamo una filosofia che si fa politica; in quello dell'antifascismo un'avversione politica che cerca una filosofia che la giustifichi. Siamo nel caso tipico di un pensiero eclettico, salvo che si tratti di un eclettismo che non è più di destra, ma di sinistra; e che, dopo l'abbandono della filosofia di Croce come giustificazione insufficiente, cerca la sua giustificazione nella combinazione di un esistenzialismo che non è più esistenzialismo, di un pragmatismo che non ha più i caratteri specifici del pragmatismo, di un marxismo che non è più marxismo; e via via deve

A questo proposito il discorso deve tornare necessariamente su Noventa e su Del Noce, proprio perché il secondo riesce a portare oltre il discorso del primo, fermo alla intuizione del carattere virtuosistico del giudizio gobettiano e della scuola torinese sul fascismo, ma affatto incapace di riconoscerne l'obbligatorietà, la necessità. Noventa, condannando fascismo ed antifascismo, illudendosi di essere un Gobetti senza virtuosismo, crede di poter salvare la Resistenza in quanto momento problematico e di verità<sup>169</sup>. Ma questa contrapposizione tra antifascismo e Resistenza è artificiosa, e non può concludere in quel salvataggio del momento resistenziale nei confronti dell'antifascismo, come mostra Del Noce, sviluppando l'autocritica noventiana:

lo sbaglio iniziale porta Noventa addirittura a cadere nella retorica nazionale delle guerre redentrici: il Risorgimento redentore, e tradito, la guerra mondiale redentrica, e tradita, la Resistenza redentrica, e tradita. (...) Non si può chiedere alla Resistenza di essere stata quel che non fu; o, meglio, quel che *non poteva essere*. Fu un momento della seconda guerra mondiale ed è in rapporto ad essa che deve essere intesa. Piuttosto che essere una rivoluzione fu un totalizzarsi della guerra mondiale che vietava la rivoluzione (...) Il suo senso storico è che il "fascio" non resse all'intervento nella seconda guerra mondiale e si frantumò nelle varie forme che unificava; così i collaborazionisti liberali raggiunsero i liberali antifascisti, i collaborazionisti cattolici i cattolici antifascisti, i fascisti di sinistra i socialisti, gli azionisti e i comunisti; i fascisti eversivi e fanatici costruirono l'ultima cittadella nella repubblica di Salò. In ragione dell'annullarsi della legalità, alla caduta di un regime in cui monarchia e fascismo erano unificati, la Resi-

---

percorrere la sua strada sino alla negazione scientifica della filosofia» (Augusto Del Noce, *Prezzolini e il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, cit. p. 94)

<sup>169</sup> «Ma la Resistenza è stata un trovarsi insieme, un conversare e un discutere di persone diverse, un rivolgersi alle persone un attimo prima sconosciute o nemiche, una fede nell'ignoto, nell'irrazionale e nel caso, dove la disperazione di sé, di tutto ciò che in solitudine o con i propri familiari o con i propri compagni di parte si era ragionato e voluto, sembrava coincidere con la speranza di tutti in tutti gli altri. Perciò si può dire veramente che la Resistenza abbia rappresentato in Italia una novità assoluta, l'inizio o quanto meno il presagio di un rinnovamento profondo del pensiero e dei costumi, e non solo del pensiero e dei costumi politici del Paese» (Giacomo Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, cit., p. 81).

stenza assunse nel nostro paese, più chiaramente che altrove, l'aspetto di una guerra civile; e come accade nelle guerre, ogni parte ebbe i suoi eroi e i suoi vili, i suoi ingenui e i suoi furbi, i suoi onesti e i suoi profittatori, eccetera; e come accade nelle guerre civili si persistette, anche molto tempo dopo la sua conclusione, a dire che tutti i buoni stavano da una parte, tutti i cattivi dall'altra<sup>170</sup>.

In questo quadro ed alla luce di queste considerazioni si ripresenta, di tutta evidenza, l'immagine della continuità del processo di dissoluzione che unisce fascismo ed antifascismo e che la Resistenza non riuscì, perché non lo poteva, in virtù di quel che si è detto, ad interrompere. Tutto ciò riporta il discorso alla affermazione di Noventa, con la quale si è aperta questa nota: «l'Italia ufficiale di oggi è infatti tutta costruita su quelli che furono gli errori della scuola torinese». Affer-

---

<sup>170</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, cit., pp. LXXIV-LXXV; ed ancora: «Ma come Noventa può dire che gli uomini della Resistenza combattevano, prima che contro il fascismo, contro se stessi, o che la Resistenza procede da un non sapere, da un dubbio, quando, al contrario, la logica della guerra civile li portava ad obiettivare fuori di sé il male, e a escludere la possibilità di dubbio su tale obiettivazione? (...) Ed è anche chiara l'ingiustizia verso l'antifascismo. Perché bisogna riconoscere che, moralmente e non solo virtuosamente, l'antifascismo era superiore alla Resistenza. Per un giovane del decennio tra il '30 ed il '40, la scelta per l'antifascismo era la scelta per la giustizia, quando tutto sembrava invece annunciare la vittoria della forza. La Resistenza, almeno in Italia, si delineò invece quando ormai per la Germania le speranze di vittoria erano ormai soltanto confidate alla scoperta di armi speciali in cui ben pochi, a quel tempo, credevano; e, nella prospettiva di guerra totale, la vittoria degli alleati comportava una trasformazione radicale a cui si trattava di adeguarsi. Non si vuol certo asserire con questo che per la maggior parte degli antifascisti – esclusi cioè quei pochissimi che pensarono a una Resistenza non violenta – il partecipare a una Resistenza guerreggiata si sia presentato come un dovere morale. Resta però sempre che l'idea della Weil, sulla giustizia fuggiasca dal campo dei vincitori, non soffre eccezioni, e che la scelta per la Resistenza era pur *anche* scelta per i vincitori: nessuno poteva dunque impedire che in essa, accanto agli antifascisti per ragioni morali, si affollassero gli inseguitori del successo» (*ibidem*, pp. LXXV-LXXVI). Partendo proprio dalla considerazione di questo passo, Massimo Mazzetti ha tentato la rivendicazione del momento resistenziale argomentando che il discorso di Del Noce si muoverebbe interamente all'interno di una dialettica fascismo-antifascismo (cfr. Massimo Mazzetti, *Resistenza e antifascismo*, Delta, Salerno 1973, pp. 3 e ss.).

mazione importante in primo luogo per l'attestazione, il riconoscimento della dipendenza del processo dissolutivo in atto dall'iniziale «errore della cultura» portato innanzi, come neoilluminismo, dalla scuola torinese. La direttrice di pensiero di tale scuola si è sviluppata con assoluta coerenza giungendo ad indicare l'unica via continuabile nella ripresa del più genuino spirito illuministico in Cattaneo, una linea che attraverso un qualche aspetto del pensiero einaudiano passa per Salvemini e raggiunge Gobetti valendosi anche dei contributi parziali atinti da Croce, da Pareto, da Mosca, compiendo, in ultima analisi, il distacco assoluto da Gentile, iniziato dallo stesso Gobetti<sup>171</sup>. Ma è uno sviluppo non privo di drammaticità:

Non mi nascondo che il bilancio della nostra generazione è stato disastroso. Inseguimmo le «alcinesche seduzioni» della Giustizia e della Libertà: abbiamo realizzato ben poca giustizia e forse stiamo perdendo la libertà. Sarebbe da stolti truccare le cifre del conto finale per farle apparire in pareggio. Ma altrettanto stolto, oltre che vano, imbellettarsi per fare scomparire le rughe e fingere una gioventù che abbiamo lasciata alle nostre spalle. Non c'è nulla di più compassionevole di colui che non si sia accorto di andare combattendo e di esser morto. Per chi è stato condannato dal tribunale della storia, il quale ha l'ufficio non già di far vincere il giusto ma di dare l'aureola del giusto a chi vince, non resta altro tribunale cui appellarsi che quello della coscienza. Di fronte al quale non basta, per farsi assolvere, l'essere fedeli a certi ideali. Occorre anche aver bene appreso quanto sia difficile e ingannevole, e talora inutile, il mestiere di uomini liberi<sup>172</sup>.

L'ammissione del fallimento della linea culturale che da Gobetti giunge fino a Bobbio – una linea che dopo la amara constatazione di tale fallimento non riesce a riparare altrove che in una forma di eclettismo dalla quale è assente ogni dimensione drammatica e di cui il lavoro collettaneo curato da Guido Quazza costituisce l'esempio probante – pone il problema se il discorso di Augusto Del Noce non possa ambire a presentarsi, stante il carattere decisivo della critica in esso sviluppata, come l'unica possibile alternativa alla direttrice della “scuola

---

<sup>171</sup> Augusto Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Novanta*, cit., p. LIV.

<sup>172</sup> Norberto Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, cit., p. IX.

torinese”. Tutto ciò rifluisce nella problematica della cosiddetta interpretazione transpolitica della storia contemporanea, che, in termini filosofici, concerne la validità della critica contenuta dentro la riforma della dialettica hegeliana, nel senso che l’uscita dalla crisi importerebbe l’allontanarsi appunto dai confini di detta riforma, tanto più che sembra ormai accertato come il marxismo non possa resistere a tale critica. In altri termini, il lavoro di Del Noce finisce per porre la questione se alle origini della odierna situazione politica e culturale italiana non sia rinvenibile un errore profondo che accomuni fascismo ed antifascismo – un apparentamento, questo, che talune recenti ricerche storiografiche confermano ulteriormente<sup>173</sup> – se, cioè, la crisi dell’Italia novecentesca non debba essere collegata alla direzione impressa alla cultura italiana dall’hegelismo napoletano, dalla linea Spaventa-De Sanctis, e quindi se, in ultima analisi, per uscire dalla crisi e dalla dialettica fascismo-antifascismo, non sia proprio necessario abbandonare questa cultura.

---

<sup>173</sup> Cfr., per esempio, Michael Arthur Ledeen, *L’internazionale fascista*, Laterza, Bari 1973.

## La religione civile in Augusto Del Noce

di Marcello Veneziani\*

Sarà un caso ma l'anno in cui Augusto Del Noce pubblicò *Il suicidio della rivoluzione*<sup>174</sup> coincise con l'avvento di Giovanni Paolo II; e Papa Wojtila fu il principale ispiratore di quel grandioso declino della rivoluzione e del comunismo nel mondo, cominciato nella sua Polonia. Fu un vero e proprio suicidio dell'Impero sovietico e dei suoi satelliti; una corrosione interna, un'implosione. Ma il suicidio storico del comunismo – come il suicidio filosofico di cui aveva parlato Del Noce, riferendosi sì all'italocomunismo ma considerato come un paradigma della rivoluzione mondiale – annunciava l'avvento di un'era dominata da un più potente materialismo, un più pervasivo ateismo pratico ed uno sradicamento più profondo. Si trattava, peraltro, di un materialismo non imposto con la forza di un regime poliziesco e totalitario, ma con il gradimento degli utenti.

Il comunismo si risolverà in spirito *radical*, prevedeva allora Del Noce, un intreccio di consumismo e di liberazione sessuale, che è poi il marchio di quella che egli definiva l'irreligione occidentale. Mai profezia si rivelò più esatta sia sulla sorte del comunismo italiano che di quello internazionale. Secondo Del Noce il comunismo si sarebbe suicidato nelle braccia del capitalismo, i comunisti sarebbero diventati agenti della nuova borghesia cinica e permissiva, braccio secolare della nuova rivoluzione contro la tradizione, la chiesa e la civiltà cristiana. Nel suo ultimo scritto, che mi consegnò a casa sua una settimana prima di morire – la prefazione ad un mio saggio<sup>175</sup> – Del Noce sostenne che della sinistra era rimasto irrealizzato e tradito tutto ciò che

---

\* Scrittore e critico politico, Roma.

<sup>174</sup> Nel 1978 Del Noce dava alla luce *Il suicidio della rivoluzione* (Rusconi). Un'opera importante che attraverso il naufragio del pensiero gramsciano descriveva la fine prossima del comunismo mondiale e dell'italocomunismo, ma vendette a malapena un migliaio di copie e non ebbe grandi attenzioni; anche per compensare l'assordante silenzio, assegnammo tardivamente all'opera delnociana il cospicuo premio "Italia tra le due guerre" nel 1983 a Castel Sant'Angelo, premiandolo insieme a Renzo De Felice per la ricerca storica e Alberto Giovannini per il giornalismo.

<sup>175</sup> Prefazione di A. Del Noce a M. Veneziani, *Processo all'Occidente*, SugarCo, Milano 1990.

aveva di grande il socialismo, a cominciare dalla denuncia dell'alienazione; e si era invece realizzato il suo ruolo di traghettatrice dalla società cristiano-borghese alla società neo-borghese di massa, dominata dall'ateismo pratico e gaudente. E tutto questo lo scriveva ben prima della caduta del Muro di Berlino, di cui fu fugace osservatore, perchè la morte sopraggiunse poche settimane dopo.

Del Noce traduceva questa mutazione politica con la previsione di un passaggio storico, dal partito comunista al partito radicale di massa. Del Noce scriveva queste cose già nei primi anni '70. La nota introduttiva al mio saggio l'aveva scritta a fine '89, giusto vent'anni fa, poche settimane dopo la caduta del Muro di Berlino; ma quando ancora esistevano il Pci in Italia e il comunismo a Mosca. Su piani diversi collimavano con molte sue diagnosi le riflessioni di due autori d'ispirazione e militanza comunista, Pierpaolo Pasolini e Franco Rodano. Intellettuale vicino a Berlinguer e principale teorico del cattocomunismo, Rodano così descriveva la società contemporanea: «è la società degli uomini vuoti: esseri senza più fini, senza più valori, senza nemmeno il richiamo, la spinta alla salvezza, della sofferenza materiale; esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia». Parole che Del Noce sottoscriveva, citandole nel suo testo dedicato a Rodano<sup>176</sup> e che probabilmente nessun intellettuale di sinistra oggi approverebbe. Al cattocomunismo Del Noce riconosceva, dai tempi di Felice Balbo fino al saggio su Rodano, un forte senso morale e religioso, un afflato ideale e popolare che non ritrovava nei cattodemocratici. I cattolici progressisti, per Del Noce, sono più vicini ai progressisti non cattolici che ai cattolici non progressisti; l'ispirazione religiosa era per loro una variabile secondaria rispetto al progressismo. Con loro Cristo finiva tra parentesi, la modernità era invece il punto fermo e dirimente. Il cristianesimo era negoziabile, l'alleanza per il progresso no.

La sua critica al postcomunismo e allo spirito cattolico-democratico aveva spinto Del Noce ad esprimere in un paio di occasioni l'intenzione di scrivere un elogio non poi tanto paradossale di Stalin.

---

<sup>176</sup> A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981. Per un giudizio su P.P. Pasolini si veda tra l'altro *Pasolini, il ribelle incompiuto*, «Il Tempo», 15 febbraio 1975.



Del Noce individuava la cerniera che avrebbe collegato i vecchi comunisti al nuovo spirito *radical* in una certa cultura azionista e gobettiana, che negli anni ottanta si esprimeva mediante l'intellettualità laicista e la presenza di un quotidiano-partito, elitario ma diffuso, «La Repubblica» di Eugenio Scalfari. Rispetto al passato, la nuova sinistra tendeva a perdere i suoi tratti popolari e proletari per incontrare una nuova borghesia, intellettuale e imprenditoriale, venuta alla luce dopo il Sessantotto, munita del conforto dei nuovi poteri economici e finanziari *liberal* (che poi si sarebbero chiamati poteri forti). Facevano da contorno gli sbandieratori dell'etica e del moralismo che celebravano in realtà la liquidazione dei valori comunitari, morali e religiosi. Del Noce descriveva questo passaggio non solo nei suoi libri ma anche nei suoi articoli culturali su «Il Tempo» di Roma, allora diretto da Gianni Letta, saltuariamente su «Intervento» di Giovanni Volpe e su «Il Sabato» vicino ai ciellini. Libri e articoli ignorati dalla cultura ufficiale, senza meritare alcuna replica dagli stessi interessati. Del Noce ravvisava le tracce di un nuovo bipolarismo, sulle ceneri del comunismo e del fascismo, tra radicali e radicati.

Quello che stiamo vedendo oggi è la realizzazione puntuale di quell'analisi delnociana: la sinistra oggi non ha altro modo di risalire nel rapporto difficile con la modernità se non diventando partito radicale di massa, garante della società liberata dai vecchi arnesi di Dio, patria e famiglia. La biotetica, l'eutanasia, l'aborto, la relativizzazione della famiglia, la liberazione sessuale, il pieno riconoscimento dell'omosessualità e la legalizzazione della droga, costituivano i suoi punti di forza e di attrazione: l'impronta del partito radicale e delle battaglie referendarie sul divorzio e sull'aborto era ancora evidente. Ma dall'altra parte, c'è un partito radicato di massa, c'è un movimento neoconservatore ma italiano, cattolico, mediterraneo ed europeo? La domanda cade nel vuoto. Quando uscì il *Suicidio della rivoluzione* posi in una recensione la questione opposta: il parallelo suicidio della conservazione. Mi pare che quel libro non sia stato ancora scritto ma le sue tesi siano all'opera da tempo. In ogni caso negli scritti di Del Noce, accanto al *Suicidio della rivoluzione*, scorre come un fiume sotterraneo, quell'altra opera implicita, il suicidio della conservazione.

Augusto Del Noce fu il filosofo civile che tentò di saldare religione e nazione, tradizione cristiana e tradizione italiana, risorgimento e cattolicesimo nell'epoca della scristianizzazione e del declino del senso nazionale. Se non si coglie questa premessa nel suo pensiero politi-

co, non si comprendono appieno molte sue conseguenti riflessioni, ma soprattutto non si comprende l'originalità della sua posizione rispetto al panorama culturale italiano dell'Italia repubblicana. Un panorama dominato da una cultura del congedo dall'identità italiana, dalla storia e dalla filosofia nazionale, nel tentativo di sostituirle con orizzonti ideologici o scientifici internazionali. E a questa "liberazione dall'Italia" hanno concorso tanto le culture di derivazione marxista e progressista, quanto le culture di derivazione laico-*liberal*. Ma anche la stessa presenza cattolica si è collocata in questa amnesia della tradizione nazionale e risorgimentale, nel progetto ecumenico di un umanesimo transnazionale. Viceversa, le culture minoritarie ancora nutrite del culto risorgimentale, hanno concepito il riferimento all'identità nazionale in chiave antireligiosa e anticlericale, o quanto meno laica e agnostica. E pur sposando il riferimento all'identità nazionale, non è mai mancato il consueto, sottile rimprovero ad un paese che non ha avuto la sua riforma protestante, ma la controriforma tridentina; e questa differenza avrebbe disegnato un paese anormale, e in ritardo sulla modernità. È la cosiddetta anomalia italiana. Distinguendosi dagli uni e dagli altri, pressochè in solitudine, Augusto Del Noce non ha considerato l'identità italiana un peccato originale da cui liberarsi, scaturito dal suo mancato incontro con la Riforma. Ma differenziandosi anche dai tradizionalisti e dai nostalgici dell'Italia asburgica, borbonica e papalina, Del Noce non ha condannato il Risorgimento come un tradimento laico-massonico dell'anima profonda del nostro Paese, ma ne ha sempre colto il valore positivo e la sua origine religiosa, giobertiana. Ri-sorgimento come risurrezione; nell'idea risorgimentale di Del Noce si scorgono le tracce di una religione civile. L'ultimo Del Noce sottolineava che «il necessario recupero del Risorgimento» sarebbe stato «il compito degli anni '80»; il Risorgimento, «questa categoria diversa sia da rivoluzione sia da conservazione o reazione, esprime l'idea che le nazioni possono rivelarsi solo con l'approfondimento della loro tradizione». Si trattava dunque di salvare la *renovatio* della nazione dal nazionalismo, che indica volontà di potenza e di sopraffazione<sup>177</sup>. E di riscoprire l'Italia "dopo l'Europa", ovvero non regre-

---

<sup>177</sup> A. Del Noce, AA.VV., *Cultura e nazione negli anni Ottanta*, Fondazione G. Volpe (IX incontro), Roma 1981, p. 35. Sullo stesso argomento, cfr. A. Del Noce, *Perché quest'Italia non ci piace*, relazione introduttiva all'XI incontro della Fondazione Volpe, in AA.VV. *Quale democrazia può risolvere la crisi delle istituzioni italiane?*, Roma 1983. Da segnalare anche la posizio-

dendo al passato, ma procedendo fino a rifiutare «l'imperversante luogo corrente, d'origine illuministica, sulla provincialità italiana»<sup>178</sup>. Il caso italiano in Del Noce perde i tratti dell'anomalia per assumere, al contrario, il valore di paradigma mondiale. Non dunque primato morale e civile degli italiani, come sostiene Gioberti, ma Italia come laboratorio dell'Occidente, «sotto l'apparenza provinciale della sua filosofia». «La storia contemporanea italiana – scrive Del Noce – ha un carattere paradigmatico per lo stretto parallelismo filosofico-politico che la caratterizza: può essere vista come il microcosmo in cui leggere *in vitro* la forma che il possibile tramonto mondiale della civiltà, come suicidio della rivoluzione, dovrebbe assumere»<sup>179</sup>.

Del Noce si dissocia dall'interpretazione critica del caso italiano che ravvisa nell'italocomunismo, nel fascismo e nella Democrazia cristiana, tre resistenze alla modernità liberale e occidentale. Al contrario, Del Noce attribuisce all'italocomunismo, al fascismo e alla Democrazia cristiana tre differenti gradi di scristianizzazione della società italiana: l'italocomunismo come la forma di scristianizzazione più radicale, all'insegna di un nuovo illuminismo portato alle masse, secondo il disegno esplicito di Gramsci; il fascismo, avverso all'ateismo illuministico e materialistico, ma prigioniero dell'irrazionalismo e del culto della volontà di potenza; la Democrazia cristiana per aver guidato il processo di secolarizzazione della società italiana fino all'agnosticismo («la sua storia è stato il progressivo oblio

---

ne di Del Noce in tema di scuola. Da cattolico, pur sottolineando l'importanza del pluralismo scolastico, Del Noce non mancava di difendere «la gloriosa scuola statale», la riforma Gentile e la difesa della formazione classica dallo scientismo utilitaristico. Cfr. la sua relazione introduttiva all'ultimo incontro della Fondazione Volpe (allora presieduta da Del Noce, in AA.VV., *L'avvenire della scuola*, Roma 1987, p. 13.

<sup>178</sup> A. Del Noce, *Discorso per l'assegnazione del Premio Ardengo Soffici*, in AA.VV., *Stato democratico e società oggi*, Fondazione Volpe, Roma 1982, p. 199.

<sup>179</sup> A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 7. Cfr. M. Veneziani, *Il secolo sterminato – L'Italia laboratorio del Novecento*, Rizzoli, Milano 1998; il capitolo dedicato a *Del Noce filosofo del revisionismo italiano* ne *La rivoluzione conservatrice in Italia*, SugarCo, Milano 1994 e *Del Noce critico dell'irreligione occidentale* ne *L'Antinovecento*, Mondadori, Milano 1996. Per il rapporto tra Del Noce e l'idea di tradizione rimando al mio *Di padre in figlio. Elogio della Tradizione*, Laterza, Bari 2001, in particolare le pagine da 167 a 178.

dell'aggettivo cristiano»<sup>180</sup>). Naturalmente differiscono i gradi di responsabilità, ma il giudizio è esattamente inverso rispetto all'interpretazione patologica del caso italiano. A tale proposito Del Noce citava le parole di «Civiltà cattolica» all'indomani del 18 aprile del 1948: la Francia ha dato al mondo la civiltà liberale, la Russia la civiltà comunista, l'Italia saprà dare al mondo la grande civiltà attesa da secoli, quella di Gesù Cristo. E commentava: «Sono passati i decenni, la Dc sta costantemente al governo, eppure chi si sentirebbe oggi di ripetere questa frase, neppure nel senso di un processo seppure lentissimo ma orientato verso questa meta? Il processo è stato l'opposto»<sup>181</sup>. La Dc, a cui pure Del Noce era vicino e di cui fu per un breve periodo senatore, non garantiva a suo parere quella religione civile che avrebbe potuto conciliare il senso dello Stato e della storia civile italiana con la matrice cattolica e l'ispirazione cristiana che l'ha permeata e percorsa per millenni. Al cedimento democristiano nei confronti dell'agnosticismo si aggiunge il cedimento al comunismo sotto la specie del dialogo o dell'incontro. Un cedimento che in realtà non riguardava solo i cattolici ma anche i laici e i liberali, per non dire gli imprenditori.

In questa luce va letta la controversia tra Del Noce e Bobbio che elevava il fascismo a male assoluto e dunque riteneva il comunismo come possibile alleato per abbattere il fascismo e compagno di strada da riportare sulla via della libertà. In un convegno torinese dedicato a Del Noce, nel 1992, a cui ero presente, Bobbio riconobbe: «Aveva ragione Del Noce. Il dialogo con i comunisti, cui ho cercato di dare vita a partire dagli anni '50, era destinato a fallire. Il comunismo non potrà mai rinunciare al totalitarismo, perché quest'ultima non è una sovrastruttura, ma una sua condizione necessaria. Io mi ero illuso di poter fare da mediatore, ma sbagliavo. L'ho capito col senno di poi. Del Noce l'aveva capito già allora»<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> A. Del Noce, *Sul rinnovamento della Dc: la secolarizzazione è una scelta suicida*, «Il Tempo», 24 settembre 1981. Sul tema è significativo il suo articolo apparso il 23 luglio del 1985 su «Il Tempo», *Religione civile e secolarizzazione*.

<sup>181</sup> A. Del Noce, *Discorso per l'assegnazione del Premio Soffici*, cit., p. 203.

<sup>182</sup> M. Giordano, *Del Noce aveva ragione*, «La Repubblica», cronaca di Torino, p. XI, 4 aprile 1992. Bobbio tornò sull'argomento per una parziale correzione il giorno dopo su «La Stampa» (5 aprile 1992, p. 18), *Bobbio: Nessuna resa*. Più sfumata appare l'autocritica di Bobbio negli atti di quel convegno: AA.VV., *A. Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, p.

Particolarmente acuta fu l'attenzione di Del Noce agli scenari politici degli anni ottanta. Qui il caso italiano si arricchisce di nuovi elementi: primo tra tutti, la progressiva laicizzazione del Pci, che tende a divenire "partito radicale di massa" (nel senso pannelliano) e a essere egemonizzato da una rinata cultura azionista, guidata dalla nuova borghesia laicista e permissiva. Gramsci cede il posto a Gobetti, il nazionalpopolare cede ad un nuovo illuminismo giacobino e borghese, il nucleo religioso del comunismo svanisce nel suo compimento irreligioso. Un fronte *liberal*, potremmo dire in opposizione ad un ipotetico versante comunitario<sup>183</sup>. Del Noce individuava in Scalfari il promotore di questo piano, in De Mita il suo cavallo di Troia nel partito democristiano, in La Malfa, De Benedetti, Occhetto e Visentini i suoi uomini di punta. La saldatura tra tecnocrazia e comunismo, tra ricca borghesia e proletariato, tra sindacati e imprese, veniva da lui identificata in un Superpartito trasversale e transnazionale, laicista e "neolibertino" con forti interessi finanziari. A questo superpartito, Del Noce opponeva una nuova alleanza tra cattolici e socialisti non subalterni alla sinistra laicista e comunista. Del Noce disegnava in pieno consociativismo uno scenario politico-culturale bipolare che precorre il bipolarismo emerso poi con la crisi della prima repubblica. Le due alleanze a cui fa riferimento Del Noce si sono effettivamente realizzate: da una parte i cattodemocratici si sono alleati con la sinistra uscita dal comunismo, con i laici progressisti, con alcuni tecnocrati, più residui sparsi del sessantotto e persistenti tracce di comunismo. E dall'altra parte i democristiani anti-comunisti, gli eredi di Craxi, Forlani e Andreotti si ritrovarono insieme alla destra, finalmente sdoganata e a larga parte dei cattolici provenienti da movimenti come CL.

Più volte Del Noce intervenne sulle colonne de «Il Sabato», vicino a Comunione e liberazione, e de «Il Tempo», per sostenere quell'alleanza trasversale e antagonista e per riconoscere a Craxi il merito di aver creato "un partito nuovo", non più subalterno al Pci e cerniera del compromesso storico, ma deciso a superare l'arco costituzionale e a contrastare, nel nome del primato della politica, la tentazione tecnocratica. Il cosiddetto CAF diventava l'argine contro il patto tra oligarchie finanziarie e sinistra postcomunista. Del Noce vedeva in Craxi, forse un po' generosamente, lo "strumento" per combattere il

---

175. Si veda anche il «Dialogo sul male assoluto» tra Del Noce e Bobbio apparso su «MicroMega» (1, 1990).

<sup>183</sup> A proposito dell'alternativa tra *liberal* e comunitari cfr. il mio *Comunitari o liberal?*, Laterza, Bari, 1999.

laicismo progressista della società permissiva, per recuperare l'idea di un nuovo risorgimento nazionale e di un buon rapporto con il mondo cattolico, come aveva dimostrato con il nuovo Concordato. E per questo sostenne nel 1988, in aperta polemica con Pietro Prini, l'alleanza tra cattolici e socialisti. Richiamandosi a Renzo De Felice, Del Noce riteneva che ci fosse una coerenza di fondo in quell'incontro; si trattava di un passaggio contingente ma obbligato per combattere il nuovo partito d'azione<sup>184</sup>. Rispetto ad una diffusa vulgata anticomunista che vedeva negli azionisti utili agenti al servizio del comunismo, Del Noce capovolgeva il rapporto tra gli intellettuali liberalsocialisti e il Pci e riconosceva nel partito d'azione il ruolo di mosca cocchiera e poi di erede del comunismo. Numerosi furono i suoi scritti in questo senso: uno dei più compiuti fu un breve saggio uscito sulla rivista ciellina «30Giorni»<sup>185</sup>. Il disegno di Del Noce ventilava in realtà anche l'ipotesi di un superamento della Dc (o di una sua liquidazione con il tramonto di Andreotti, che egli vedeva come l'ultimo garante di quel partito). Il superamento della Dc sarebbe avvenuto recuperando da un verso "la destra morale" e la sua critica verso "la destra economica", ma questo poteva avvenire solo se la destra si liberava dell'irrazionalismo fascista e si assestava su valori tradizionali. E dall'altro recuperando il potenziale religioso, popolare, nazionale e morale dei comunisti usciti dalla loro casa in rovina. Un percorso opposto a quello compiuto dal cattocomunismo. Non dunque le istanze religiose risolte e rappresentate dal comunismo, ma il nucleo di verità del comunismo salvato in una dimensione nazionalpopolare e religiosa.

In Comunione e Liberazione, Del Noce vide il braccio movimentista di Giovanni Paolo II, l'avanguardia giovanile di un interventismo cattolico, in «armonia perfetta con il suo insegnamento» e vi colse la necessità non già di modernizzare il cattolicesimo ma di «dare risposte ispirate alla continuità con la tradizione. Novità e fedeltà alla tradizio-

---

<sup>184</sup> P. Prini, *Gli equivoci di C1* e la replica di A. Del Noce, *C'è una coerenza di fondo nell'incontro con il Psi*, entrambi su «Il Tempo» del 9 settembre 1988.

<sup>185</sup> A. Del Noce, *C1, il Psi e il "piano Scalfari"*, «Trenta giorni», pp. 74-77, n. 10, ottobre 1988; *La tentazione neoborghese del nuovo corso*, in «Il Sabato», 25 novembre 1989.

ne si identificano: non si tratta di una difesa integralistica del passato, ma del cristianesimo incontrato a partire dal presente»<sup>186</sup>.

Alla destra venuta dal neofascismo, Del Noce chiedeva di passare dal nostalgismo «all'aspetto critico rispetto a quei mali dell'età presente che non possono venire addebitati a eredità del fascismo; e del fascismo salvare un aspetto, l'idea della complementarietà materialistica di capitalismo e di comunismo». Del Noce aggiungeva poi che compito della destra postfascista sarebbe stato quello di recuperare concetti che la società permissiva ha censurato: «ideale, sacrificio, missione, onore, patria... Il recupero del loro significato dovrebbe essere il presente compito precipuo di questo partito. Insomma, delle due anime della destra, la tradizionalista, sintesi di tradizione e di valori, e l'irrazionalista, deve far propria la prima ed escludere la seconda»<sup>187</sup>.

Gli avversari culturali di Del Noce avrebbero parlato di una Santa Alleanza populista contro la modernità occidentale e liberale; in realtà il progetto di Del Noce era nel segno di una scelta comunitaria, religiosa, tradizionale, popolare e nazionale antagonista ad una scelta *liberal, radical* e permissiva. E quello che i suoi avversari definivano come reazionario e conservatore, era in realtà concepito da Del Noce come un'affermazione dei valori tradizionali fuori da ogni irrigidimento tradizionalista. Reazionario, spiegava Del Noce, è colui che coniuga la verità al passato; conservatore è colui che vuol arrestare il corso della storia ad un'epoca o rallentarne il cammino. Invece, secondo Del Noce, si trattava di dar luogo ad una «fedeltà creatrice»<sup>188</sup>, che salva della tradizione l'idea di continuità nel segno dell'eternità. Fedeltà creatrice, una specie di ossimoro come rivoluzione conservatrice, serve a Del Noce per distinguere la sua posizione di centro, tanto dalla destra restauratrice che dalla sinistra progressista e rivoluzionaria. L'espressione fedeltà creatrice, che Del Noce adopera nel 1945, è probabilmente ripresa da un libro uscito in Francia l'anno precedente,

---

<sup>186</sup> A. Del Noce, *Davvero Ci si è guastata col crescere?*, editoriale de «Il Tempo» il 3 marzo 1989.

<sup>187</sup> A. Del Noce, *È necessario che si liberi dall'irrazionalismo*, in «Intervento», n. 78-79, 1986, pp. 25-26 (articolo che gli avevo richiesto, in veste di direttore della rivista, nell'ambito di un inserto sui quarant'anni del Msi aperto da un'intervista a G. Almirante).

<sup>188</sup> A. Del Noce, *Analisi del linguaggio*, «Il Popolo nuovo», 27 maggio 1945, ora in N. Bobbio e A. Del Noce, *Centrismo, vocazione o condanna?*, Reset, Milano 1995, pp. 28-32.

*Homo Viator*, di Gabriel Marcel<sup>189</sup>. La fedeltà creatrice è forse la chiave per intendere la lettura delnociana del caso italiano: non rimozione delle radici né liberazione dall'Italia, ma fedeltà alle sue origini e alla sua tradizione; fedeltà non come ripetizione ma come rielaborazione riformatrice di un patrimonio e di una sensibilità. In questo senso la "normalizzazione" liberale e occidentale dell'Italia anomala non apparteneva agli orizzonti di Del Noce. Chi oggi descrive Del Noce come un cattolico liberale non rende piena giustizia al suo pensiero e lo comprime nelle parole e nelle convenienze del presente.

Non può dirsi propriamente liberale un filosofo che ha criticato radicalmente la Modernità, l'Illuminismo, l'Occidente, l'americanizzazione e la nuova borghesia laica ed ha amato la Tradizione, Platone, il Medioevo, ed un ventaglio di autori che vanno da de Maistre a Simone Weil, fino a Pasolini. Può dirsi liberale un filosofo che ritenne l'occidentalismo un nemico del cristianesimo di maggior potenza del comunismo (e infatti, aggiungeva, è riuscito a cangiarlo e corromperlo) e che critica l'atomismo sociale e l'individualismo? Del Noce identifica gli avversari del cattolicesimo nella massoneria, nel liberalismo e nel socialismo, confluiti a suo dire nel superpartito tecnocratico o nella superideologia che si presenta dopo la morte delle ideologie<sup>190</sup>. Del comunismo non critica l'aspetto antimoderno ma il progetto gramsciano di portare l'illuminismo alle masse e dissente dal pensiero liberale che critica il marxismo non in quanto ateismo ma in quanto religione. Del Noce salva un liberalismo che «non metta ai voti l'esistenza di Dio». Ma a Stuart Mill preferisce Donoso Cortés. E al Risorgimento liberale di Cattaneo o di Cavour preferisce il Risorgimento religioso di Gioberti e di Manzoni. La sua critica al perfettismo non lo accosta a Popper o a von Hayek ma a Rosmini e a Voegelin. Anzi, ne *Il problema dell'ateismo* Del Noce critica «il liberalismo perfettista» riferendosi non solo al socialismo liberale ma anche al liberismo che crede alla provvidenziale bontà della libertà economica. A suo dire va dissociato «il principio di libertà come valore della persona dal liberismo economico»<sup>191</sup>. In Croce, Del Noce non ama il conservatore nostalgico dell'età liberale, critica il suo liberalismo storicistico che lo configura

---

<sup>189</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Parigi 1944, pp. 126-32 (ma il testo risale in realtà al 1942).

<sup>190</sup> A. Del Noce, *La superideologia*, «Il Sabato», 26 novembre 1988.

<sup>191</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 570-2.



come un “pretotalitario”, prigioniero di Hegel. A Buttiglione che vede Del Noce come «il filosofo di De Gasperi», ricordo un pensiero colto dal diario delnociano: «De Gasperi obbedì al papa Benedetto Croce piuttosto che a Papa Pio XII e il risultato fu quel che fu: la sua politica non poté che essere coinvolta nel fallimento della cultura crociana»<sup>192</sup>. Da qui l’egemonia marxista e azionista e la critica di Del Noce alla Dc, a cui pure fu legato, responsabile di aver contribuito alla scristianizzazione della società italiana. Nel liberalismo moderno respinge poi la «perversione permissivista» e la sua riduzione libertina. Rispetto a Croce, Del Noce riconosceva una maggiore potenza teorica e un più vivo spirito religioso a Gentile<sup>193</sup>, che pure combatte i medesimi avversari della tradizione cattolica: l’illuminismo, il positivismo, il materialismo, la cultura permissiva e antinazionale.

Per riassumere, Del Noce riconosce valore positivo alla definizione di liberale a condizione di una triplice scissione: scinde liberale da laicista, poi da liberista, infine da *liberal*. La sua accezione positiva di liberale non è dunque un modo per fuoruscire dal caso italiano, come solitamente avviene, attraverso il sottinteso che diventeremo davvero liberali quando smetteremo di essere italiani; ma al contrario è un modo per riaffermare che l’unico liberalismo compatibile è figlio della tradizione religiosa e civile del nostro paese. Il caso italiano non è dunque per Augusto Del Noce una malattia da cui dobbiamo guarire, un lascito tardivo del passato da cui liberarsi per adeguarci alla modernità, ma una peculiarità da ripensare e rielaborare, senza sogni di trasmutazione in un apolide altrove. In una globalizzazione abitata da apatridi che sono anche agnostici.

In definitiva si può dire che Augusto Del Noce sia stato il filosofo politico e civile del pontificato di Giovanni Paolo II, mentre Ratzinger ne era il teologo e il dottrinario. La sua lettura del comunismo e della rivoluzione permissiva, ma anche la sua sensibilità verso la tradizione religiosa e le tradizioni patrie, lo accomunano al percorso dottrinario e pastorale dei due pontefici.

---

<sup>192</sup> A. Del Noce, *Pensieri di un uomo libero*, allegato a «Il Sabato», 30 marzo 1991, p.20 (citazione tratta da uno scritto uscito postumo sullo stesso settimanale il 19 gennaio 1991). Si veda anche l’articolo «Spirito religioso e neocapitalismo» che è forse l’ultimo uscito su «Il Tempo» il 16 dicembre del 1989.

<sup>193</sup> Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1990.

Sul piano della cultura civile, la lezione transpolitica che Del Noce lascia al nostro tempo si può riassumere in questi termini: Del Noce ha espresso una filosofia comunitaria, incentrata sul valore attivo e non retrospettivo della tradizione, tesa a fondare nel nostro presente una religione civile. È un'espressione che Del Noce non usa, ma che credo riassume l'originalità del suo pensiero nel tentativo di applicare alla filosofia politica e alla cultura civile il segno di una provenienza religiosa. Una religione civile attinta dalla tradizione cattolica italiana, non sostitutiva della scelta religiosa o imposta attraverso un modello teocratico. La religione civile di Del Noce discende dalla teologia civile di tradizione vichiana ed è consonante con l'idea di Carl Schmitt della politica come continuazione della teologia con altri mezzi e in ambito secolare<sup>194</sup>: ma l'impronta teologica delle categorie della politica non si traduce in un'aspirazione teocratica. Non era estranea a questa idea delnociana anche la lettura di Gentile come un riformatore religioso; in fondo la stessa visione risorgimentale di Del Noce rievocava l'idea gentiliana e giobertiana di un ri-sorgimento come categoria religiosa applicata alla storia civile, nel disegno ideale di una riforma morale e civile d'Italia. La religione civile non va confusa né con le religioni secolari e politiche che surrogano le religioni con la traduzione storica e terrena di Dio (i paradisi in terra) e intendono l'ideologia come una nuova teologia, sostitutiva della fede in Dio; né all'opposto con le teocrazie del passato o dell'islam, che aspirano a fondere religione e politica in una forma di integralismo e di fondamentalismo che produce intolleranza e fanatismo. Del Noce è stato un implacabile critico dei "perfettismi" terreni, come diceva Rosmini un secolo prima degli "assoluti terrestri" di Popper. La religione civile di Del Noce non intende né sostituire la religione con la politica né la politica con la religione, e neanche importare nel nostro paese una forma di deismo derivato dall'esperienza americana, con la sua religione civile discesa dai padri pellegrini e sancita pure nelle banconote del dollaro (*In God we trust*); ma elabora l'intuizione di una società che nella libertà di tutti e di ciascuno e nel rispetto delle persone, attinga al patrimonio di valori ed esperienze trasmessi dalla religione per fondare

---

<sup>194</sup> C.Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972. Su un ripensamento della religione civile in Italia, si sarebbe soffermato Del Noce in un libro-dialogo che avevamo programmato con lui nel 1990, una volta terminata la stesura del testo su Gentile, che fosse una risposta al *Profilo ideologico del Novecento italiano* di Bobbio. Ma sopraggiunse la morte.

un orizzonte comune e condiviso ad una società in preda al relativismo e al nichilismo. Tra Dio e la storia c'è sempre di mezzo, per Augusto del Noce, l'umana libertà e l'umanissima imperfezione.



**Parte seconda**  
*Morale e religione*



## Gnosi, violenza e continuità storica nel pensiero di Augusto Del Noce

di Enzo Randone \*

### 1. Il problema

L'avversione di Del Noce per ogni forma di violenza, il suo essere risolutamente non-violento<sup>195</sup>, sono – credo – universalmente noti. Chi lo abbia conosciuto ricorderà a qual punto si indignasse di fronte alla sopraffazione e come, spesso, non mancasse di annotare le ragioni della sua rivolta morale. Del Noce sentiva, con un'intensità straordinaria, il *pondus* del male, che egli attribuiva al peccato originale; e intendeva mostrare come questa colpa originaria non solo fosse il presupposto della fede ma svolgesse anche un ruolo filosofico, poiché evitava il sorgere di una contraddizione. Aveva la certezza che τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ανομίας<sup>196</sup> e avvolge l'umano destino come la nebbia snatura i colori, confondendo i contorni delle cose. Com'è na-

---

\* Presidente della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce, Savigliano (Cn).

<sup>195</sup> Come si sa, l'amicizia con Aldo Capitini fu, a questo riguardo, decisiva. Presso l'Archivio della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce, a Savigliano, è presente parte dell'epistolario fra Del Noce e Capitini, recentemente arricchitosi di lettere del filosofo torinese a quello umbro. Voglio ancora ringraziare la Fondazione Aldo Capitini per averci voluto fornire la copia fotostatica di quelle missive delnociane. In una di queste lettere inedite, scritta il 16 settembre, che può verosimilmente essere attribuita al 1949, Del Noce ringrazia Capitini dell'invio del suo libro *Italia non violenta*. Stranamente, questo volume non è quasi mai citato nella letteratura critica. L'esemplare posseduto dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, di 111 pagine, x 20 cm. non porta il nome della tipografia, ma soltanto la dicitura «Bologna: Libreria Internazionale di Avanguardia, stampa 1949». In questa lettera, dicevo, Del Noce scrive a Capitini: «... mi permetto esprimerti un desiderio che è di molti: che tu voglia dedicare un certo tempo [...] [a] un esame teoretico strettamente rigoroso del concetto di non violenza [La sottolineatura è nel testo]. Del bisogno di questo libro non ho certo da dirti: perché proprio sul concetto di violenza è impernata sostanzialmente oggi la problematica politica e, d'altra parte, un esame veramente rigoroso di esso sinora manca».

<sup>196</sup> Si tratta della nota espressione della seconda lettera paolina ai *Tessalonicesi* 2, 7, che in italiano suona: «infatti, il mistero dell'iniquità è già in atto»

turale, a questa rivolta morale si affiancava, per naturale conseguenza, la riflessione teoretica, generata dalla sua caratteristica aspirazione a ricercare metodicamente la chiarezza concettuale, e a farla poggiare su un punto archimedeo. Come la Tebe dalle cento porte, anche le vie d'accesso alle profondità del pensiero delnociano sono molteplici, ciascuna legata alla particolarità del suo inizio, alle tortuosità di un fiume di montagna, alla grandiosità della foce dove l'acqua si confonde con l'onda del mare. Fuor di metafora, vorrei dire che i grandi itinerari spirituali di Del Noce possono incrociarsi, ma non si intralciano tra loro; anzi si arricchiscono l'un l'altro, e si mescolano in una conclusiva unità. In sintesi, non è possibile adoperare per Del Noce – e, naturalmente, non solo per lui – la tecnica che Napoleone il Grande adoperava sul campo di battaglia, quella di separare le forze dell'avversario e sconfiggerle l'una successivamente all'altra. Non è possibile dicevo, perché il “far catena” delle connessioni concettuali e delle argomentazioni impedisce di separare le une dalle altre. Il pensiero delnociano può certamente essere criticato, anche a fondo, ma solo nella sua interezza granitica, nel suo “far blocco”. A volte, un particolare apparentemente insignificante, come quello del “*continuum*” della storia, suggerisce un sentiero insolito, poco battuto, ma che conduce sicuri alla méta.

Per quanto ne sono capace e per quanto lo consente la complessità del problema, vorrei approfondire qui l'opposizione che contrappone la violenza neognostica e il principio della continuità della storia. In un suo saggio non molto conosciuto<sup>197</sup>, ma a mio modo di vedere fondamentale, Del Noce affronta esattamente questo problema, prendendo le mosse dal tema della violenza. La sua domanda d'inizio è la seguente: esiste un solo genere di violenza, oppure essa, esaminata come concetto generale, mostra volti diversi? Insomma, è la violenza sempre necessariamente male,

---

<sup>197</sup> Mi riferisco principalmente ai due contributi, apparsi negli *Atti del XXXIV Convegno del centro di Studi Filosofici di Gallarate* (Brescia, Morcelliana 1980) alle pp. 7-12 e 195- 216, con i titoli, rispettivamente, di «Il problema filosofico della violenza» e «Violenza e secolarizzazione della gnosi». Un altro importante testo è la «Introduzione», sempre di Del Noce, a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, incentrata, come vedremo, sul problema della gnosi e sulla distinzione tra “gnosi antica” e “gnosi moderna”. Cenni corposi alla gnosi compaiono in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 5-6 e in idem, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei, Milano, Giuffrè, 1992 e idem, *I caratteri generali del pensiero politico contemporanea, I Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972.



oppure può anche essere giustificata come un bene? Si tratta di un'alternativa i cui corni si escludono reciprocamente. Non è superfluo ricordare che per Del Noce è vero il primo e falso il secondo, che principia con il sorgere dell'idea di Rivoluzione totale e con la definitiva caduta, in Marx, dell'etica tradizionale. Il carattere più evidente della Rivoluzione totale consiste nel suo opporsi a ciascuna delle rivoluzioni parziali; queste ultime non hanno alcun carattere di novità perché, come le vicende storiche ben dimostrano, sono sempre esistite e, probabilmente, sempre esisteranno. D'altronde le violenze e gli scontri, non incompatibili con l'etica tradizionale e perciò estranei alla Rivoluzione totale, esistono a bizzeffe, tantoché la stessa morale, specie nel caso delle guerre difensive, ha escogitato il concetto, peraltro dibattuto, di "guerra giusta" o di "male minore".

Da un lato si tratta dunque, per Del Noce, di accettare, oppure di disconoscere, la possibilità che la violenza, seppure a diverso titolo, appartenga, con le eccezioni sopraddette, all'ambito del male. Dall'altro lato, egli è costretto a mettere in rilievo come l'identità tra violenza e bene<sup>198</sup> sia il presupposto della Rivoluzione Totale, al punto che l'intensità di questo contrasto induce a parlare di un'età delle Rivoluzioni che ha la sua *acmé* negli eventi russi dell'ottobre 1917. Con un giudizio che in apparenza sembra paradossale, gli anni che trascorrono dalla pubblicazione del *Manifesto* alla presa del potere da parte di Lenin, sono ancora sostanzialmente dominati dall'etica cristiana o da quel suo – come dire? – succedaneo che è l'etica kantiana.

Sin qui è discriminante il giudizio sul rapporto tra violenza e male. Esso non è analizzato esplicitamente da Del Noce, ma si presenta a un dipresso in questi termini: nel caso dell'etica tradizionale, è innegabile la coappartenenza della violenza al male; in quello dell'etica rivoluzionaria, come vedremo, la violenza stessa può essere solidale tanto con il male quanto con il bene. Pur senza essere un Lombroso, Del Noce avrebbe potuto limitarsi a relegare la violenza fra gli atteggiamenti emotivi del sin-

---

<sup>198</sup> Infatti Del Noce, ragionando in una prospettiva generale introduce una precisazione sottile: la distinzione tra male e violenza, una distinzione che contempla casi diversi, se non addirittura opposti. In sintesi, secondo la prima soluzione, cristiana e kantiana, la violenza è necessariamente compresa nel male, mentre il male non sempre coincide con la violenza. Se invece ci si pone nella prospettiva dell'etica legata alla "Rivoluzione totale", la violenza appartiene al male se è destinata a opprimere il proletariato, mentre appartiene al bene se agisce in favore suo e della Rivoluzione.

golo, per quanto rivelativi essi possano essere, al modo di Scheler. Invece, nella sua analisi, ha voluto cimentarsi con gli strumenti della filosofia. «L'interpretazione della storia contemporanea – egli dice in un passo inequivocabile – che viene detta “transpolitica”, chiamata così perché si mette in primo piano il momento ideale (e si contrappone con ciò in primo luogo a quella fondata sul materialismo storico), si caratterizza dunque dal porre il problema filosofico della violenza come essenziale»<sup>199</sup>. La ragione di ciò sta nel fatto che è «proprio la sensibilità al problema della violenza (sensibilità che traspare sotto sotto, quali che siano gli argomenti discussi in modo diretto e anche nel caso in cui la parola violenza non venga mai esplicitamente pronunciata) che distingue i filosofi autentici dai filosofi accademici (dai “professori di filosofia” di schopenhaueriana memoria). Il problema filosofico della violenza è così legato a quello della storia contemporanea, che è impossibile trattare dell'uno senza riferirsi all'altro; e poiché della storia contemporanea siamo tutti partecipi è altresì impossibile trattare della violenza senza un riferimento autobiografico.»<sup>200</sup>

## **2. Genesi del problema della violenza nel pensiero di Del Noce**

Secondo Del Noce, ogni analisi teoretica della violenza – come d'altronde ogni autentica domanda filosofica – ha una forte componente personale; e, a illuminarci sulla precoce sensibilità di Del Noce, è un ricordo della sua giovinezza<sup>201</sup>. Appena iscrittosi alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, frequentò un'esercitazione che Umberto Segre, diventato poi suo grande amico, svolgeva intorno alla *Trahison des clercs* di Julien Benda, presso la cattedra di filosofia teoretica di Annibale Pastore. Non si trattava solo di un commento letterale del testo: esso suggeriva anche una lezione filosofica: «Era uno dei primi avvertimenti della cesura tra l'ideologia della prima guerra mondiale e il suo risultato. La prima guerra mondiale era stata rappresentata, soprattutto dalla mentalità radicomassonica, come l'ultima guerra, come la fine della violenza e in ciò il compimento del periodo '71-'14, portandone a compiutezza i caratteri umanitari e democratici che già vi erano presenti; e invece, già nel primo dopoguerra questa stessa presentazione si rivelava ideologia, strumento con cui particolari forze intendevano prevalere e sopraffare.

---

<sup>199</sup> A. Del Noce, *Violenza e secolarizzazione della gnosi* op.cit., pp. 200-201.

<sup>200</sup> A. Del Noce, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, op.cit., p. 205.

<sup>201</sup> *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, op.cit., p. 205

Che cosa concluderne, [– e non sta qui proprio il primo avvertimento, gnostico e antignostico<sup>202</sup> nello stesso tempo, della pericolosità della gnosi ? –] se non il rilievo che la “novità”, anziché sinonimo di progresso lo era di peggioramento? Fino a ieri, diceva in sostanza il Benda, l’umanità aveva praticato il male, ma non l’aveva approvato, e la funzione di condannare il male aveva dato origine a una particolare corporazione, quella dei chierici, vestissero o no l’abito sacerdotale». Ed ancora: «Il grande fatto nuovo era che questa corporazione aveva tradito, i chierici erano passati alla giustificazione della violenza». In poche parole il “tradimento” consisteva nell’essere i chierici transitati dalla condanna della violenza alla sua giustificazione, se non alla sua esaltazione.

Questa giustificazione della violenza, che si traduceva in una opposizione tra l’etica tradizionale e la violenza stessa, non poteva non sfociare in una rivalutazione del dualismo del vecchio gnosticismo e dei filosofi che in qualche modo lo rappresentavano nel XX secolo, solo per fare un esempio, Simone Weil, la sua grande amica Simone Pétrement, e soprattutto, da noi, Piero Martinetti. Ciò permette un’osservazione che manca in Del Noce: la gnosi antica si distingue dalla gnosi moderna per un carattere non soltanto storico-cronologico, ma qualitativo, mentre, al contrario, la gnosi moderna si distingue da quella antica anch’essa qualitativamente, ma anche prescindendo dal contesto storico. Gli scritti del Noce hanno un volto così caratteristico da risultare inconfondibili<sup>203</sup>. Tuttavia, *inconfondibile* non significa universalmente noto; anzi, mi pare che, nel complesso, il pensiero di Del Noce sul “nuovo” gnosticismo sia meno conosciuto di quanto meriterebbe<sup>204</sup>. Loro mi scuseran-

---

<sup>202</sup> Anticipando ciò che dirò in seguito, si può rilevare come il giudizio di Del Noce fosse in parte positivo per quanto riguarda il dualismo della gnosi “antica” e negativo per quanto concerne l’antidualismo della gnosi moderna, soprattutto marxiana.

<sup>203</sup> Nel sopraccitato *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, alle pp. 205-206, consentendo con un’osservazione di Sergio Cotta (in idem, *Perché la violenza*, Japadre, L’Aquila 1978, p. 5, un libro che Del Noce aveva in grande considerazione) egli parla di «nobilitazione della violenza» per definire la giustificazione filosofica della violenza stessa. Altre volte usa l’espressione «legittimazione della violenza».

<sup>204</sup> Si può avanzare l’ipotesi che, spesso, come per esempio è inizialmente avvenuto a me, per una lettura distratta o troppo concentrata sul tema del peccato originale, il problema della violenza venga identificato con quello del male, nel quale può certamente essere ricompreso, ma col quale non coincide.

no se la tirannia del tempo mi obbliga a riassumere, piuttosto pedestremente, i presupposti fondamentali dell'analisi di Del Noce a proposito del nostro tema, presupposti sui quali, per esigenze di spazio, non posso diffondermi come vorrei:

1°) La violenza non può essere affrontata e vinta, almeno *de jure*, se non con la ricostruzione di un'etica efficace.

2°) Per essere realmente tale, l'etica non può essere che trascendente e, per essere più precisi, caratterizzata da una trascendenza "verticale", o comunque da un'etica del dover essere, di tipo kantiano.

3°) Il punto di maggior crisi filosofica di questa etica è da vedersi, se non già in Hegel stesso, nel momento del passaggio teoretico da lui a Marx, nel cui pensiero l'etica tradizionale, viene assorbita, senza residui, nella politica. Ciò implica che la genesi della «violenza rivoluzionaria» sia conseguenza della «scomparsa dell'etica» tradizionale<sup>205</sup>.

4°) Lo strumento che opera questa trasformazione sostanziale è la "Rivoluzione", o meglio, la "rivoluzione totale". L'espressione va presa nella sua completezza, dal momento che l'aggettivo modifica radicalmente il sostantivo. Nella prospettiva marxiana non ci può essere rivoluzione vera se non "totale" (e, viceversa, totalità vera se non rivoluzionaria).

5°) I caratteri nei quali può svilupparsi la violenza rivoluzionaria sono quelli essenziali della «modernità immanentistica». La coppia di termini: modernità e immanentismo deve essere intesa in modo appropriato, poiché, secondo il nostro autore, l'immanentismo della modernità è sempre anticristiano, mentre la modernità non è necessariamente immanentistica, cioè anticristiana, anzi presenta una possibile linea trascendente. Del Noce non è così filosoficamente ingenuo – anch'egli potrebbe dire con Jaspers di aver *verloren* la sua *Naivität* – né così teologicamente eretico da illudersi che la

---

<sup>205</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema filosofico della violenza*, op.cit., p. 9 e «violenza e secolarizzazione della gnosi». La citazione è alla p. 9. Ma cfr. alla stessa pagina: «Ciò non significa che nel pensiero rivoluzionario sia assente la distinzione tra bene e male. Essa però viene a coincidere con quella tra due forme di violenza, la liberatrice o la conservatrice o reazionaria, o, come oggi si suol spesso dire, repressiva. L'idea del passaggio dal regno della necessità al regno della libertà obbliga ad interpretare l'intera storia passata in chiave di sopraffazione e di violenza. Ciò non implica che anche il pensiero rivoluzionario non si costruisca una sua tradizione. Nella storia passata vi furono rivoluzioni ma parziali. Rivoluzioni che in ragione di questo carattere si rovesciarono in predominio di *classi*, i cui rappresentanti cominciarono con l'eliminare gli autentici rivoluzionari».

violenza e il male, anziché con la disobbedienza d'Adamo, siano nate col declino della civiltà medievale e con gli albori della modernità. Né tanto meno può concepire un'epoca che non contenga in sé nemmeno una scintilla di bene, che, insomma, sia totalmente dannata. Egli vuol semplicemente dire che le caratteristiche della modernità, vista secondo gli sviluppi della linea "ordinaria" della storia della filosofia, annullano la possibilità di un'opposizione alla violenza, nel momento stesso in cui espungono l'etica trascendente (o kantiana).

6°) Come vedremo, l'orizzonte iniziale che costringe a considerare filosoficamente la violenza è la "mentalità"<sup>206</sup> gnostica. Una successione logica appropriata per intendere il nostro problema potrebbe essere la seguente: affermazione dello gnosticismo, impossibilità di un'etica trascendente, rivoluzione totale, violenza, interpretazione ordinaria della storia della filosofia.

7°) Secondo Del Noce, questa mentalità gnostica, è un movimento complesso, al limite della contraddizione<sup>207</sup>, che non può essere ricondotto *tout court* al fenomeno della "gnosi", quale si presentò nei primi secoli dell'era volgare. Egli lo definisce nei termini di gnosi antica, considerandolo non già in senso storico bensì come un'essenza che non si è estinta storicamente, ma che si è conservata sino ai nostri giorni<sup>208</sup>, accanto alla gnosi moderna.

Il tratto principale dell'antica gnosi è il rifiuto del mondo come tale, in quanto sede del male e della violenza. Si tratta anche del carattere differenziale che divide le due forme di gnosi perché quella moderna è un progetto di trasformazione del mondo stesso. Le connessioni che saldano "il pensiero in termini di violenza" e "il pensiero gnostico" emergono nitidamente sia attraverso l'influenza esercitata dall'hegelismo e, poi, dal marxismo, sia nella continuità tra il pensiero di Hegel e quello di Marx ed Engels, raccolta dal proletariato quale

---

<sup>206</sup> In realtà, a differenza della parola "mentalità", che conserva, in italiano, un margine di oscillazione, il termine "atteggiamento" mi sembra più stabile, al punto di consentire, almeno parzialmente, una valutazione oggettiva. Bisogna osservare che Del Noce fa uso, talvolta, della parola *attitudine*.

<sup>207</sup> Sulla complessità dello gnosticismo originario e sui problemi connessi cfr. G. Filoramo, *Veggenti profeti gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2005; idem, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>208</sup> Come vedremo più innanzi, per esempio in Piero Martinetti, Simone Weil, Giuseppe Rensi, e per l'Ottocento Afrikan Spir: tutti autori studiati analiticamente da Del Noce

“erede della filosofia classica tedesca”. Qui il ruolo esercitato dal neognosticismo è, davvero, di primo piano. Se effettivamente, come pensa Del Noce, «questo nuovo gnosticismo viene incontrato nel tentativo della filosofia classica tedesca di risolvere il cristianesimo in filosofia»; se effettivamente il rapporto dell’uomo con Dio si trasfigura nel rapporto del pensiero con la totalità, questo processo è inscindibilmente vincolato all’interpretazione che vede lo sviluppo della storia della filosofia moderna come indirizzato a un immanentismo compiuto. La valenza assiologica, conferita al termine “modernità”, imponente come la montagna, non può che essere assimilata al passo del “gigante”<sup>209</sup> che tutto travolge sul suo cammino.

### 3. Il “pensiero in termini di violenza”

Il fatto che il pensiero di Marx, nell’aspetto in cui comprende in sé la rivoluzione, incontri necessariamente la violenza è definito da Del Noce come «pensiero in termini di violenza»<sup>210</sup>. L’espressione delnoceana è certamente equivoca. A muoversi nell’ambito della violenza è il pensiero, (o meglio, l’“ideologia”, in senso marxiano, ossia una filosofia che abilmente occulta interessi materiali e che come tale va smascherata)? Ovvero, è la violenza che si muove nel quadro del pensiero, come proposta, giustificata e “nobilitata” da esso? Oppure ancora, più

---

<sup>209</sup> Si tratta di una celeberrima espressione dello Hegel che, difendendo la storia della filosofia come cammino irreversibile verso l’immanentismo – esattamente la posizione reciproca ed opposta a quella di Del Noce – il 5 luglio 1816 scrive a Niethammer: «Io m’attengo a quest’idea, che lo Spirito del mondo ha dato al tempo l’ordine di avanzare [verso l’abbandono della trascendenza cristiana]. Tale comando è stato eseguito, quest’essenza s’avanza come una compatta falange corazzata, irresistibilmente ovunque, con un movimento impercettibile come quello del sole. Le muovono contro, l’affiancano, da tutte le parti, innumerevoli truppe leggere, la maggior parte delle quali non sa affatto di che si tratti, e non fa che ricevere colpi sulla testa, come da una mano invisibile. Tutte le millanterie temporeggiatrici o i colpi a vuoto pur tanto celebrati non servono a niente contro di essa. Tutto ciò può forse arrivare fino ai legacci delle scarpe di questo gigante e servire soltanto a lucidargliele o imbrattargliele, ma non può certo slacciarle o tanto meno togliergli i divini calzari muniti di elastiche soles alate [...]» [G.W.F. Hegel, *Lettere*, con una introduzione di E. Garin, edizione italiana a cura di P. Manganaro, Laterza, Bari 1972, p. 158].

<sup>210</sup> Cfr. *Il problema filosofico della violenza*, op.cit., p.8.

verosimilmente, Del Noce adopera, come gli è consueto, una “formuletta”<sup>211</sup>, questa volta piuttosto infelice, per riassumere il succo delle sue conclusioni sulla modernità, sul marxismo e sulla rivoluzione totale? Credo che quest’ultima spiegazione sia la più plausibile. Infatti, nell’espressione “rivoluzione totale”, il sostantivo sembra sottolineare l’idea di violenza, mentre l’aggettivo rafforza, insieme con il carattere di totalità, anche quello di “novità” assoluta di cui la Rivoluzione è portatrice. Combinate insieme, “Rivoluzione” e “totalità” creano dunque un composto, nel quale non solo la Rivoluzione è totale, ma la totalità è rivoluzionaria. In modo un po’ grossolano, si potrebbe dire che Del Noce preferisce l’espressione “Rivoluzione”<sup>212</sup>, mentre per il cosiddetto marxismo critico – e valga per tutti il caso più significativo, il Lukács di *Storia e coscienza di classe* – l’accento cade prima di tutto sulla totalità. Insomma, se per Del Noce la Rivoluzione è totale, per Lukács, rivoluzionaria è la totalità, poiché quest’ultima impedisce che alcunché del vecchio “eone” possa sopravvivere e trasmettersi al nuovo; il vecchio eone è destinato a scomparire, sopraffatto dalla forza distruggitrice della Rivoluzione totale.

---

<sup>211</sup> L’espressione, come si sa, è dello stesso Del Noce, che la adopera frequentemente.

<sup>212</sup> Cfr. le parole precise di Del Noce: «La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell’evento unico, doloroso come i travagli del parto (la metafora che torna continuamente nei suoi teorici) che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo, né può esser altrimenti, attraverso la semplice generica negazione delle istituzioni del passato (società senza stato, senza chiese, senza esercito, senza delitti, senza magistratura, senza polizia...); che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che, in ciò, è la risoluzione del mistero della storia». [A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, pp.361- 362 ]. E ancora: «Rivoluzione è una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico. 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 tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell’uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune è la correlazione tra l’elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale».

#### 4. Particolarità della definizione di “gnosticismo”

A cominciare dal termine – o se non dal termine preciso, certamente dal concetto – siamo dunque riportati all’idea di gnosticismo quale proposta dalla filosofia ottocentesca appena dopo la morte di Hegel<sup>213</sup>. Tutto ciò non è casuale. Ma Del Noce non può accettare una simile soluzione, perché la coerenza di sviluppo dalla gnosi (anche nelle sue espressioni cristiane), dai suoi inizi a Hegel, lo condurrebbe a considerare caratterizzato da un’origine cristiana quel processo di secolarizzazione che è invece tipico del mondo moderno e che Del Noce non ritiene invece connesso al cristianesimo. Il nostro filosofo è perciò costretto a spezzare l’unità del fenomeno gnostico e a distinguere tra una “gnosi antica”, contemporanea al cristianesimo primitivo, e una “gnosi moderna”, vale a dire postcristiana. Si è già detto che, per lui, la “gnosi” non è una semplice dottrina filosofica, che possa essere isolata e analizzata indipendentemente dall’esistenza, ma una “essenza” che crea, in chi vi aderisce, “mentalità”, e “atteggiamenti” che coinvolgono la personalità umana nel suo insieme. Nella modernità posthegeliana, il “pensiero in termini di violenza” e la “mentalità” gnostica sono inscindibili. Posthegeliana significa per Del Noce, in questo caso, postcristiana. Postcristiana – giova ripeterlo – indica, a sua volta, quella svolta, di cui Hegel è il protagonista, secondo la quale la religione cristiana tradizionale perde la sua autonomia e risulta subordinata alla filosofia. Certo una filosofia contemplativa, che abbraccia l’intero mondo umano, è inseparabile dell’atteggiamento gnostico che la anima. Il genitivo oggettivo del titolo delle hegeliane Lezioni sulla *Filosofia della religione* (come di quelle sulla *Filosofia della storia* o sulla *Storia della filosofia*) non è casuale. C’è infatti una priorità logica. Dal punto di vista logico, Hegel inizia con il liquidare i dogmi tradizionali del cristianesimo, primo fra tutti quello del peccato originale<sup>214</sup>. In un secondo tempo la gnosi contemplativa di Hegel, fa-

---

<sup>213</sup> F. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Oslander, Tubinga 1835.

<sup>214</sup> «L’idea di rivoluzione [...] esprime a mio giudizio, nei suoi aspetti di ateismo, materialismo, di dialettica, di risoluzione d[ell’] etica nella politica, il punto conclusivo del razionalismo nella sua forma gnostica. Ora, come, a mio avviso, deve essere caratterizzato il razionalismo? Attraverso una negazione iniziale, quella della rivelazione e del soprannaturale; particolarmente attraverso l’idea del rifiuto dello *status naturae lapsae*; più precisamente attraverso una ricomprensione [da parte del razionalismo] della



cendosi gnosi pratico-politica, vale a dire attivistica, pone le basi della dialettica hegel-marxiana, fondendosi così con il concetto di rivoluzione. Questo gnosticismo, dunque, è destinato a condividere il passaggio dalla filosofia speculativa hegeliana alla marxiana, dal “pensiero” alla “filosofia della prassi”. Una stretta “obbligazione razionale”<sup>215</sup> costringe dunque Del Noce non soltanto – come già si è detto – a separare lo gnosticismo in due tronconi, ma soprattutto a ipotizzare che la gnosi antica e la gnosi moderna siano addirittura essenze diverse<sup>216</sup>.

Se seguiamo questa strada separando la gnosi antica e la gnosi moderna, la questione assume contorni più precisi. È opinione comune che lo gnosticismo originario, quello cioè contemporaneo al sorgere del cristianesimo, possa essere oggetto, pur con le opportune precauzioni, di una definizione generalmente accettata. Qualcuno sottolineerà il privilegiamento della conoscenza, appunto la “gnosi”, e soprattutto l’aspirazione a un’autoredenzione che tale conoscenza comporta, qualche altro, la componente esoterica e il comportamento elitario che per lo più ne consegue, altri ancora l’aspetto eterodosso – soprattutto il dualismo – verso il quale la gnosi inclina per elettiva affinità. Infine c’è chi, saggiamente, cerca di tenere insieme tutti questi aspetti, pur privilegiandone qualcuno rispetto agli altri. Ma, nell’insieme, un punto d’accordo sembra possibile, nonostante le discussioni che hanno tenuto il campo nell’ultimo trentennio.

---

dogmatica cristiana, che ne rifiuta un punto, lo *status naturae lapsae*. Non è certo un caso che la ricomprensione hegeliana del cristianesimo sia condizionata dal rovesciamento del significato del tema della caduta iniziale». [Del Noce, «Tradizione e rivoluzione» in *Atti del XXVII Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate 1972, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 41-53, cit. alla p. 45].

<sup>215</sup> Anche qui si tratta di un’abituale espressione delnociana.

<sup>216</sup> «Lo spirito di modernità, come fondamento delle valutazioni e dei movimenti politici moderni, è dunque [secondo Voegelin] l’immanentizzazione dell’*eschaton* cristiano, e il fattore che promuove questa evoluzione è, a suo giudizio, lo gnosticismo, cosicché l’evoluzione dello spirito di modernità coinciderebbe con quella dello gnosticismo. L’uso di questo termine può certamente generare gravi perplessità. Occorre accuratamente distinguere una gnosi antica e una gnosi postcristiana, e ciò renderebbe necessaria la ricerca per vedere se possano venire considerate come varietà o come momenti di sviluppo della stessa essenza. Penso che la risposta non potrebbe essere che negativa» (A. Del Noce, «Introduzione» a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, op.cit., pp. 18-19).

Diversa è la situazione per quanto riguarda il concetto moderno di “gnosi”. Innanzitutto perché, poiché tra le due nozioni, l’antica e la moderna, intercorre più di un millennio e mezzo, l’identificarle sarebbe anacronistico. In secondo luogo, perché, nel corso dei secoli, la struttura del pensiero gnostico è andata naturalmente trasformandosi, talvolta scomparendo dalla vista ma proseguendo come un fiume carsico, talaltra manifestandosi in forme implicite, non sempre riconoscibili, a prima vista, come tali. Sicché un’analisi rigorosa, comparando vicinanze e incompatibilità, non può non privilegiare le differenze rispetto alle affinità. Su questo sottile discrimine, in un equilibrio precario che deve essere inteso con tatto e finezza<sup>217</sup>, si muove la formulazione di Del Noce. In effetti – giova ripeterlo – la gnosi “antica” e quella “moderna” sono, per due aspetti in particolare, vicine: nell’idea di una tensione verso un nuovo eone che succederà al presente, nella concezione dell’autoredenzione da parte dell’uomo per mezzo della conoscenza<sup>218</sup>. Inoltre, mentre la gnosi antica era un fenomeno elitario, quella moderna, per l’attesa del nuovo eone, si trasforma in un fenomeno di massa. Questa conversione porta la contraddizione all’estremo limite della tensione. Siffatta condizione non può conservarsi come tale, ma esige un “superamento”, che presenta i lineamenti ambigui del sogno della perfezione terrena. Del Noce stesso ha insistito fortemente su questo punto: «Quel che però si deve accentuare – egli scrive – è che si tratta di uno gnosticismo successivo al cristianesimo, [uno gnosticismo] in cui è stato abbandonato il carattere dualistico-pessimistico della gnosi precristiana. Il marxismo segue alla ritraduzione hegeliana del cristianesimo in termini di gnosi speculativa. La gnosi postcristiana si spezza cioè con Hegel e con Marx nelle forme della gnosi speculativa e della gnosi praticopolitica. Questa interpretazione assume particolare importanza per quel che riguarda il carattere gnostico dell’idea di “modernità”, dunque di quella veduta della storia che caratterizza tutti i modernismi, quale che sia la forma in cui si presentano, razionalistica o religiosa; e che designa

---

<sup>217</sup> Giova ricordare, per esempio, che la tesi di un’analogia tra la gnosi antica e quella moderna è contenuta nel libro di H. Jonas (*Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991) mentre invece l’inverso, cioè il parallelismo tra gnosi moderna e gnosi antica è riscontrabile in figure quali Martinetti, Rensi, Simone Weil e altre ancora.

<sup>218</sup> Non è difficile vedere in queste due caratteristiche, l’autoredenzione e l’attesa del nuovo eone, i punti di maggiore vicinanza rispettivamente con l’hegelismo e il marxismo.

ben altra cosa che uno schema empirico di periodizzamento, o [ben altra cosa] che il risultato di una considerazione obiettiva dei fatti storici»<sup>219</sup>. In questo secondo caso, determinante non è la condizione del dualismo (che in realtà si era già dissolto nello Hegel) bensì il suo superamento: dapprima l'identità di essere e pensiero e la riduzione della religione a una specie di *philosophia minor*, insomma l'elevazione della filosofia a religione; in un secondo tempo, il transito verso Marx e la filosofia della prassi "attivistica" vale a dire "pratico-politica"<sup>220</sup>.

### 5. *Continuum storico, tradizione e partecipazione*

Se si rompe la crosta della superficie, e si cerca di scavare più a fondo, emerge un aspetto dello gnosticismo che rappresenta, per Del Noce, un autentico scandalo teoretico. Siamo al vero centro del problema: la rivoluzione totale rimane, senza alcun dubbio, l'elemento fondante, ma si fa luce un suo corollario quasi altrettanto importante, ossia l'incompatibilità assoluta fra la rivoluzione stessa, da una parte, e la continuità storica dall'altra. Quest'ultima, che Del Noce talora definisce il *continuum* della storia<sup>221</sup>, è un termine che egli adopera raramente, perché perlopiù gli preferisce quello di tradizione. E giustamente, giacché, a ben vedere, la tradizione non è che il *continuum* della storia arricchito dei valori (trascendenti, ossia eterni, ma anche mondani) che sono la stella polare per il comportamento teoretico e pratico dell'uomo. Sicché, se l'andamento della storia fosse discontinuo, scomparirebbe anche la possibilità di *tradere*, di consegnare, questi valori alle generazioni successive. A queste motivazioni filosofiche, si aggiungono però anche quelle teologiche. Negare, infatti, la continuità della storia equivarrebbe a non ammettere la concezione cristiana del tempo lineare<sup>222</sup> e rifiutare la centralità dell'evento fon-

---

<sup>219</sup> Del Noce, *Tradizione e rivoluzione*, op.cit., p. 45.

<sup>220</sup> Cfr. A. Del Noce, «Saggio introduttivo» su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 25.

<sup>221</sup> Cfr., per esempio, A. Del Noce, *Violenza e secolarizzazione della gnosi* op.cit., p. 204.

<sup>222</sup> Anche ammettendo, con Santo Mazzarino, che concezioni lineari del tempo possano trovarsi nel mondo classico precristiano, (cfr. idem, *Il pensiero storico classico*, vol. II/1, Laterza, Bari 1966, pp. 421-461) mi sembra davvero inconcepibile la reciproca, ossia l'idea di un visione ciclica cristiana del tempo. La tesi della concezione lineare del tempo cristiano è

dante del cristianesimo stesso, l'incarnazione del Cristo. Si intende facilmente che il concetto di rivoluzione totale, inteso nella sua forma classica di frattura e di novità radicale, non può convivere con l'affermazione della continuità storica. La dicotomia tra Rivoluzione totale e continuità storica non può più essere neutralizzata. L'una esclude l'altra. Ammettere la continuità storica obbliga, con il rigore della necessità, a dover respingere il carattere "totale" della novità. Rivoluzione e totalità devono dunque risultare completamente separati. Siamo agli antipodi della delnociana "tradizione creatrice"; in essa il qualificativo creatrice non intacca il concetto di tradizione, perché la novità espressa dall'aggettivo si muove necessariamente nell'area definita dal sostantivo.

Ciò appare più chiaro se si osserva la questione dal punto di vista della partecipazione. Si sa quanto tale nozione sia importante per l'ontologismo delnociano. Spesso, anche per ragioni contingenti, legate alla falsa immagine di un Del Noce ostinatamente sostenitore di una tradizione necrotizzata, misoneista, si è anteposto il concetto di tradizione a quello di partecipazione. Ma si tratta di un'operazione superflua, poiché, senza continuità storica, non ci sarebbero né la prima né la seconda. La novità assoluta, cioè senza residui, esclude la continuità storica, perché quest'ultima, per definizione, non è tale se non rimane in comune, tra un momento e il successivo, qualche, sia pur minimo, legame. Rivoluzione totale e discontinuità sono invece solidali: se cade la prima, cade anche la seconda, e viceversa. Poiché tradizione e partecipazione poggiano sul medesimo presupposto, la rescissione della continuità storica, viene a costituirsi, per il suo carattere intrinseco, anche come impossibilità della "partecipazione": l'interruzione della continuità storica equivale all'impossibilità della "partecipazione" e viceversa.

La domanda, che sorge spontanea, è allora la seguente: in che misura è possibile interrompere il filo della continuità, quella "funzione del continuo" che tiene insieme la storia, compresa quella del "secolo"? Non è una questione che riguardi solo Del Noce o comunque una filosofia strettamente "cattolica": si pensi, ad esempio, al ruolo che esercita il *continuum* storico nel pensiero di Benedetto Croce. Anche se Del Noce lascia questa considerazione allo stato aurorale, è indiscutibile che essa sia la *conditio sine qua non* di tutto il suo pensare. Come

---

stata invece sostenuta, come si sa, da Oscar Cullmann, in *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1964.

immaginare una filosofia delnociana senza questi presupposti? E, nello stesso tempo, come non vedere quanto essa sveli della personalità e del modo di argomentare di Del Noce? La frattura, che è venuta a crearsi tra Rivoluzione e totalità, è un piccolo spazio pericolosamente vuoto, un interstizio concettuale nel quale Del Noce ha insinuato, come un cuneo dirompente, l'analisi della "gnosi moderna".

#### 6. *Del Noce fra Eric Voegelin, Karl Löwith e Hans Blumenberg*

Ci sono due "interlocutori" di Del Noce, il confronto con i quali mi pare particolarmente fecondo. Il termine "interlocutore" è virgolettato, perché, a quanto mi risulta, Del Noce non ha conosciuto personalmente né Voegelin né Blumenberg, i due filosofi in questione. Anzi, del secondo non credo abbia neppure letto alcunché. Tuttavia le loro particolari posizioni a riguardo del nostro problema, rendono utile un confronto fra le loro rispettive dottrine. Il nocciolo della questione verte sul problema della secolarizzazione, in particolare della sua genesi, e chiama in causa un altro notevole pensatore del secolo XX, Karl Löwith<sup>223</sup>. I caratteri differenziali tra le diverse posizioni sono, in estrema sintesi, i seguenti: Löwith vede nella filosofia "laica" della storia il risultato di un processo di secolarizzazione dell'escatologia cristiana; Voegelin, in modo simile, vede nello gnosticismo il fattore che promuove l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano<sup>224</sup> e propone un'interpretazione sostanzialmente unitaria della gnosi, dai primi secoli dell'era cristiana sino ad oggi. Blumenberg, invece, in *Die Legimität der Neuzeit*<sup>225</sup> proprio in polemica con Löwith, nega che la modernità corrisponda a un processo di secolarizzazione del mondo cristiano e interpreta la nascita della modernità stessa, alla quale va la sua simpatia teoretica, come un evento, per così dire autoctono, che ha

---

<sup>223</sup> Mi permetto di rimandare, per quest'ultimo, a E. Randone, «L'incontro di Löwith e Del Noce» in «Annuario Filosofico», XX (2004), pp. 335-372.

<sup>224</sup> A. Del Noce, «Saggio introduttivo» su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, op.cit., p. 18: «lo spirito di modernità, come fondamento delle valutazioni e dei movimenti politici moderni, è dunque l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano; e il fattore che promuove questa evoluzione è a suo [di Voegelin] giudizio lo gnosticismo, cosicché l'evoluzione dello spirito di modernità coinciderebbe con quello dello gnosticismo».

<sup>225</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'epoca moderna*, Marietti, Genova 1992.

le radici in sè medesimo<sup>226</sup>. A ben vedere, questo singolarissimo incrocio di posizioni è impensabile, prescindendo dalla condanna heideggeriana della “metafisica”, che avrebbe condotto all’attuale “oblio dell’essere”, con tutte le condizioni che ne discendono. Del Noce – è un’ipotesi, naturalmente, non essendoci riscontro oggettivo; ma credo sia indiscutibile – rifiuta il giudizio positivo di Blumenberg sulla modernità, ma condivide l’idea che essa non possa essere concepita come secolarizzazione d’idee cristiane. Voegelin, che condanna *in toto* la modernità, ritiene però la gnosi responsabile della modernità stessa quale secolarizzazione dell’*eschaton* cristiano; al tempo stesso si distacca da Del Noce, laddove ravvisa nella gnosi un fenomeno unitario. Infine Löwith, in *Significato e fine della storia*<sup>227</sup> pronuncia una condanna senz’appello della filosofia della storia; nello stesso tempo ne rende responsabile l’escatologia cristiana tanto da ritenere irreversibile tale sviluppo e da sognare un ritorno a una forma, se si può dir così, di naturalismo presocratico. Sicuramente, Del Noce ha soppesato, almeno teoreticamente, queste tre soluzioni, e sicuramente ha sentito più vicina quella di Voegelin, ma non vi ha aderito completamente, proprio per la diversa interpretazione della gnosi: la sua via, pur così dichiaratamente razionale, non ha mai considerato la salvezza secondo una via privilegiata di conoscenza. In un’intervista, che risale allo stesso anno dei suoi articoli sulla gnosi, ha dichiarato: «Io [...] mi inchino al mistero. Non a caso il filosofo che oggi mi attira e m’intrica [sic] è Niccolò Cusano, l’autore di un libro che si intitola *La dotta ignoranza*»<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> La vivace polemica che ha coinvolto i due filosofi ha un’importanza marginale per il nostro tema, e comunque non può essere affrontata in questa sede.

<sup>227</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

<sup>228</sup> In G. Grieco (a cura di), *Il bisogno di Dio. Un’inchiesta in 30 interviste*, Rusconi, Milano 1979, p. 80.

## Il concetto di “irreligione naturale” nella riflessione filosofico-politica dell’ultimo Del Noce

di Tito Perlini\*

### I

La riflessione di Del Noce sull’“irreligione naturale”, un saggio che fa la sua comparsa già nell’opera maggiore di questo filosofo, *Il problema dell’ateismo* del 1964, assume rilievo nell’ultima fase della sua attività, nel momento in cui egli si scontra con la realtà nuova, e imprevedibile, del secondo dopoguerra. Il tipo di società, in cui l’irreligione naturale trova modo di imporsi – mette in evidenza Del Noce – non è più a rigore una società, ma una non-società: in essa, che di per sé è senza senso e senza valore, la molteplicità non è unificata. Sono convinto che la riflessione delnoceana su tale questione rivesta oggi un alto grado di attualità e che sia merito del nostro autore di averla colta dai primi segni del suo affermarsi, quando ancora nessuno poteva averne chiaro il concetto. Del Noce s’è subito reso conto del carattere dissolutivo di una siffatta società e del requisito di assoluta novità del suo mostrarsi difforme da tutte le configurazioni sociali del passato. Per saggiare il carattere dissolutivo che le è insito è necessario prestare la dovuta attenzione alla scomparsa di ogni idea normativa, il che ha come effetto primo quello di frantumare l’assetto sociale e di compromettere le basi stesse di una società in cui si dia un minimo di coesione in grado di consentire il riconoscimento di un qualcosa di comune che legghi l’un l’altro i suoi membri. Del Noce non ha esitazione nell’affermare che una tale non-società rappresenti il grado massimo possibile di alienazione che finora si sia dato. Certo, la “società opulenta”, definizione che egli ha tratto da un saggio giudicato “bellissimo” di Franco Rodano, *Il processo di formazione della “società opulenta”* (apparso nel n. 2 della “Rivista trimestrale” del 1962), non sarebbe sorta senza quel processo che ha condotto il marxismo all’esito paradossale (un vero e proprio *oxymoron*) di un trionfo-scacco. Sorta dal marxismo, che, senza proporselo, le aveva spianato la strada, ponendo le condizioni per il suo insorgere, senza di esso la società opulenta non avrebbe potuto mai prendere il posto che s’è mostrata in grado di prendere. Per farsi valere come la vincitrice, essa

---

\* Già Ordinario di Estetica, Università di Venezia.

doveva necessariamente rivoltarsi contro il marxismo, sottoponendolo ad una metamorfosi tale da alterarne i tratti fondamentali. Il marxismo, infatti, se prima era un ateismo positivo implicante il primato di una prassi in grado di operare una trasformazione radicale della società, e con essa la scomparsa delle classi, era stato costretto a presentarsi come un *ateismo che si fa religione*. È proprio di una tale religione che la società opulenta si propone di sgomberare il campo.

Significativo è l'esempio dell'alienazione, la quale, avversata dal marxismo, viene ripresa dalla società che da esso trae vita per cambiare di segno, per assumere sembianze positive invece che negative, per riconoscerne una caratteristica, a tutti gli effetti, peculiare. Nella società opulenta per alienazione comunemente si intende la disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità. Ogni soggetto avverte l'altro come un *alienus*, non unificato da un comune valore: la società, in tal modo, è composta di individui nel senso naturalistico del termine – o come individui che, nell'accezione di Del Noce, non sono riconosciuti come persone, – che risultano fra di loro come estranei, valutabili, a seconda dei casi, come oggetti utili o come ostacoli.

Nella società opulenta alienazione e rivoluzione si separano e si contrappongono. Non può più, quindi, essere sostenuto che coscienza dell'alienazione e rivoluzione tendano a far tutt'uno. Di ciò, del resto, ci si era convinti sulla base degli scritti giovanili di Marx, quindi prestando fede ad un Marx moralista e giusnaturalista o kantiano, mentre il termine alienazione nel *Capitale* scompare, per lasciare il proprio posto alla parola sfruttamento. La rivoluzione è ineluttabile – a giudizio di Del Noce – per il marxismo, non in nome di un valore morale, ma in aderenza a leggi immanenti all'evoluzione storica. Una società del benessere tende ad eliminare la miseria, ma non corregge, anzi porta al massimo, l'alienazione.

Nell'introdurre il suo discorso sull'*irreligione occidentale* Del Noce osserva che: «Se rivolgiamo l'attenzione al mondo occidentale possiamo essere portati a dubitare che la formula secondo cui l'ateismo sarebbe il dato primo dell'attualità storica esprima veramente la situazione di fatto». Con il termine di irreligione naturale Del Noce intende *esattamente il contrario* della “religione naturale” del Seicento. Ci si può chiedere se la diffusione di una perdita come quella del sacro non sia qualcosa di completamente diverso rispetto all'ateismo. Se è vero, infatti, che il pensiero filosofico cristiano e il razionalismo sono condizionati da un'iniziale presa di posizione rispetto alla caduta, entra ora in gioco una terza forma di pensiero,



l'empirismo, per il quale ha rilevanza solo la distinzione tra il verificabile e l'inverificabile. Ne deriva che non solo la conoscenza, ma anche la morale e la politica possono fare a meno di qualsiasi "ipotesi" sulla realtà soprasensibile. L'ateismo ha un momento mistico (mistica rovesciata) che è assente dall'empirismo e presenta sempre aspetti gnostici (e questo vale anche per il marxismo, secondo l'interpretazione del marxismo di Del Noce, che si rifà, per questo, a Voegelin); l'empirismo, al contrario, è costituzionalmente agnostico. L'irreligione naturale porta un tale atteggiamento alle estreme conseguenze. Empirismo e razionalismo, a loro volta, incontrandosi, cancellano ogni tentativo di conciliazione con la religione.

L'irreligione naturale non nega che vi siano questioni aperte, ma il suo agnosticismo non sospende nulla, ma – a differenza di un tempo in cui lo stesso empirismo mostrava di avere le sue "aperture" o comunque faceva appello alla prudenza –, esso, nella sua attuale versione si preclude un tale atteggiamento, distinguendosi nettamente dall'agnosticismo di una volta e finendo per sfociare in un'indifferenza sempre più gelida e spicciativa. Le questioni insolubili, di conseguenza, vengono indicate senza significato, addirittura irrilevanti; l'espressione giusta è che *non interessano*. La trascendenza viene messa sotto censura, perché bollata come qualcosa di evasivo e pertanto come una perdita di tempo. Non interessa certo a chi vuole agire nel mondo con l'esigenza in qualche modo di migliorarlo. Ayer su questo punto non ha mostrato di avere remore: «Se l'asserzione che c'è un Dio è priva di senso, anche l'asserzione degli atei che Dio non c'è è priva di senso, poiché solo una proposizione sensata può essere contraddetta in modo sensato». È qui che si rende evidente la differenza tra l'agnosticismo di vecchio tipo e quello che emerge da un empirismo rimesso a nuovo. Tale differenza suona come un vero e proprio abisso. Il divieto di indulgere a questioni mal poste e, ancora di più, quello di far domande inopportune diventano paralizzanti. Il vecchio agnosticismo, se ammetteva che mancavano i mezzi per decidere se «c'è un Dio trascendente» fosse la proposizione vera rispetto a quella opposta, non nascondeva che la risposta affermativa a tale proposito era da preferire. E questo avveniva perché il problema di Dio era una necessità a cui la mente umana non può sfuggire. Per l'irreligione di oggi l'affermazione dell'esistenza di Dio è logicamente senza senso, mentre l'ammissione della legittimità del problema di Dio sarebbe addirittura da considerare funesta, per le questioni sociali, per il fatto che una politica democratica non può che essere una politica demitizzata. Dagli anni '20 – si sostiene – è in atto

un processo di desacralizzazione della politica. Rifare il cammino a ritroso recherebbe con sé pericoli seri e farebbe risorgere lo spettro dei totalitarismi che hanno tormentato il secolo scorso, spettri che il progresso avrebbe dovuto aver messo definitivamente in fuga. Teismo e ateismo sono visti come le facce della “questione inutile”, la quale, se è impedita a ripresentarsi, sarà dimenticata, o si ridurrà a una sorta di senso comune destinato a sfociare in un’eutanasia della religione. Ne farà le spese la stessa Religione dell’Umanità, coltivata nell’Ottocento da Comte.

È giusto dire che l’empietà di cui sta dando prova l’irreligione naturale è maggiore di quella del marxismo, il quale, pur rifiutando ogni soprannaturale, autorizzava a parlare di se stesso come di una religione, poiché metteva al posto dell’Eterno l’Avvenire e dell’Assoluto e della Città di Dio la Totalità. Ora, per Del Noce, è importante osservare che, per quanto il marxismo avesse aperto tra il cristianesimo e se medesimo uno spazio maiuscolo, quest’ultimo poteva pur sempre tornare su se stesso invertendo il cammino esaltato come progresso. C’era sempre la possibilità di una conversione: non solo dal teismo all’ateismo, ma anche viceversa. E va aggiunto che, in Italia, le masse, che pur sembravano conquistate dal PCI, non avevano smesso, per questo, di mostrare ancora forti legami con un modo di sentire cristiano. Il ritorno alla religione ora si trova sbarrato dall’irreligione naturale; e questo appare davvero come una novità senza precedenti.

Nulla – si è visto – in comune vi è tra l’irreligione odierna e l’ateismo in Francia nei primi decenni del Seicento. Allora l’ateismo era un fenomeno aristocratico (eruditi, libertini) contrapposto alla popolare “religione naturale” (e Del Noce fa notare, a questo proposito, l’atteggiamento di disprezzo di Naudé per Campanella).

Nell’Italia di questo dopoguerra l’irreligione è diventata un fenomeno di massa, sul piano storico-sociale, e una specie di forma a priori, sul piano ideale. Il sacro che si trasferiva nell’immanente caratterizza il primo dopoguerra, ma ciò non avviene più nel secondo. *Le religioni secolari* non sono più una realtà. Il marxismo è rimasto profondamente ferito dall’irrompere sulla scena dell’irreligione naturale, e prima che ferito è caduto nello stupore: questa era una sorte che non si aspettava. «Paradossalmente – scrive Del Noce – quella scomparsa del problema di Dio che, secondo il marxismo, avrebbe dovuto seguire la rivoluzione proletaria, sembra oggi avvenire invece nell’ultimo stadio della società borghese».

Le origini di questa impreveduta mentalità non sembrano davvero essere direttamente filosofiche. Assume peso senz’altro, per spiegarne

il diffondersi, il sottofondo sociale. Piuttosto è giusto dire che si tratta di una realtà che cerca la propria filosofia senza andare troppo per il sottile. Gli “antichi”, prevalentemente gli ateisti dell’800 (oltre è difficile si vada), vengono riadattati al nuovo clima. Tornano Feuerbach, Marx e Nietzsche, con i tratti, però, fortemente alterati, privi del loro significato tragico o rivoluzionario, spesso rimpiccioliti. Il motto “Dio è morto” risuona ancora, ma del tutto sdrammatizzato, ridotto alla stregua di un mito assai poco appassionante. Viene da dire che della religione, cacciata progressivamente dal cuore degli uomini, si perderà la nozione, quando il dominio dell’uomo sulla natura sarà stato perfettamente realizzato. Tornano a riaffacciarsi abitudini mentali già correnti nel periodo di formazione dell’illuminismo, cui s’aggiungono la psicologia genetica, l’etnologia e il sociologismo, che fanno spesso la loro comparsa per render ragione dei residui religiosi, avvertiti come una curiosità in via d’estinzione. Tutto ciò apre il varco ai *mass media* e alle loro pressioni che hanno per scopo un livellamento delle opinioni senza precedenti. Certo, vige ancora l’abitudine a ricorrere allo storicismo, ma sempre più lo storicismo cui ci si rivolge è uno storicismo di stampo libertino e illuministico, che non giustifica la tradizione, ma tende a dissolverla. “L’inseguitore dello «spirito dei tempi» – così Del Noce sintetizza i lineamenti della cultura che caratterizza un momento che sembra non voler tramontare – dirà che la liberazione assoluta dal romanticismo è il compito della cultura di oggi”. Il compito che attualmente ci spetta – sembra dire il nostro autore – non è però di precipitarci a studiare sociologicamente l’irreligione. Del Noce dà la precedenza a *una causalità ideale e propriamente filosofica di cui l’irreligione naturale contemporanea è una conseguenza indiretta*. La ricerca sociologica è bene se sarà successiva a una prima impostazione filosofica: solo in questo modo affiorerà chiaramente la mentalità profonda che soggiace al presente andazzo. Del Noce ribadisce così, ancora una volta, la sua fedeltà al metodo “transpolitico” suggeritogli da Renzo De Felice, che lo considerava in grado di cogliere l’essenza di una problematica filosofica insita in fenomeni politici, senza lasciarsi fuorviare da aspetti secondari. Il primo punto, a proposito dell’irreligione, su cui conviene concentrare l’attenzione, è la tecnolatria di cui è imbevuto il “pensiero” dominante che la pervade, consentendole anche di aumentare. Sarebbe un’ingenuità sostenere che la tecnica, per così dire, *tale e quale* stia alla base delle fortune dell’irreligione. È invece importante il potere che viene conferito alla tecnica, consistente nella capacità, che le viene riconosciuta, di por fi-

ne ad atteggiamenti responsabili e di recare con sé soppressioni che ci si augura si dimostrino definitive. Sono molti i meriti che in tal senso vengono attribuiti alla tecnica: essa porta alla perdita di ogni forma di *otium* e delle connessioni con il culto; abolisce il tempo sacro; sostituisce il *fare* all'*essere*; privilegia l'atteggiamento estroverso quasi fosse l'unico normale; negazione risoluta di ogni validità del motto *noli foras te ire*. Quest'insieme di effetti vengono accolti con molti favori per il fatto che in tal modo ci si sente avviati all'idea di una *seconda innocenza*. L'approdo è invitante: ci si può avviare con il dovuto sollievo ad un esito consolante. O meglio si può ricominciare con spensieratezza tutto da capo.

Ogni veduta religiosa sembra così votata alla catastroficità. La chiave di comprensione per un tale stato di cose non è la tecnica in se stessa, ma la decisione con cui ci si spinge ad accordare fiducia alla tecnica o meglio *soltanto* alla tecnica. A cosa è dovuta tale fiducia? Al progresso che la tecnica si mostra in grado di garantire? Non sarebbe giusto affermarlo così, semplicemente. Tecnica e progresso non sono chiaramente distinguibili l'una dall'altro, sembrano proprio far tutt'uno. Comte, parlando dell'idea di progresso, aveva considerato mirabile un pensiero di Pascal: «...tutta la successione, durante il lungo corso dei secoli, deve essere considerata come un solo uomo, che sussiste sempre e che apprende continuamente». È però da precisare che l'idea di progresso è applicabile alle sole scienze esatte e sperimentali, e non trasferibile agli altri campi dell'attività spirituale. In tal modo si esclude che si dia un progresso morale. Un atto ha valore solo per il risultato, non per l'intenzione. Solo così si può promuovere un'espansione della vitalità. Va detto inoltre che gli atti morali sono ben pochi; pochi e sospetti. Nel suo indurre a sospetto il Nietzsche de *La genealogia della morale* fa valere un'autorità indubbia: «Nell'interno della morale si produce un continuo lavoro di trasformazione che è prodotto dai delitti che hanno avuto esiti felici (nel quale rientrano, per esempio, le innovazioni in fatto di giudizi morali)». L'idea di progresso si espande, diventando una soluzione irreligiosa al problema del male, un postulato opposto a quello del peccato. La contraddizione tra un Dio sommamente buono e la presenza del male nel mondo rimanda ad una spiegazione dialettica o ad un dualismo metafisico. Il teologo spiega e indica come la prova più immediata dell'esistenza di Dio vada individuata nel bisogno di Dio suggerito dall'esperienza del male e della sofferenza. Si accende, così, un conflitto tra la realtà e l'astratta razionalità che muoveva Pascal ad una

critica dell'idea che la ragione umana "è al di sopra di ogni cosa". Oggi, si riafferma la convinzione che il disordine può venir eliminato. Questo progresso non dipende da altro che dalla nostra azione. Il progresso può trionfare solo se noi lo vogliamo. Si tratta di tendere con forza a ciò che si vuole, senza lasciarsi fuorviare da quei ceti in declino, che sono avversi al movimento della storia e discutono sempre del passato idealizzandolo, che indulgono all'irrazionale e parlano sempre e soltanto in nome di verità assolute. Bisogna muoversi con fiducia, convinti che non v'è nulla di impossibile per chi intende muoversi nel senso della storia. E rendersi conto che le idee di progresso e di rivoluzione non si identificano: l'Occidente è animato da uno spirito che non ha nulla di rivoluzionario. Si può obiettare che non v'è posizione rivoluzionaria che non riceva una spinta decisiva dall'idea del progresso, non è vera, però, la reciproca: può esserci un progressismo senza spirito rivoluzionario.

Del Noce, giunto a questo snodo del suo discorso, ricorre ad un termine prima non usato: *spirito di tecnicità*, cui conferisce un significato più largo e comprensivo rispetto all'uso puro e semplice della parola *tecnica*, proponendosi un'interpretazione in termini tecnologici di tutte le forme del pensiero e dell'attività umana. Lo spirito di tecnicità è inteso da Del Noce come un aspetto della rivolta dei valori contro il Valore. Esso emerge dal disordine: il riferimento ai valori è venuto meno. Ognuno dei valori ha la pretesa dell'assolutezza ed è deciso a privare gli altri di quell'autonomia che vuole preservare gelosamente per sé. La pretesa della tecnica di assolutizzare se stessa deve, comunque, appoggiarsi a qualcosa che si mostri capace di legittimarla e di sostenerla. La fiducia semplicemente non basta; ci vuole una vera e propria fede, la fede in sé indissolubilmente legata a quella del progresso può essere, per produrre i suoi efficaci effetti, garantita solo dall'instaurarsi di un nuovo *scientismo* (ateismo metodico della scienza), che, come tale, implica necessariamente una crisi della filosofia. Non c'è scientismo che non finisca per svalutare la filosofia come mero residuo del passato o per sovrapporlesi, concedendole di accontentarsi di un ruolo subalterno, come mera metodologia. Se però, un tempo, la sequela si presentava con la successione, nell'ordine, di progresso-scienza-tecnica, oggi si assiste ad un rovesciamento che induce a nominare per prima la tecnica, per farla seguire dalla scienza e dal progresso. Ciò che si colloca al centro del quadro o funge da cerchio onni-inglobante è la tecnica, la quale tende a esternare la propria si-

gnoria anche sulla scienza. Il ruolo sempre più preponderante di ciò che oggi si definisce tecnologia ne è la dimostrazione.

## II

Le vere e proprie mutazioni che si sono prodotte nelle società dell'Occidente erano ben lungi dall'essere previste ancora all'inizio degli anni '40. Latenti negli ultimi anni della guerra, si sono imposte a ritmo incalzante nel periodo dell'immediato dopoguerra fino al punto da rendersi a tutti evidenti negli anni '60, quando in generale la situazione dei paesi europei stava riavviandosi alla normalità. La crescita abnorme di importanza che la tecnica assume sempre più, di giorno in giorno, implica necessariamente che essa assurga a un ruolo che fino a poco tempo prima non poteva esserle riconosciuto, e spinge Del Noce, per rendere in modo adeguato la portata di immani e vorticose trasformazioni – con tutto ciò che queste recano con sé –, a parlare di *pantecnicismo*. Il volto di antichi paesi materialmente cambia e a quel che caratterizza un paesaggio messo sossopra s'accompagnano cambiamenti vistosi in atto sul piano della cultura e della mentalità. Si ha come l'impressione di uno sconvolgimento tellurico. Alle macerie che ancora restano, nonostante i *record* toccati dalla ricostruzione, s'aggiungono i paesaggi popolati dalle masse informi di quelli che sono stati denominati da Eliot gli "uomini vuoti", resi sempre più simili ad un *objectum* (e come tali percepiti dagli altri), diventati oggetti e strumenti di un processo di produzione, diretto a sua volta da una volontà di potenza. I primi gridi d'allarme, le prime espressioni del pericolo che stava profilandosi all'orizzonte con il prevalere a tutti i livelli della tecnica, sono degli anni '30. Del 1930 è la celebre conferenza di Gabriel Marcel, poi pubblicata in *Être et Avoir* (Aubier, Paris 1935), che ci fornisce un'analisi approfondita di un fenomeno che solo in quel frangente stava richiamando l'attenzione sui suoi aspetti che muovevano a preoccupazione. Del Noce osserva come davanti a quello che stava presentandosi come il mondo tecnicizzato nessuno si trovava immediatamente portato a pensare alle sue origini cristiane. La tecnica, com'è venuta a configurarsi fino ad oggi, non è più la tecnica come poteva venir concepita in tempi in cui essa sapeva stare al posto che le era stato assegnato dalla visione cristiana. Del Noce aggiunge che la posizione di Marcel (e con essa altre denunce, come, ad esempio, quella di Enrico Castelli, che è della fine degli anni '40), può sembrare esattamente opposta a quella di Laberthonnière. E questo è senz'altro di notevole interesse per il fatto che lo scritto di

quest'ultimo, uscito postumo, non poteva essere conosciuto da Marcel. Si tratta evidentemente di una differenza di angolo visuale. Una cosa è trattare delle origini della tecnica e un'altra, del tutto diversa, è porsi di fronte alla tecnica nel momento della sua ascesa e della sua pressoché incondizionata affermazione. Laberthonnière aveva voluto vedere nell'esercizio della tecnica un atteggiamento fondamentalmente cristiano, in cui l'uomo non si poneva più al di sopra del mondo per contemplarlo, ma si riconosceva coinvolto in esso, deciso ad operare in esso stesso e a modificarlo in ossequianza ai dettati divini, sentendosi responsabile nell'aderire al suo ambito. Aveva preso le mosse per la sua esaltazione della tecnica in senso cristiano dalla posizione del cavaliere di Francia Descartes, contrapponendolo all'ideale precristiano, essenzialmente pagano, di Aristotele, animato dalla volontà di porsi al di sopra del mondo, fedele alla quiete dello spirito che s'appaga della pura contemplazione. Nel momento in cui Marcel tiene la sua conferenza, lo spirito umanistico e lo spirito tecnico cominciano a contrapporsi e sempre più arduo appare il compito di chi volesse mantenerli tra di loro conciliati ed inclini a riconoscere come legittimi i compiti diversi che ai due diversi ambiti spettano. La tecnica è in rivolta contro chi voglia farle rispettare dei limiti e le consigli di non sconfinare. Per tecnica Marcel intende ogni disciplina tendente ad assicurare all'uomo la padronanza di un oggetto determinato, il quale, nel venir *manipolato*, può essere puramente ideale (vedi, ad esempio, la psicologia). Un oggetto è tanto più oggetto se serve da materia a tecniche sempre più perfezionate. Lo spirito tecnico si muove verso una disoggettivazione di un mondo senz'anima e senza interiorità e il suo è un perfezionamento continuo nella depersonalizzazione. Se è vero che nella visione tecnica l'uomo appare come l'unico centro di ordine e di organizzazione in un mondo strappato al caso, è altresì vero che questo implica un atto violento di ribellione umana. Ed è proprio ciò che autorizza a parlare di una visione legata al mito prometeico. La ribellione, però, traducendosi nella depersonalizzazione, non risparmia il soggetto, che funge esso stesso da oggetto di tecniche possibili. Ed è proprio qui che si annidano i pericoli maggiori, consistenti in primo luogo in un impoverimento dell'interiorità che induce ad un primitivismo che viene fatto convivere con le tecniche più raffinate. Il primitivismo, che viene idoleggiato dalla visione tecnica, consente di aprire il varco ad un ordine autarchico restaurato. Si tratta qui proprio di quel sogno di una nuova innocenza, di cui s'è già fatto cenno. La tecnica è veicolo di quell'innocenza edenica di cui si diceva perché è la nega-

zione assoluta del peccato e non tollera la presenza nella vita umana del sacro. Per lo spirito tecnico il mondo è una macchina: un naturalismo primitivo va di pari passo con la fascinazione dell'artificiale. Il funzionamento della macchina lascia singolarmente a desiderare, per difetti ed errori non imputabili a nessuno. E questo non deve stupire perché dall'altro lato effettivamente non c'è nessuno. Se tutto viene assorbito da un cosmo depersonalizzato è inevitabile che la vita diventi l'unico esclusivo valore. Non v'è alcun appello rivolto a una qualsivoglia moralità, se non a quella che definisce buona un'azione solo se risulta idonea a promuovere la vita nella sua immediatezza. I cattolici, per lo più, a giudizio di Del Noce, paradossalmente mostrano una carenza impressionante di consapevolezza della situazione in cui oggi si trovano e dei pericoli da cui sono minacciati. La considerazione che blocca in loro per lo meno un moto reattivo fa appello alla buona volontà funzionando come una sorta di ricatto, il quale suona così: questo mondo della tecnica e della democrazia proviene dal cristianesimo: negare questo significherebbe voler regredire ad un mondo di signori e di servi. La convinzione che presiede a tale mentalità genera la distinzione di sinistra e destra cattolica, cui comunemente si ricorre sia sul piano culturale sia su quello politico. La distinzione, però, è destinata a rivelarsi illusoria, anche se può apparire opportuno mantenerla in senso strumentale. In realtà, non di una morale unica di tutti i cattolici si è alla presenza, ma di due morali tra loro inconciliabili. Del Noce ha buon gioco nel mostrare che la divisione così come oggi ci si presenta nel mondo cattolico porta alle estreme conseguenze la spaccatura di inizio Novecento tra arcaisti e modernisti.

La critica di Del Noce nei confronti dei cattolici di sinistra, per estendersi alle teologie secolarizzate e a quella cosiddetta della morte di Dio, tocca punte di particolare asprezza per il fatto che la loro cultura si basa, a giudizio dell'autore, su madornali equivoci, che, tra l'altro, inducono a credere nella compatibilità della morale cattolica con un certo modo di presentare la morale psicoanalitica, la quale insiste sul motivo della necessità, per l'uomo, di passare alla maggiore età. Ma l'equivoco maggiore, che è un vero e proprio abbaglio, consiste nel credere che il cattolicesimo, nel rispondere affermativamente agli inviti del marxismo che proponeva alleanze, potesse evitare un esito scontato: quello di legare a sé in funzione subalterna parte delle masse cattoliche, per assorbirle agevolmente in sé. Il solo aspetto in qualche modo comprensibile di una siffatta tendenza ad una resa non dichiarata poteva venir riconosciuto nel trovarsi di fronte al marxismo nelle



vesti di una religione, sia pur di segno irriducibilmente opposto rispetto alla propria originaria, cui di fatto si rinunciava. Lo stesso Del Noce talvolta s'era mostrato sensibile, di fronte ad autori da lui stimati e studiati con attenzione, a certi motivi che gli era dato di rintracciare nelle coscienze più nobili di quello che, però, restava a suo giudizio il campo avversario. Era rimasto affascinato, per esempio, da Lucien Goldmann quando aveva preso atto della sua convinzione che il mondo senza classi messo in atto dal comunismo sarebbe stato un mondo restituito al sacro. Ma di sinistra cattolica gli sembrava almeno beffardo parlare, quando era ai più ormai evidente che il marxismo stava venendo messo alle corde, che stava cedendo il campo ad un nuovo agnosticismo gelidamente indifferente, imbevuto di uno spirito di tecnicità che di religione non voleva più sentir parlare, che promuoveva un illuminismo di massa, impregnato di umori libertini. Una volta attaccata la "religione" marxista, il cattolicesimo di sinistra avrebbe dovuto sentirsi tremare, a sua volta. La disputa tra cattolici di diverso orientamento avrebbe dovuto ridursi in modo notevole, nella consapevolezza che una cosa è parlare della tecnica inserita in una concezione cristiana e un'altra in una concezione irreligiosa, che non può non portare all'estremo il tecnicismo, e la nuova innocenza di cui sopra, nell'intento di distruggere ogni residuo di adorazione e il sentimento del peccato. Perché se ne dia una valutazione diversa, la tecnica, inserita in una concezione teistica, deve basarsi sull'idea di una «distinzione tra una realtà inferiore all'uomo e una realtà che infinitamente l'oltrepassa». Se alla tecnica spetta una posizione completamente diversa da questa, ma favorisce, anzi realizza in sé la totale desacralizzazione e depersonalizzazione del reale, in un sistema irreligioso, quanto sopra s'è detto non è più in alcun modo sostenibile. A questo punto Del Noce richiama, come conseguenza difficilmente evitabile, quel solipsismo del quale s'era già soffermato a trattare, non sul piano di una problematica gnoseologica riguardante l'idealismo, ma affrontando l'esperienza vissuta al livello della pratica politica di stampo mussoliniano.

L'invito di Del Noce è volto a cogliere il nesso che lega l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che è solito definire "opulenta". Ciò su cui Del Noce fa cadere l'accento è questo: non è che il progresso tecnico spieghi la società opulenta, ma, all'opposto, è la società opulenta che spiega l'affermarsi della mentalità pantecnicistica nel suo vittorioso dispiegarsi.

In primo luogo, la società opulenta riesce ad eliminare la molla dialettica della rivoluzione, e questo riesce a fare – come s'è visto – portando al massimo l'alienazione, quindi sgonfiando il motivo che insisteva sulla necessità della rivoluzione.

La società opulenta da un lato trae forza dal marxismo; dall'altro ne sancisce l'impotenza, poiché il marxismo stesso si rivela incapace di rovesciare ciò che sta installandosi al suo posto. Fra i due – società opulenta e marxismo – è il secondo a farne le spese. Esso viene fagocitato al punto di svuotarsi internamente, diventando qualcosa d'altro rispetto a quel che era. La tematica de *Il suicidio della rivoluzione* è a questo punto che deve venir inserita per assumere il dovuto rilievo. Le critiche marxiste nei confronti della società borghese sono mantenute, e con questo l'avversario viene intimidito. Da ciò tutte le concessioni che si ritiene di dover fare al comunismo, pur colpendolo ai fianchi.

Si potrebbe anche sostenere che il marxismo come involucro venga mantenuto, ma è difficile concluderne che non perda il controllo del gioco. Per certi versi quella che è in atto è una trasformazione o meglio un cambiamento di ruolo di quella che tradizionalmente sembra essere la funzione di un partito comunista rivoluzionario, il quale muta i propri connotati anche in sede teorica: si potrebbe parlare di una traduzione empiristica e individualistica del marxismo. S'è visto prima come la società opulenta sia qualcosa di diverso da qualsiasi altro tipo di società che si sia affermata in precedenza storicamente. Fino al punto di aver l'apparenza di una non-società (molteplicità senza unità), distinguendosi radicalmente dalla *società cristiana*, dalla *società signorile* e dalla *società liberale*. La prima faceva sparire la distinzione rigida tra i signori e i servi, essendo l'ordine stabilito ridotto a mezzo per un fine che era la salvezza e il progresso spirituale degli individui (il verbo stesso "servire" veniva riabilitato). La seconda si basa su una fondamentale distinzione: quella fra signori e servi, nella convinzione che il mondo non è retto da alcuna Provvidenza ed è soggetto all'eterno ritorno. Signore è colui che accetta la condizione mortale dell'uomo e affronta un mare di rischi (non escluso il rischio estremo) per manifestare la propria "virtù" in senso machiavellico. Servo è invece colui che ha paura della morte, s'affida alla protezione accordatagli dai preti e cerca la sicurezza. Gli eroi sono pochi; i servi moltissimi. Vi sono due morali distinte per ciascuna delle due schiatte e, di conseguenza, nessuna comunanza fra di loro. La società signorile porta quindi alla negazione dell'uguaglianza metafisica degli uomini. Non occorre soffermarsi particolarmente sulla delineazione di tale tipo

di società su cui ha esercitato un notevole potere di fascinazione lo Hegel della tematica servo-padrone, così come è stata fissata dalla *Fenomenologia*. Quanto alla società liberale è da dire che assai scarsa è l'impronta che essa ha lasciato sulla società opulenta, di cui non rappresenta un modello. La società opulenta non può in alcun modo considerarsi uno sviluppo dell'idea liberale. Essa è una democrazia aperta al futuro del comunismo, di cui, però, rifiuta il carattere sacrale. Il marxismo stesso, nella società opulenta, si depauperava, si priva della sua potenza filosofica e tende a venir sostituito da un sociologismo relativistico buono a tutti gli usi. Tutto si concentra sul termine "democrazia", cioè sul sostantivo, il quale deve il proprio successo precisamente al carattere di indeterminazione che lo contraddistingue, mentre nella democrazia liberale l'accento cade sull'aggettivo: in tale società è l'aggettivo a valere come elemento qualificante; è il termine "liberale", cioè il valore liberale, a dare significato alle istituzioni democratiche. Non v'è nella società opulenta alcuna possibilità di evoluzione in senso cristiano o in senso liberale. Meno che mai tale società potrebbe venir definita fascista o reazionaria: è difficile immaginare un genere di società meno orientata al passato.

«In effetti – scrive Del Noce – la società opulenta è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista; e anche se in ragione del comune avversario si avvale del concorso di forze religiose (o concede anzi il governo di Stati ai rappresentanti politici di queste forze, ristabilendo però l'equilibrio attraverso il favore accordato a una cultura nettamente areligiosa)».

L'unico valore ammesso come tale viene ridotto alla pura efficienza sensibile. Intorno a quest'unico centro indiscusso si fa il vuoto; la società, pur nello sfoggio spesso ostentato di ricchezza, si rende un deserto. Tutto il resto è noia, una noia desolata. Fuori dal lavoro, gli uomini appaiono veramente vuoti.

Mi sono più volte chiesto se la definizione "società opulenta" fosse davvero adeguata a rendere l'idea di una simile società. Poi ho capito il perché di tale scelta. Del Noce, accogliendo il suggerimento dell'amico-rivale Franco Rodano, ha deciso di appropriarsi di tale definizione per conferirle una sorta di pregnanza terminologica; voleva servirsi di una metafora, per così dire, "corposa", dotata di una sua fisicità. "Opulenta" è ciò che una società del genere vuole essere nell'apparenza di aver dato realizzazione a qualcosa che l'ha a lungo

ossessionata, prima di farla precipitare in un tedio che sembra una persecuzione se non una vera e propria punizione per un attivismo senza gioia né vero appagamento, che gira, ciecamente, in tondo su se stesso. Certo, è più aderente concettualmente designare tutto ciò con il termine “nichilismo” cui Del Noce ricorrerà in seguito, ma la prima scelta – va detto – non manca di una sua felicità. In una società in cui tutto sembra far leva su un fascio di bisogni che chiedono di venir soddisfatti e moltiplicati, alimentando un’exasperata ricerca del superfluo, si manifesta prima di tutto un affanno per il quale pare non esservi un’espressione adeguata. Senza più valori e fini, questa società finisce per sentire la mancanza persino della sofferenza materiale. Gli uomini scadono a «...esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia», così come ha scritto Rodano.

Uno dei motivi su cui più spesso tornerà Del Noce nei suoi tardi scritti sulla società opulenta significativamente sarà quello delle tendenze regressive in atto, del movimento dall’umanità all’animalità, degli effetti provocati dal nesso di primitivismo istintivista e tecnica più o meno raffinata. L’alienazione, in quest’ottica, viene considerata da un angolo visuale prevalentemente psichiatrico. Di marxista in questo nuovo clima resta ben poco. Il nemico cambia volto; non è più lo stesso. Quella che un tempo era chiamata “morale” viene ribattezzata e diventa “etica sessuofobica”. La fortuna tocca a mescolanze di elementi eterogenei: Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger vengono combinati insieme. Prevale il gusto del *collage*, l’accostamento di pezzi della più svariata provenienza. Su tutto ciò imperversa il vento di un estremismo infantile che trova modo di scatenarsi nella contestazione studentesca del ’68, espressione di un disagio che è, tra l’altro, frutto dell’aumento della distanza intercorrente tra le generazioni, causato a sua volta dalla vorticosità di certe trasformazioni. L’energia repressa si manifesta in forme di aggressività, di odio e di risentimento e «...sembra in apparenza l’obiezione più grave alla mentalità progressista vale a dire la guerra». I giovani del ’68 sembrano porsi come i nemici mortali della società opulenta, ma la loro prassi cosiddetta “rivoluzionaria” è la meno adatta a perseguire i fini che essi proclamano di voler perseguire. A giovare dei loro comportamenti è proprio quello che essi eleggono, con accanimento, come l’avversario contro cui scagliarsi. Le azioni “rivoluzionarie” sono esattamente il contrario di ciò che sembrerebbero proporsi di essere. Il vero nemico non è quello che i “rivoluzionari” eleggono per tale, ma l’esatto contrario: è proprio

quello sancito come tale dalla società animata dallo spirito di tecnicità contro cui apparentemente insorgono. Credendo di lottare contro il capitalismo essi colpiscono proprio quel compromesso borghese-cristiano che costituiva un argine opposto ad un processo di modernizzazione capitalistica da loro avversato a parole. Si tratta di una sorta di *quid pro quo* che, a distanza ormai di decenni, conferisce *a posteriori* al '68 un'aria di messa in scena, di finzione, di recita contro-produttore. L'estremismo al quale gli studenti hanno affidato il loro agire, non li ha certo condotti a ciò che essi speravano di raggiungere e, facendo proprie forti valenze ludiche, ha finito per appagarsi semplicemente di se medesimo. Nei numerosi scritti in cui, nei decenni che si avviavano alla fine del secolo scorso, ha affidato il suo discorso (non solo in saggi su riviste, ma in articoli da far apparire su quotidiani) su un'attualità infida che pareva gli si imponesse tumultuosamente dall'esterno, Del Noce ha trovato, nello stesso tempo, due obiettivi da colpire: il compromesso storico, cui la borghesia italiana sembrava volersi appigliare per evitare le venisse sottoposto un conto troppo salato da pagare e la condotta velleitaria e contro-produttore dei pretesi rivoluzionari che si proponevano di boicottarlo. Negli ultimi anni Del Noce era impegnato in una rivalutazione del pensiero di Croce, del Croce, in particolare, della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, che tiene strettamente legati tra di loro cristianesimo e liberalismo, proprio i due movimenti che la società opulenta tendeva a considerare come dei rami secchi.

### III

In un passo de *Il problema dell'ateismo* Del Noce, esaminando le due strade della modernità che si dipartono da quel Giano bifronte che è Cartesio, indica in Marx e in Nietzsche gli autori in cui si conclude l'*iter* che porta il razionalismo a dispiegare per intero la propria parabola, quel nocciolo potenziale di ateismo che recava in sé fin dall'inizio. Si tratta di due esiti tra loro non omogenei che danno luogo a una specie di *biforcazione*, che lascia come in sospeso l'avventura di una modernità che non si ricompone con la tradizione, ma ne minaccia seriamente la capacità di riproposizione. Marx e Nietzsche hanno in comune la radicalità nell'andare al fondo delle questioni, ma sono totalmente diversi l'uno dall'altro al punto addirittura di non poter venir nemmeno messi a confronto: nessuno dei due può superare l'altro e nemmeno accordarsi, in qualche aspetto almeno, per comporsi in una sintesi o per placarsi entrambi in una specie di com-

plementarietà. Né tra i due v'è un'opposizione: essi si pongono semplicemente su due piani diversi; sono estranei e, per così dire, reciprocamente impenetrabili.

È proprio quando si profila quella società opulenta che è il prodotto del trionfo-scacco del marxismo, che lo espone ad un imprevisto processo di dissoluzione, che Nietzsche può rendere palese una sua ulteriorità rispetto a Marx e al marxismo. È Nietzsche, pertanto, a porsi al termine della parabola negativa della modernità. L'ideologia scientifico-progressista di cui si fregia il marxismo totalmente desaccralizzato implica uno stato della società improntato a nichilismo, di cui Nietzsche ci fornisce la perfetta profezia. Certamente, la figura di Nietzsche viene privata dell'alone di eroicità che l'ha a lungo contrassegnata. In questo frangente storico che vede l'esito catastrofico di società sorrette dalla tradizione ed ha già provveduto alla liquidazione delle aspettative rivoluzionarie, Nietzsche e, per certi aspetti, Sade, appaiono più in linea con la situazione effettiva di quanto possa esserlo Marx. Lo sfacelo dei paesi del socialismo reale e il prospettarsi di quella che si è voluta vedere come la "fine della storia" stanno ampiamente dimostrandolo. Maggiore non potrebbe essere stata la punizione per il marxismo: pensava, emancipandosi da Dio, di realizzare l'universalità umana e ha spianato la strada ad un nichilismo egoistico e alla massima caduta in uno stato di diffusa servitù. Spetta all'altra linea di pensiero e di azione, a quella che cerca di ridare forza alla tradizione, secondo Del Noce, di evitare al mondo di cadere nella rovina. La linea opposta a quella che sfocia nello sfacelo di tutto e di tutti nella visione delnociana consiste in un progressivo liberarsi del pensiero moderno dal razionalismo. La tradizione, di cui nella linea di pensiero che va da Cartesio a Rosmini, attraverso Pascal, Malebranche, Vico e la filosofia italiana del Risorgimento, ha il compito di riaffermare le verità eterne, portandole ad un affinamento e ad un approfondimento e dimostrando di saper orientare l'uomo nella sua situazione storica, giustificando altresì il suo impegno nella storia. Deve prevalere la scelta opposta rispetto a quella che, secondo il mito di Anassimandro, ripreso da Šestov, opta per una visione per la quale la presenza del male nella storia è dovuta alla colpa dell'esser nato, mentre l'idea del peccato indica come il male sia dovuto ad un atto di libertà, e così come è entrato nel mondo così può in qualsiasi momento uscirne. La colpa invece di aver infranto l'unità originaria non può che condurre Hegel alla conclusione che tutto ciò che esiste merita di morire e

quindi che ogni esistenza finita non può sottrarsi alla dura sorte della propria scomparsa.

Le varie tappe attraverso cui il razionalismo moderno passa nel suo muoversi verso il pieno imporsi dell'ateismo, prendono l'avvio dall'affermazione del divino immanente che, attraverso momenti di dissoluzione, toglie l'aspetto di negatività all'ateismo stesso, rendendolo, grazie al marxismo *positivo*, nello sforzo di togliergli ogni valenza di carattere pessimistico con il risultato paradossale di conferire al pessimismo stesso, quando si ribella alla figura negativa che gli viene attribuita, il merito di dar voce a ciò che negli uomini insorge contro una siffatta "positività". Anche a stati d'animo al limite della disperazione va restituita una dignità, alla quale si mostra fedele il versante più vivo della letteratura contemporanea. Al pessimismo, che pervade la parte più rilevante della cultura del '900, va, se non altro, riconosciuto di fungere da potente campanello d'allarme, oltre a dar espressione a forme sempre meno tollerabili di disagio. Del Noce non nega di essere o almeno di apparire molto vicino al pessimismo nel giudizio da dare sulla situazione dell'Occidente oggi, particolarmente sulla situazione della società in Italia. Egli si giustifica dicendo di aver cercato di indicare un pericolo, il cui successo non è inevitabile solo che lo si definisca con rigore.

Ne *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea* Del Noce scrive: «*Il termine di nichilismo* richiama vari nomi di autori che ne hanno trattato, Stirner, Nietzsche, Heidegger, ma io penso che nei riguardi della situazione di oggi si debba fare soprattutto il nome di Stirner...». Questo autore, che non certo a caso Marx ha violentemente attaccato nell'*Ideologia tedesca*, può sembrare il vero vincitore di oggi, rappresentando quel che resta dopo tante negazioni, e ciò che resta è un totale egocentrismo. Ha significato solo ciò che può diventare strumento per l'affermazione dell'io. Ci troviamo di fronte ad una sorta di rifiuto assoluto del sacrificio. Riprendendo un passo di Kolakowski, Del Noce dice che la filosofia stirneriana «consente il perfetto adattamento col mondo, a condizione che l'unico possa aspettarsi da un tale adattamento un profitto superiore che in assenza di esso».

Un punto importante da toccare, a proposito del discorso sul quale ci siamo sin qui soffermati, riguarda il rapporto tra ateismo e nichilismo. È chiaro che i due termini si richiamano a vicenda, ma non si possono considerare esattamente la stessa cosa. Se Del Noce si presenta come una sorta di anti-Nietzsche, per il suo prospettare il nichilismo come il male per eccellenza da evitare con tutte le proprie forze,

mentre per Nietzsche rende possibile un decisivo salto di qualità cui l'umanità lasciata a se stessa deve aprirsi per attingere, al termine di una lunga crisi salutare, alla grandezza, per salire al livello della super-umanità, grazie ad un parricidio che Del Noce stesso definisce "sacramentale", va aggiunto che oggi il nichilismo non ha più niente di "eroico", ma tende ad imporsi in una versione attenuata, favorita dalla moda del *post-moderno*. Per Del Noce la cultura contemporanea è imbevuta di marxismo, anche quando non ne è consapevole. Nella società nichilistica, però, il marxismo si de-dialettizza. Del Noce significativamente – e soprattutto a proposito dell'Italia – parla di "suicidio della rivoluzione". Il relativismo estremo cui si perviene con la società opulenta si basa sulla negazione di ogni possibilità di etica. La tecnocrazia al posto dell'etica implica il mantenimento di tutte le negazioni del marxismo, senza la parte propositiva che esso rivendicava per sé e che ora viene rifiutata per il suo darsi l'aspetto di una religione. Un laicismo potenzialmente svuotato di ogni residuo cristiano, svincolandosi altresì sia dal divino immanente sia dall'ateismo stesso e da quelle che per Del Noce si sono rivelate come le sue fatali illusioni, dà luogo non ad un auto-superamento, ma alla regressione – come s'è visto – ad una società non-società. La vittoria delle società occidentali su quelle a socialismo reale rappresenta il beffardo e paradossale esito della cosiddetta guerra fredda. Questo è stato colto con acutezza da Giuseppe Riconda nel suo recente *Tradizione e pensiero* (Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009). Scrive Riconda: «Il ricorso a Nietzsche, che è forte e frequentissimo, serve al nichilismo contemporaneo per darsi un colorito estetico, anche se questo momento sta per lo più ad indicare una messa in guardia contro tutto ciò che crede elevarsi in maniera apollinea sopra il mondo dionisiaco della vita...». È questo a consentire, nella versione "debolistica" del nichilismo, di darsi l'apparenza di una distinzione qualitativa dalla tecnocrazia pur conducendo ad una celebrazione della medesima. La conclusione da darne, a giudizio di Riconda, suona così: «...il nichilismo filosofico lungi dall'essere una contestazione della società tecnocratica, sembra porsi come una sua copertura che ne rende agevole lo sviluppo».



## Ontologismo versus praxis: la posta in gioco

di Lorenzo Ramella\*

### *1 I termini della questione*

Nel pensiero di Augusto Del Noce ontologismo e prassi rappresentano la cifra distintiva di due orizzonti storiografici contrapposti che si sfidano in una battaglia il cui scopo è decidere il significato filosofico dell'intera modernità. Più propriamente, l'ontologismo si impone come il fattore qualificativo del modello filosofico metafisico, laddove la prassi si afferma come l'epilogo ed insieme la verità del modello fondato sul principio di immanenza.

Ontologismo e prassi possono assolvere questo compito epocale perché essi non sono soltanto due fenomeni storici diversamente circoscritti, ma sono anche due direzioni della storia della filosofia che assurgono al livello di vere e proprie categorie filosofiche. Si tratta di due categorie altamente complesse, il cui raggio di azione si estende organicamente dalla filosofia alla politica, secondo una logica che è identica nella forma consequenziale, ma puntualmente contrapposta nei rispettivi contenuti.

La riqualificazione che Del Noce elabora dell'ontologismo e della prassi come categorie filosofiche svolge, pertanto, una duplice funzione.

In primo luogo, questa operazione permette di legittimare la fondatezza di un confronto tra due realtà filosofiche che non sono per nulla equivalenti nella loro origine storica e nella loro estensione temporale. Per quanto, infatti, Del Noce stabilisca nessi di continuità estremamente serrati, resta indiscutibile, sotto il profilo storiografico, che l'ontologismo è una prospettiva filosofica sorta nell'alveo del cartesianismo, mentre la filosofia della prassi costituisce il capovolgimento del pensiero speculativo operato da Marx due secoli dopo.

In secondo luogo, una tale riformulazione ed il conseguente slittamento della contrapposizione tra ontologismo e prassi dal piano storiografico a quello filosofico consentono di radicalizzare i termini della controversia. Se l'ontologismo è la forma compiuta e, di fatto, esclusiva che il pensiero della trascendenza può assumere nel perimetro della modernità e se la filosofia della prassi è il culmine insuperabile

---

\* Dottore di Ricerca in Filosofia, Università Cattolica di Milano.

del pensiero dell'immanenza, tra essi non c'è possibilità alcuna di sintesi né tanto meno di conciliazione, perché la verità dell'uno coincide con l'irrimediabile falsità dell'altro.

È mia tesi, però, che nel paradigma filosofico delnociano l'ontologismo, diversamente dalla prassi, ricopra un ruolo ulteriore a quello di categoria filosofica. L'ontologismo può, cioè, essere considerato anche come una categoria ermeneutica con la stessa pertinenza con la quale viene giudicato in termini di categoria filosofica. La ricomprensione dell'ontologismo come categoria ermeneutica si rivela, anzi, condizione prospettica privilegiata per penetrare nel luogo genetico del ragionamento delnociano e sviscerarne, nel suo punto sorgivo, la *stimmung* più espressiva, che è quella di essere pensiero della mediazione tra l'Eterno ed il tempo<sup>229</sup>. Annota Del Noce: "Tanto spesso si pensa che vivere religiosamente sia astrarsi dal mondo, pensare l'eterno come fuori dal mondo. [...] In verità la posizione del cattolico è duplice: non può trattarsi d'una liberazione *dal* mondo. La posizione del cattolico è certo di pensare l'eterno fuori dal mondo, ma anche di pensare il mondo alla luce dell'eterno"<sup>230</sup>.

Se le cose stanno effettivamente così, si deve allora concludere che la disputa tra ontologismo e prassi è il crocevia storico e filosofico che tutto tiene e tutto collega della complicata riflessione delnociana. Ciò vuol dire, sotto un altro profilo, che proprio attraverso il confronto tra l'ontologismo e la prassi diviene possibile rintracciare, dietro il procedere asistemico di Del Noce, un blocco speculativo estremamente compatto.

Asserire l'esistenza di un blocco speculativo dove il momento teorico e quello storico si rinsaldano reciprocamente, non significa affatto sostenere la composizione perfetta ed armoniosa di tutte le frange nelle quali si dirama il pensiero di Del Noce. Si tratta, piuttosto, di riconoscere la presenza di un punto di sintesi dove i termini sintetizzati non sono annullati in un'unità superiore, ma vengono coordinati in una sintesi che resta, in se stessa, una sintesi mobile ed inquieta.

---

<sup>229</sup> Su questo argomento mi permetto di rinviare a L. Ramella, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

<sup>230</sup> A. Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 184.

Per giustificare quanto fino a qui sinteticamente enucleato, occorre, nei limiti di questo contributo, fissare il significato esatto che ontologismo e prassi hanno nel modello filosofico di Del Noce.

## ***2 Il problema dell'ontologismo***

La definizione storiografica dell'ontologismo non è il problema originario di Del Noce, ma è piuttosto la soluzione o quanto meno il presupposto per la soluzione di un problema che di primo acchito sembra essere completamente avulso da qualsiasi legame con l'ontologismo.

Il problema che precede la tematizzazione delnociana dell'ontologismo, in quella formulazione che egli non ritratterà più<sup>231</sup>, è, infatti, il problema della debolezza storica del cattolicesimo<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> L'evoluzione che il concetto di ontologismo conosce nello sviluppo del pensiero delnociano è stata puntualmente trattata da Borghesi in M. Borghesi, «Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce», in AA.VV., *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84.

<sup>232</sup> Come ha osservato Borghesi la formulazione definitiva del concetto di ontologismo viene introdotta da Del Noce, per la prima volta, nel 1958 all'interno dell'articolo «Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?». «Il divario tra l'articolo del 1958 e la voce *Ontologismo* dell'*Enciclopedia Filosofica*, pubblicata nello stesso anno ma la cui redazione è sicuramente precedente, è evidente. Non si parla più qui dell'ontologismo come forma metafisica dell'idealismo moderno. L'ontologismo, nella sua forma moderna quale si ha in Malebranche, appare passibile di continuazione in seno al pensiero cattolico italiano» (Borghesi, «Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce», p. 75). Ora, non solo l'argomento centrale di questo articolo ha un carattere inequivocabilmente politico, ma Del Noce stabilisce anche un legame di causalità tra la questione politica e l'ontologismo. Scrive, infatti, Del Noce: «Curiosamente, ma non tanto, il discorso ci riporta al '600 e ai suoi sviluppi cattolici del cartesianesimo, quello di Pascal e quello di Malebranche. Che in tutta la storia del pensiero cattolico francese abbia prevalso il primo è cosa di dominio comune. Che il secondo sia stato invece continuato nella linea classica del pensiero cattolico italiano moderno (Vico-Gioberti-Rosmini) è tesi, finora, di pochi; ma ci si può domandare se nel platonismo di questa linea, e nel suo possibile sviluppo, non si possano trovare gli elementi per una giusta posizione del rapporto fra cattolicesimo e politica» (A. Del Noce, «Pensiero cristiano e co-

Spiega Del Noce: “Ci troviamo oggi in una situazione di massima scoperta ideologica della politica dei cattolici, nel senso di inadeguatezza culturale della politica e di inadeguatezza politica della cultura”<sup>233</sup>.

Il pensiero cattolico si rivela agli occhi di Del Noce come drammaticamente incapace di formulare giudizi storici autonomi e tradisce, per conseguenza, una dannosissima dipendenza da un orizzonte culturale che gli è estraneo, se non addirittura ostile. Questa situazione di debolezza e, quindi, di inevitabile subalternità non dipende, però, “dall’assenza di fervore religioso, ma da una interpretazione della storia”<sup>234</sup> che genera nel cattolicesimo “un’attitudine *separatistica*”<sup>235</sup>. Ora, questa disposizione che induce a separare la dimensione della fede da quella della storia e svuota il cattolicesimo di qualsiasi incidenza storica<sup>236</sup>, non è l’esito di una circostanza occasionale, ma affonda le sue radici in un fenomeno determinato che segna profondamente il pensiero cristiano del Seicento. “È in esso che si verifica infatti la rottura di due aspetti compresenti in S. Agostino, l’ontologista e quello che per brevità diremo esistenzialistico-teologico, il cartesianesimo avendo la funzione di portare la loro separazione all’estremo”<sup>237</sup>.

---

munismo: “inveramento” o “risposta a sfida”?», in «Il Mulino», VII, n. 79, 1958, p. 318).

<sup>233</sup> A. Del Noce, «L’incidenza della cultura sulla politica nella presente situazione italiana», in AA.VV., *Cultura e libertà*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1959, p. 173.

<sup>234</sup> A. Del Noce, «I nuovi e i vecchi Zar al capolinea dell’ateismo», in A. Del Noce, *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Giuffrè, Milano 1998, p. 73.

<sup>235</sup> Del Noce, *Cristianità e laicità*, p. 73.

<sup>236</sup> «In questo separatismo convergono uno spiritualismo dualistico astratto d’origine cartesiana, per cui la vita religiosa comincia col disdegno e l’abbandono del mondo, e un realismo d’origine machiavellica che straniava la sfera politica come quella che ha leggi sue proprie indipendenti, e talora opposte ai principi religiosi, dal giudizio religioso» (Del Noce, *Scritti politici*, p. 221).

<sup>237</sup> A. Del Noce, «Intorno all’“antiumanesimo di Pascal”», in A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, p. 229. Così precisa poco dopo Del Noce: «Per l’agostinismo, i valori e la conoscenza sono fondati in una realtà obiettiva (Dio) della cui esistenza siamo certi (diciamo, aspetto ontologico dell’agostinismo); in Pascal, a questa certezza dell’esistenza si sostituisce il *puri* sull’esistenza di un Dio soprannaturale, indipendente da ogni volontà umana, che non è suscettibile di

Nella prospettiva filosofica di Del Noce l'ontologismo cristiano si configura, pertanto, come il rimedio ad una crisi che ha coinciso con la gestazione della stessa modernità. «La storia dell'ontologismo cristiano diviene cioè la progressiva ricucitura di quella ferita che si apre, nel corso del '600, tra razionalismo teologico (ontologista) e esistenzialismo religioso. [...] L'idea di fondo è che la crisi moderna, in ambito cattolico, sia il frutto della dissociazione tra ontologismo e esistenzialismo, umanesimo e antiumanesimo»<sup>238</sup>.

Ripristinare un legame di continuità tra questi fattori (ontologismo/esistenzialismo) è, dunque, la condizione essenziale e fondativa per rimediare alla debolezza storica del cattolicesimo. Da questa saldatura dipende, infatti, la possibilità di sconfessare l'asserto che stabilisce una perfetta complementarità tra «religione connessa con l'affermazione dell'inessenzialità della vita storica e, se si vuol dare importanza alle cose del mondo, laicismo che deve rompere con l'elemento metafisico»<sup>239</sup>.

La formazione controversa e l'evoluzione non certo lineare che la figura dell'ontologismo conosce in Del Noce non dipendono solo dalla difficoltà di definire il significato semantico dell'ontologismo, ma derivano, in eguale misura, dalla complessità storiografica nella quale tale figura viene ripensata dallo stesso Del Noce. La ricomposizione dell'unità agostiniana di ontologismo ed esistenzialismo, che è il compito storico dell'ontologismo cristiano, coincide, infatti, con la possibilità di inaugurare una direzione di pensiero inequivocabilmente metafisica nella filosofia moderna. D'altra parte, è la presenza di una linea unitaria di pensiero metafisico che può garantire il presupposto per ripristinare la sintesi realizzata da Sant'Agostino.

La definizione dell'ontologismo è dunque questione complicata perché, nella prospettiva delnociana, l'ontologismo corre lungo due binari distinti, destinati però a legittimarsi reciprocamente.

Da un lato, l'ontologismo come realtà storica è la forma che il pensiero metafisico deve assumere dentro l'orizzonte della modernità. In quanto tale, esso è la prospettiva filosofica che può ribaltare la crisi

---

prova (diciamo, eclisse dell'aspetto ontologista della tradizione agostiniana)» (Del Noce, «Intorno all'«antiumanesimo di Pascal»», p. 237).

<sup>238</sup> Borghesi, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, p. 78.

<sup>239</sup> A. Del Noce, «Problemi del periodizzamento storico. L'inizio della «filosofia moderna»», in AA.VV., *La filosofia della storia della filosofia*, in *Archivio di filosofia*, Bocca, Milano-Roma 1954, p. 209.

del pensiero cattolico seicentesco, senza rinnegare i dispositivi categoriali che distinguono la filosofia moderna.

Dall'altro, l'ontologismo come essenza filosofica può assicurare, all'interno della modernità e perciò lontano da ogni venatura antimoderna, una direzione filosofica di sviluppo alternativa a quella razionalista che Del Noce visualizza nella direttrice che congiunge Cartesio a Nietzsche. Si tratta di un'operazione alquanto ambiziosa, dal momento che implicazione fondamentale della sua riuscita è la possibilità di sovvertire l'egemonia del periodizzamento storiografico fondato sulla tesi «del processo irreversibile del pensiero e della civiltà dalla trascendenza all'immanenza»<sup>240</sup>. Processo che non mira solo a rimarcare la supremazia delle filosofie di matrice immanentista, ma processo che è non di meno organizzato sull'inveramento immanentistico di ogni alternativa di stampo trascendentista.

La formulazione di una diagnosi corretta (separazione dell'unità agostiniana) e l'individuazione di un rimedio adeguato (ontologismo) sono sì condizioni necessarie per tessere nuovamente le fila del pensiero religioso con la storia, ma non sono ancora condizioni sufficienti. Perché il quadro interpretativo raggiunga la sua piena autonomia, occorre, infatti, elaborare una strategia storiografica in grado di legittimare, fuori da ogni dubbio, l'innesto dell'ontologismo cristiano nel perimetro della modernità e, soprattutto, nel suo luogo genetico.

Ora, è proprio quest'angolo prospettico ad illuminare la ragione che induce Del Noce ad introdurre il tema dell'ambiguità filosofica di Cartesio dopo aver previamente assunto il presupposto della principialità cartesiana del moderno. Ambiguità ed inizialità cartesiana del moderno sono, infatti, due principi storiografici legati da un vincolo a doppia mandata.

L'ambiguità cartesiana può essere utilizzata come dispositivo ermeneutico atto a riaffermare l'unità agostiniana ed a scardinare, quindi, il modello storiografico fondato sul processo unitario ed univoco del pensiero moderno, solo se venga riconosciuto in Cartesio il punto originario e fondativo della modernità. Viceversa, solo se il pensiero cartesiano è indicato come punto sorgivo della filosofia moderna, ha senso cercare al suo interno un elemento di instabilità che possa riparare il tradimento della sintesi agostiniana ed autorizzare, di conseguenza, un cominciamento alternativo della stessa filosofia moderna.

---

<sup>240</sup> A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, p. 37.

Cominciamento alternativo della modernità e non inizio eterogeneo alla modernità, perché generato a tutti gli effetti dal medesimo luogo sorgivo. «Se il dubbio [cartesiano] è esperienza della libertà, come de-realizzazione del dato, *tale esperienza e la genesi del principio di immanenza si trovano intimamente connessi; se il dubbio è permesso dalla presenza in me dell'idea dell'Essere infinito, ne viene quella singolarissima unità del momento religioso, propriamente in senso trascendente, e del momento laico che specifica la posizione di Cartesio*»<sup>241</sup>.

Come è ampiamente risaputo, l'ambiguità che contraddistingue il pensiero cartesiano non è né casuale né, tanto meno, estemporanea, ma è ad esso del tutto intrinseca. «Intendo con ciò dire che in ogni tesi filosofica cartesiana *nuova* (nel senso che è *moderna* in quanto esclude ogni *rinascita*) si trovano inscindibilmente uniti il motivo religioso [...] e il motivo che permette, nel suo sviluppo, l'apparire di ogni forma di successivo pensiero laico che non sia più ritorno all'antico»<sup>242</sup>.

Una tale ambiguità è, infatti, causata dalla presenza, in Cartesio, di un duplice retaggio che è il prezzo da lui pagato al contesto storico in cui ha vissuto: la pregiudiziale antistorica<sup>243</sup> e la pregiudiziale molinista<sup>244</sup>.

Ciò significa che l'ambiguità rilevata in Cartesio da Del Noce sulla scorta degli studi di Laporte non è per se stessa risolutiva, ma deve essere sottoposta ad una duplice recisione che, di fatto, coincide con lo scioglimento del suo carattere di ambiguità. A giudizio di Del Noce,

---

<sup>241</sup> A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol. I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 487.

<sup>242</sup> *Ibi*, p. 581.

<sup>243</sup> «La struttura significativa del cartesianismo è quella di *interiorità separata* oppure di *dissociazione di vita spirituale da politica e da storia*. [Questo accade perché essendo il cartesianismo] semplice rovesciamento della posizione libertina esso si accompagnava, nell'opposizione, con una concessione ai libertini: [...] al carattere politico del loro pensiero si opponeva una separazione netta di filosofia e di religione dalla politica» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 432).

<sup>244</sup> Scrive Del Noce: «Tradotta in termini di valori culturali, [la tesi del molinismo] significa che c'è un ordine autonomo di valori naturali e che c'è una morale autonoma di cui quella soprannaturale rappresenta il coronamento, ma che a rigore potrebbe essere pensata come sufficiente. Cioè il teologico fare a Dio e all'uomo la sua parte si ripercuote nel piano culturale come relativo *separatismo* tra valori della vita temporale e religiosa» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, pp. 443-444).

cioè, la possibilità di inaugurare, attraverso l'ontologismo moderno, un sentiero cristiano dentro la modernità sta tutta nella capacità di sdoganare il pensiero cartesiano dalla pregiudiziale molinista e da quella antistorica. Fuori da questa possibilità l'ontologismo diventa, come storicamente è accaduto, la forma metafisica dell'idealismo moderno e contemporaneo.

Ora, come è noto, i protagonisti di questa ardita manovra storiografica sono: Malebranche, Pascal, Vico e Rosmini. Del Noce riconosce, infatti, «la prospettiva di un'unità di sviluppo nei quattro pensatori maggiori del tempo della Riforma Cattolica, Cartesio, Pascal, Malebranche, Vico. [...] Il proseguimento di questa linea coincide naturalmente con quella della filosofia italiana del Risorgimento, vista nell'aspetto della sua irreducibilità alla filosofia classica tedesca»<sup>245</sup>.

Malebranche è colui al quale spetta di imbastire il filo di sutura con il punto sorgivo della filosofia moderna, cioè, Cartesio. Filo di sutura che è, da una parte, principio di garanzia della modernità dell'ontologismo e, dall'altra, è premessa atta a legittimare la continuazione dell'ontologismo cartesiano in ambito cattolico<sup>246</sup>. Pascal<sup>247</sup> e Vico<sup>248</sup> sono, invece, i due decisivi interlocutori chiamati da Del Noce a correggere la duplice pregiudiziale che grava rovinosamente sul pensiero di Cartesio. Rosmini, infine, è il centro della ricomposizione sintetica delle parti ed insieme il filosofo che

---

<sup>245</sup> Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 507 e pp. 90-91.

<sup>246</sup> «I gravissimi difetti della filosofia di Malebranche (interessanti per la loro necessità, in ciò che testimoniano dell'impossibilità di un'effettiva ricomposizione dell'agostinismo entro il cartesianismo) non impediscono il giudizio complessivo che si ha in essa il primo anello della rinascita moderna dell'agostinismo che continua con Vico, Gerdil, Gioberti, Rosmini» (Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, p. 500).

<sup>247</sup> «Il pascalismo può, sotto un certo rapporto, venir considerato come la coerenza del cartesianismo, separato dalla minaccia, in cui si trovava, di essere assorbito dal nuovo umanesimo a cui aveva dato origine e che portava al termine il tratto pelagiano dell'Umanesimo» (Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, p. 644). In questo senso, «la storia dell'ontologismo cristiano moderno coincide con quella della riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana e con la riconquista della metafisica dopo il criticismo, visto nella forma pascaliana, e non in quella kantiana» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 103).

<sup>248</sup> «Nella critica vichiana, all'interno di una continuità nel cartesianismo, abbiamo la piena riaffermazione dell'umanesimo cristiano separato dall'eresia rinascimentale, e insieme la separazione dell'ontologismo dall'idealismo e dal razionalismo teologico» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 90).



inaugura la forma compiuta dell'ontologismo, in quanto completamente svincolata da ogni tentazione idealistica<sup>249</sup>. Forma sulla quale Del Noce esercita una ulteriore delimitazione semantica, perché la sua concezione speculativa dell'ontologismo coincide, di fatto, con l'affermazione che «l'ontologismo è nient'altro che la filosofia intesa a definire la forma della presenza della verità trascendente alla nostra mente»<sup>250</sup>.

L'ontologismo non rappresenta solo il riscatto della linea “franco-italiana” chiamata a svolgere la risignificazione cristiana del moderno<sup>251</sup>, ma è, non di meno, una categoria filosofica compiuta che connota di sé tutto il paradigma filosofico di Del Noce. Anzi, poiché

---

<sup>249</sup> Osserva Del Noce: «[...] Il problema che travaglia tale corrente di pensiero [l'ontologismo] è definire il senso in cui la mutevole mente umana partecipa del divino, senza però identificarsi con tale divino. Orbene, è nel Rosmini più maturo, quello della *Teosofia*, che all'espressione più ambigua di idea dell'essere ha sostituito quella di essere ideale, che questo punto veramente si chiarisce. [...] Il pensiero della *Teosofia* è la più rigorosa forma di ontologismo, separato dal razionalismo; o, invece, la più rigorosa critica dell'ontologismo, nel senso di posizione esposta al rovesciamento in razionalismo e in immanentismo, che ovviamente è il direttamente opposto a quello della linea che prima si è detta [Malebranche-Rosmini]» (A. Del Noce, «A proposito di una nuova edizione della “Teosofia” del Rosmini», in Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, pp. 541-543).

<sup>250</sup> Del Noce, «A proposito di una nuova edizione della “Teosofia” del Rosmini», p. 541. La definizione di ontologismo, proposta da Del Noce in questo scritto del 1967, non differisce solo da quella che Del Noce ha offerto nella voce *Ontologismo* dell'*Enciclopedia Filosofica* e da cui si è espressamente dissociato, dichiarandola «imperfetta ed inadeguata» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 105). La formulazione indicata nel 1967 è una formulazione, per certi aspetti, purificata anche rispetto a quella che Del Noce ha consegnato, nel 1964, alle pagine de *Il problema dell'ateismo*. Qui scriveva, infatti: «C'è pure nella tradizione, e si afferma dopo Pascal, da Malebranche sino a Rosmini, una corrente religiosa che procede da S. Agostino e che, con termine approssimativo, per gli equivoci che può generare, si suol chiamare ontologismo, essa insiste sul contatto immediato e vissuto dell'anima con Dio, esperienza diretta sullo sfondo della quale le prove di Dio prendono senso e valore» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 472).

<sup>251</sup> Dal momento che l'interpretazione religiosa del cartesianesimo ha il suo punto di forza nella teoria cartesiana della libertà divina, la riqualificazione in senso cristiano di una parte del moderno per il suo tramite, non solo conferisce legittimità alle istanze della trascendenza, ma permette, nello stesso tempo, di annullare o, quanto meno, di ridimensionare largamente il nesso immanentismo/libertà, che è *topos* distintivo della modernità storiografica.

l'origine dell'interesse delnoceano per l'ontologismo è politica, si può dire che la fecondità storiografica dell'ontologismo è direttamente proporzionale alla sua fecondità filosofica, cioè, alla sua capacità di offrire una definizione adeguata dell'uomo ed alla sua attitudine a fornire giudizi storici efficaci.

Più precisamente, si deve rilevare come l'ontologismo, in quanto categoria filosofica, ricopra nel pensiero di Del Noce una funzione che è, per un verso, fondativa e, per l'altro, difensiva.

L'ontologismo pone, innanzitutto, le condizioni teoretiche per una antropologia fondata «sull'affermazione della trascendente dignità dell'uomo che, nel singolo, sorpassa ontologicamente l'intera specie, perché il singolo è *capax Dei* e trascende quell'ordine delle creature finite nel quale la specie umana è inserita»<sup>252</sup>. Da questa assunzione preliminare derivano, poi, direttamente due implicazioni basilari. In primo luogo, l'ontologismo fornisce una definizione dell'etica come adeguazione dell'uomo ad un orizzonte extratemporale. «In quanto adeguo la mia azione a un ordine increato, che è la guida della creazione divina, io partecipo alla creazione e sono in qualche maniera concreatore; e il sovrappiù di vitalità che è la mia piena realizzazione consegue a quella relativa mortificazione che sta nel mio adeguarmi a un ordine che mi trascende; mortificazione nel senso che appare sacrificio rispetto al piano che si è lasciato, non rispetto a quello che si è raggiunto»<sup>253</sup>. In secondo luogo, l'ontologismo permette di formulare una idea di politica organizzata intorno alla centralità della persona

---

<sup>252</sup> A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, p. 410.

<sup>253</sup> A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 186. In quanto filosofia perfettamente adeguata a riconoscere un ordine meta-temporale che è, in sé e per sé, autorità, nel senso ontologico e antropologico del termine, l'ontologismo rappresenta, per Del Noce, il ponte tra la metastoricità del vero e la Tradizione. «Metastoricità della verità e oscuramento stabiliscono la connessione tra tradizione e sacro. Affermazione cioè dell'eterno nell'uomo, del punto di coincidenza tra il fondamento dell'ordine umano e il fondamento dell'essere; dunque "autorità". E, insieme, oscuramento, per cui l'autorità deve realizzarsi come disciplina per eliminare i motivi di inganno, che impediscono l'intuizione della verità. La spiegazione di questo oscuramento porta all'inseparabilità della filosofia conforme allo spirito tradizionale dall'idea di *una caduta*, di un peccato d'origine» (A. Del Noce, «Autorità», in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993, pp. 521-522).

come termine di riferimento della democrazia<sup>254</sup>. «Alla rivendicazione di poter pensare secondo la propria coscienza segue quella di poter vivere secondo la propria coscienza, e di qui scaturisce il riconoscimento della democrazia come valore, o, per essere più precisi, come essenziale strumento perché si realizzi il valore della persona. Premessa della democrazia è dunque il riconoscimento dell'Uomo come realtà trascendente il mero ordine naturale»<sup>255</sup>.

Ora, questi tre livelli in cui si declina il versante fondativo dell'ontologismo, si traducono nella prospettiva delineata da Del Noce in altrettanti livelli difensivi. L'ontologismo salvaguarda, innanzitutto, l'uomo dalla deriva nel sociologismo dove «l'uomo è un animale che usa dei segni (il linguaggio) e che si serve di strumenti per trasformare il mondo»<sup>256</sup>. Definizione questa che è il preambolo per ridurre l'uomo «al puro presente, separato dalla dimensione del passato, e insieme dalla tensione verso il futuro»<sup>257</sup>. L'ontologismo impedisce, inoltre, che «la morale scompaia completamente e si dissolva nell'economia, nel senso che i valori sono quel che permette ai vari uomini di realizzare le loro capacità, diversi perciò da individuo a individuo, nella stessa società storica data. [...] Così, con la formula della realizzazione dell'uomo si invertono i rapporti tra *la verità* e *la vita*»<sup>258</sup>. L'ontologismo si pone, infine, come un antidoto sicuro al totalitarismo in tutte le sue forme, conclamate e surrettizie<sup>259</sup>. Questo per-

---

<sup>254</sup> Precisa Buttiglione: «Il libro di Del Noce su Gentile ha mostrato l'impossibilità di riassorbire l'ontologismo cristiano nel fascismo, così come il libro sul cattolico-comunista è la difesa dell'ontologismo cristiano dal tentativo del suo riassorbimento nel marxismo attraverso il "compromesso storico"» (R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 200-201).

<sup>255</sup> Del Noce, *Il cattolico comunista*, p. 410. A tale riguardo si può consultare C. Vasale, «Etica e politica in Augusto Del Noce», in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, pp. 193-223.

<sup>256</sup> Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, p. 205.

<sup>257</sup> A. Del Noce, «Le ombre del domani», in Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, p. 211.

<sup>258</sup> Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, pp. 209-210.

<sup>259</sup> «Vi è una critica della contraddizione insita nell'idea della società del benessere. [...] Tale benessere non può essere sentito altrimenti che come benessere individuale, e l'altra persona appare al soggetto soltanto come strumento per il suo affermarsi. [...] Ora, la democrazia fondata sul sociologi-

ché l'ontologismo è lo sfondo essenziale per distinguere il principio dell'autorità da quello del potere, cioè per risolvere quello che, secondo Del Noce, è il problema principale della storia contemporanea. Scrive Del Noce: «Si ha, cioè, confusione tra autorità e potere quando non si colleghi l'idea dell'autorità alla metafisica del primato dell'essere sul divenire, e, conseguentemente, non si tenga conto del fondamento sopra-umano dell'autorità. [...] Al riassorbimento dell'idea di autorità in quella di potere segue quello delle concezioni generali della realtà nell'ideologia, intesa come atto pratico, destinato a legittimare, dal punto di vista dell'essere, una determinata forma di potere chiamando l'essere a tale funzione»<sup>260</sup>.

Fissati questi punti, non deve dunque sorprendere la convinzione che l'ontologismo rappresenti la forma storiografica e teoretica in cui il pensiero del Noce come pensiero della mediazione sia chiamato a declinarsi. Sotto questo risvolto, anzi, l'ontologismo permette di fissare una simmetria perfetta tra il piano storiografico e quello teoretico: l'ontologismo storiografico è il riconoscimento di un'istanza di Eternità dentro la storia della filosofia moderna, mentre l'ontologismo filosofico è l'individuazione di un frangente di Eternità presente dentro la struttura storica del soggetto.

### ***3 Il grande catalizzatore***

La filosofia della prassi, come sopra ho anticipato, è un orizzonte filosofico che ha un'origine storica di gran lunga più ravvicinata all'epoca contemporanea di quella dell'ontologismo cristiano. Ciononostante, Del Noce ritiene che la filosofia della prassi rappresenti il punto finale di un processo di pensiero che affonda le sue radici remote nello stesso secolo che ha dato i natali all'ontologismo.

La filosofia della prassi conosce, come è risaputo, la sua formulazione originaria con Marx, quando il filosofo tedesco sostituisce alla concezione hegeliana della filosofia come comprensione (*filosofia post factum*) una concezione della filosofia come trasformazione (*filosofia ante factum*). Operazione che ha i suoi presupposti fondativi

---

simo, è esattamente una democrazia formata da uomini di tipo tirannico» (Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, p. 175).

<sup>260</sup> Del Noce, «Autorità», p. 518.

nell'annullamento del concetto di essenza umana<sup>261</sup> e nella dichiarazione di assoluto ateismo<sup>262</sup>.

Secondo Del Noce, tuttavia, la filosofia della prassi incontra la sua realizzazione suprema e, quindi, finale nel pensiero di Giovanni Gentile, perché Gentile scioglie la prassi dalla componente materialistica propria del marxismo e la impone nel dirompimento del suo puro dinamismo. «Per Gentile, Marx non è andato abbastanza a fondo nella sua critica ed è rimasto in una posizione metafisica; l'oltrepassamento della metafisica non può fermarsi a un metafisicismo rovesciato materialistico»<sup>263</sup>. L'attualismo rappresenta il grande catalizzatore di tutte le diramazioni antimetafisiche che la storia della filosofia ha conosciuto, dal momento che Gentile è riuscito a stabilire «*il rapporto di necessità che intercorre tra la coerenza rigorosa della filosofia del divenire e la più radicale negazione della metafisica*»<sup>264</sup>.

In virtù di ciò, l'attualismo si afferma quale antitesi perfetta del pensiero delnociano, perché esso è interamente definito dalla negazione radicale della possibilità che la mediazione tra l'Eterno ed il tempo si possa in qualche modo dare. Gentile, infatti, non si è limitato a negare separatamente i termini che la costituiscono, l'Eterno ed il tempo, ma ha avanzato la pretesa di dissolverli, risolvendo la mediazione metafisica in una identità immanente ed assoluta. Egli ha, cioè, puntato a sostituire l'unità nella distinzione, che è il principio qualificativo della mediazione metafisica, con la distinzione nell'identità, che è, invece, la sintesi dell'attualismo come pensiero dell'unificazione in atto. Scrive Gentile: «[Il pensiero pensante] nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, unità e molteplici-

---

<sup>261</sup> «Secondo Marx, non potendosi parlare di un essere che abbia una sua essenza eterna, l'uomo si riduce all'insieme dei rapporti sociali» (A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, p. 170).

<sup>262</sup> «In realtà l'ateismo è un presupposto condizionante, una condizione trascendentale dell'idea di rivoluzione totale.[...] Il rovesciamento di ogni tema della religione cristiana è quindi l'operazione prima che condiziona nel marxismo l'idea e la realtà della rivoluzione totale» (Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I Lezioni sul marxismo*, pp. 44-45).

<sup>263</sup> A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 144.

<sup>264</sup> *Ibi*, p. 121.

tà insieme, identità e differenza. [...] Lo svolgimento è moltiplicazione che è unificazione ed è unificazione che è moltiplicazione»<sup>265</sup>.

Ora, se la filosofia di Gentile si impone come avversario irriducibile di quella delnociana, in quanto confutazione programmatica della mediazione metafisica, l'attualismo si qualifica, per un riflesso consequenziale, come antitesi compiuta dell'ontologismo cristiano. Ciò vuol dire che, secondo Del Noce, l'attualismo si situa nella storia della filosofia come *immanentizzazione dell'ontologismo*. Sotto questo profilo, l'interpretazione delnociana dell'attualismo può essere, di fatto, considerata come la riaffermazione dell'ontologismo cristiano attraverso la confutazione del suo più agguerrito nemico.

L'attualismo, d'altra parte, può essere considerato in questi termini assoluti, non solo per la radicalità del suo scopo, ma anche per la trasversalità che contraddistingue la declinazione di questo stesso scopo. La strategia di Gentile si sviluppa, infatti, sia sul piano teoretico che su quello storico ed in entrambe le curvature manifesta la stessa intenzione di realizzare la ricomprensione immanentistica dell'ontologismo. Da un lato, l'attualismo si configura come soluzione antimetafisica del problema storico dell'ontologismo cristiano (separazione di ontologismo ed esistenzialismo) e, dall'altro, è obiezione mirata contro il corso dualistico della storia della filosofia moderna, che è la cifra dell'essenza filosofica di questo stesso ontologismo.

Stabiliti i confini del quadro storiografico, la manovra di Del Noce consiste nel dimostrare che la ricomprensione tentata da Gentile avviene effettivamente, ma la sua piena realizzazione coincide con la sua completa autocontraddizione. Lo sviluppo di questo disegno interpretativo si snoda in due momenti distinti che corrispondono alla ricostruzione teoretica e storica dell'attualismo.

Sul piano della ricostruzione teoretica, è noto come tutta l'ermeneutica delnociana dell'attualismo ruoti intorno alla critica dell'intuito formulata da Gentile ne *La filosofia di Marx*. Attraverso la critica gentiliana dell'intuito, cioè della conoscenza come presenza di qualcosa a qualcuno, Del Noce trova il presupposto per tenere saldamente e coerentemente unito l'attualismo, secondo tutta l'estensione del suo orizzonte filosofico. «Tutte le tesi dell'attualismo possono venir ridedotte da questa estensione radicale,

---

<sup>265</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1987, pp. 42-45.

portata sino alle conseguenze estreme, della critica della teoria dell'intuito, così contro platonismo come contro empirismo»<sup>266</sup>.

La critica dell'intuito è condizione necessaria e sufficiente per annullare la datità del reale ed affermare in corrispondenza il suo totale assorbimento nell'idealità del pensiero che è atto puro, cioè soggetto spirituale autentico. «L'Io, dalla cui dialettica nasce quest'oggetto, che poi non è altro che la stessa vita di esso Io, è l'Io assoluto.[...] L'Io che è, sì, l'individuo, ma l'individuo come soggetto, il quale non ha nulla da contrapporre a se stesso, e che trova tutto in sé; e perciò è il concetto attuale universale»<sup>267</sup>.

La determinazione dei risvolti gnoseologici che la confutazione della dottrina dell'intuito comporta è, a sua volta, premessa per riconoscere il capovolgimento che la stessa confutazione stabilisce sul piano strettamente teologico. La negazione della datità del reale genera, infatti, per sua logica implicazione, il rifiuto irrecuperabile del soprannaturale e della rivelazione divina. Sia l'uno che l'altra sono aspetti della declinazione in forma teologica di una presenza che è giudicata anteriore all'atto conoscitivo e, quindi, ponendosi come sua originaria condizione di possibilità, è per se stessa inaccettabile<sup>268</sup>.

Questa puntuale simmetria che, secondo Del Noce, si stabilisce nella filosofia gentiliana tra il piano gnoseologico e quello teologico non si risolve affatto, come sembrerebbe presumibile, in una conclusiva dichiarazione di ateismo. Al contrario, Gentile accredita al suo pensiero il carattere di *vera teologia*<sup>269</sup> e mira a realizzare una purificazione del cattolicesimo che non si ponga né come la sua dissoluzione né come il suo impoverimento, ma come il suo più pieno inveroamento.

---

<sup>266</sup> A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 30.

<sup>267</sup> Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 248-249.

<sup>268</sup> Spiega Gentile: «Il realismo, che è lo schema logico di questa trepidante tenerezza per l'essere al di là del pensiero, nel suo dibattersi tra le morse della critica idealistica, si tramuta in diverse forme. [...] Le due forme principali del realismo sono quelle del realismo empirico e del realismo metafisico» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Laterza, Bari 1923, pp. 189-190).

<sup>269</sup> «Filosofia, dunque, teologizzante? E perché no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poiché i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra» (Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 340).

“Non si tratta più semplicemente di un’esclusione della trascendenza, ma della raggiunta persuasione che questa esclusione, questo immanentismo portato alle conseguenze ultime, sia l’unica via che permetta un rinnovamento religioso nel mondo moderno”<sup>270</sup>. La filosofia gentiliana è, perciò, conservazione trasvalutata di tutto il contenuto della fede cattolica in una “teologia moderna, che segue alla metafisica della mente anziché alla metafisica dell’essere”<sup>271</sup>. Osserva Del Noce: “Il tratto dunque specifico del pensiero di Gentile è quello di *una filosofia che si fa teologia* seguendo una via inversa a quella del pensiero medievale che partendo dalla rivelazione e dalla teologia incontrava la filosofia”<sup>272</sup>.

Sotto il profilo della giustificazione teorica, Gentile riesce, dunque, nel suo programma di annientare la mediazione tra l’Eterno ed il tempo perché, almeno formalmente, è in grado di trascrivere i termini di questa relazione in un orizzonte completamente immanentizzato. La risoluzione dissolutiva della mediazione fra l’Eterno ed il tempo coincide con l’immanentizzazione dell’ontologismo cristiano: Gentile ricomponne l’unità agostiniana di ontologismo ed esistenzialismo, ma la sua cucitura corrisponde all’immanentizzazione dell’agostinismo. “In questo senso deve pure venire inteso il suo [di Gentile] ritrovamento, a partire dalla riforma della dialettica hegeliana, della filosofia dell’interiorità agostiniana, naturalmente separata dal platonismo”<sup>273</sup>.

Il disegno gentiliano di vanificare il principio della mediazione nel dinamismo unificante dell’atto puro si afferma, invece, sul piano storiografico, attraverso la decisione di ricondurre ad un’unità coerente la prospettiva immanentista della storia della filosofia e quella trascendentista. Puntando ad unificare la tradizione hegeliana con quella del cattolicesimo Risorgimentale, Gentile si prefigge di identificare il significato dell’intero corso della filosofia moderna in un processo ineluttabilmente immanentistico che conservi, tuttavia, le stesse aspettative di quello metafisico. A giudizio di Del Noce, la finalità che guida

---

<sup>270</sup> Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 87.

<sup>271</sup> *Ibi*, p. 32.

<sup>272</sup> *Ibi*, p. 33.

<sup>273</sup> *Ibi*, p. 36. Continua Del Noce: «Proprio con il richiamo all’*in te ipsum redi* prende inizio la prima tra le sue opere maggiori, il *Sommario di pedagogia*, che può infatti esser visto come il rifacimento immanentistico del *De Magistro* agostiniano» (Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 36).



Gentile<sup>274</sup> è, cioè, quella di proseguire, dopo la filosofia di Marx, il progetto hegeliano di ricostruzione unitaria della storia della filosofia, che proprio Marx aveva posto in crisi per la sua dichiarazione inequivocabile di ateismo. «L'attualismo è la forma necessaria, l'unica veramente coerente, che l'hegelismo deve assumere, per potersi riaffermare come filosofia dell'immanenza del divino, così dopo il marxismo come dopo l'ontologismo»<sup>275</sup>.

Ora, il presupposto dell'interpretazione storiografica dell'attualismo svolta da Del Noce risiede nella tesi che la filosofia di Gentile si trovi compiuta, per quanto in una condizione germinale, nelle prime due opere scritte dal filosofo siciliano, rispettivamente nel 1898 e nel 1899: *Rosmini e Gioberti*<sup>276</sup> e *La filosofia di Marx*<sup>277</sup>.

Il concetto di prassi e quello di principio produttivo, forma embrionale dell'atto puro, sono, infatti, i concetti, formulati da Gentile in questi due scritti giovanili, che Del Noce adoperava come veri e propri pilastri sui quali appoggiare tutta la sua costruzione ermeneutica. In verità, sia il concetto di prassi che quello di principio produttivo non sono propriamente originari, perché trovano entrambi il loro comune denominatore nella critica dell'intuito, che è, quindi, il dispositivo ermeneutico risolutivo sul fronte storiografico come già su quello teoretico. La filosofia della prassi è l'esito a cui Gentile perviene attraverso la critica dell'intuito: «critica dell'intuito, dunque, critica della filosofia speculativa e sua sostituzione con la filosofia della prassi»<sup>278</sup>. Similmente, il principio produttivo è il risultato raggiunto da Gentile attraverso l'eliminazione della dottrina dell'intuito. «L'originalità dell'attualismo sta nell'essere il tentativo, unico e insuperabile, di comporre non ecletticamente le due direzioni filosofiche che abbiamo detto, attraverso una riforma della dialettica hegeliana. Condizione di questa

---

<sup>274</sup> Finalità che è per Gentile necessaria in quanto unica condizione di legittimazione veritativa per il suo pensiero. «L'attualismo può essere pensato come *verità*, soltanto in quanto riesce a render conto del processo storico della filosofia» (Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 145).

<sup>275</sup> Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 92.

<sup>276</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Nistri, Pisa 1898.

<sup>277</sup> G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa 1899.

<sup>278</sup> Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 144.

composizione è l'espunzione dal rosminianismo della teoria dell'intuito di cui sono affermate le origini naturalistiche»<sup>279</sup>.

In virtù di ciò, Del Noce può, in primo luogo, ascrivere a Gentile il merito di aver formulato, ne *La filosofia di Marx*, una nozione di prassi ulteriore a quella hegeliana, che gli consente di integrare il marxismo dentro il perimetro dell'attualismo. In secondo luogo, egli può sostenere che Gentile, nel *Rosmini e Gioberti*, è in grado di fissare il nesso filosofico dell'attualismo con la tradizione del cattolicesimo risorgimentale, ma al prezzo di una ricomprensione immanentizzata della religione cattolica. Questa combinazione rende del tutto intelligibile in quale senso l'attualismo realizzi sul piano storiografico l'immanentizzazione dell'ontologismo cristiano come essenza filosofica. «Nelle due opere giovanili è stabilita la coincidenza tra marxismo dissociato, come filosofia della prassi, da materialismo, e giobertismo dissociato, come filosofia della creazione, da platonismo e da ontologismo; questa coincidenza definisce l'attualismo»<sup>280</sup>.

Accade, però, come sopra ho preannunciato, che l'attualismo nel momento in cui si compie si consegna, secondo Del Noce, ad un epilogo irrimediabilmente fallimentare.

Sul piano teoretico, la filosofia gentiliana soccombe sotto la duplice accusa di attivismo e solipsismo<sup>281</sup>. Sul piano storiografico, l'attualismo manifesta, invece, l'impossibilità di innestare la tradizione cattolica risorgimentale, per quanto trasformata, nell'orizzonte governato dalla filosofia della prassi. La composizione dell'hegelismo riformato e del pensiero cattolico si traduce, cioè, in un programma storiografico di fatto impraticabile<sup>282</sup>. Per questo, «la catastrofe dell'attualismo come teologia-dopo-la filosofia moderna (che io inter-

---

<sup>279</sup> Del Noce, «A proposito di una nuova edizione della "Teosofia" del Rosmini», p. 542.

<sup>280</sup> Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 123.

<sup>281</sup> Illustra Del Noce: «L'idealismo moderno nel farsi assoluto conclude nel solipsismo, ma in un solipsismo della prassi del tutto diverso dalla nozione corrente di solipsismo, e coincidente invece con l'attivismo» (Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 44).

<sup>282</sup> Spiega Del Noce: «Filosofia, quella di Gentile, in cui tutto avrebbe dovuto essere inverato, cioè portato a un livello superiore di consapevolezza, e a questo livello riconciliato. È invece avvenuto che l'esito del suo pensiero, per quel che attiene all'ultimo anello necessario, lo ha portato a un isolamento e a una solitudine assoluta, rispetto alle posizioni che la storia presenta, così nei riguardi dei cattolici, come dei laici» (Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 185).

preto come catastrofe di ogni teologia-dopo-la filosofia moderna) si accompagna con quella della visione della storia del pensiero come processo irreversibile di secolarizzazione, che troverebbe l'acme nell'età moderna»<sup>283</sup>.

Come è ampiamente noto, la caduta rovinosa di Gentile coinvolge nel suo tracollo la stessa filosofia di Gramsci che, nella prospettiva delineata da Del Noce, è la versione rivoluzionaria dell'attualismo. «L'attualismo può essere pensato e vissuto nella forma "romantica" di continuità con la tradizione, che fu di Gentile, o in quella "illuministica" di scissione rivoluzionaria, che fu di Gramsci. Nel primo caso, la sua logica è incrinata; nel secondo si autonega come filosofia, che viene sostituita dall'ideologia»<sup>284</sup>.

Se la filosofia di Gramsci si modella su quella di Gentile, essendone inconsciamente prigioniera, diviene pienamente comprensibile perché le critiche rivolte da Del Noce al gramscismo abbiano lo stesso segno di quelle che egli muove contro l'attualismo e differiscano soltanto per l'orizzonte di riferimento. La duplice accusa di attivismo e solipsismo con la quale Del Noce affonda l'attualismo nelle sue pretese teoretiche è la stessa che egli adopera per annientare il gramscismo nella sua progettualità storica. Nota Del Noce: «Quel che resta dopo le tante negazioni [del gramscismo] è l'affermazione del totale egocentrismo; totale nel senso che tutto acquisisce significato soltanto in ciò che può diventare strumento per l'affermazione dell'io. Il rapporto dell'unico con gli altri assume valore soltanto in quanto e nella misura in cui moltiplica le sue forze»<sup>285</sup>.

La contrapposizione tra ontologismo e prassi, sommariamente ricostruita in queste pagine, permette, a questo punto, di illuminare, almeno nelle sue linee essenziali, lo schema che Del Noce elabora per illustrare la parabola della modernità filosofica. La sfida tra ontologismo cristiano e filosofia della prassi è, infatti, l'orizzonte dentro cui diviene possibile comprendere il significato della modernità. Lo schema organizzato da Del Noce si articola su due procedimenti distinti che sono, però, momenti di un'unica strategia.

---

<sup>283</sup> A. Del Noce, «La riscoperta del Tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente», in A. Del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, a cura di L. Santorsola, Studium, Roma 2005, p. 48.

<sup>284</sup> Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 146.

<sup>285</sup> Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, p. 66.

Da una parte, Del Noce introduce la nozione di ambiguità cartesiana per complicare, attraverso un elemento di equivocità, l'inizio del pensiero moderno, quale premessa necessaria per stabilire un doppio cominciamento della modernità filosofica. Dall'altra, Del Noce individua in Gentile il catalizzatore assoluto del pensiero antimetafisico per semplificare, mediante un principio di univocità, la linea del pensiero immanentista (Cartesio-Gentile) quale condizione indispensabile per fissare, di riflesso, l'univocità di quella trascendente (Cartesio-Rosmini).

Cartesio e Gentile si trovano, per conseguenza, agli antipodi di un medesimo perimetro dimostrativo. La filosofia di Cartesio è il luogo dove il moderno si svela nelle sue possibilità, quella di Gentile è, invece, il luogo dove il moderno si manifesta nella sua verità. Mentre la duplicità di Cartesio autorizza, infatti, accanto alla possibilità dell'immanenza, la possibilità della trascendenza dentro la storia della filosofia moderna, l'incongruenza di Gentile proclama, per antitesi, la verità esclusiva del principio trascendente, sia pure nella forma della legittimità e non della realtà di fatto.

Ora, la contraddittorietà alla quale approda conclusivamente l'attualismo non è significativa solo perché fa emergere le antinomie «della valenza idealistica del principio d'immanenza, conseguente al dualismo cartesiano»<sup>286</sup>.

L'evoluzione dell'attualismo è altrettanto risolutiva perché, attraverso di essa, diviene possibile formalizzare l'essenza circolare della filosofia moderna: «*lo spirito come atto puro altro non è che il Dio cartesiano, causa sui e creatore libero delle verità eterne, reso immanente, ma mantenendo nella nuova versione quei caratteri che lo rendono unico nella storia del pensiero*»<sup>287</sup>.

Ciò significa che il principio immanentistico presente in Cartesio è destinato ad un esito autocontraddittorio attestato dall'epilogo dell'idealismo gentiliano, mentre il principio trascendente che qualifica il cartesianismo religioso, cioè, il Dio libertà assoluta, risulta irriducibile ad ogni tentativo di immanentizzazione come quello compiuto da Gentile.

Sotto questo risvolto, pertanto, la funzione svolta da Gentile nel modello filosofico delnociano è duplice. Da un lato, fallendo nel suo progetto di immanentizzare l'ontologismo cristiano garantisce la legit-

---

<sup>286</sup> Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 106.

<sup>287</sup> *Ibi*, p. 97.

timità storica di quest'ultimo. Dall'altro, mostrando l'impossibilità di immanentizzare il principio religioso del cartesianismo, l'attualismo dimostra che tale principio, essendo pensabile solo nella dimensione trascendente, è un principio per essenza, e non, quindi, per contingenza storica superabile, trascendente. Ciò conferma che all'inizio della modernità filosofica è presente anche un principio di natura metafisica, ancorandosi al quale diviene pienamente giustificabile ritracciare nella stessa modernità una direzione di pensiero di segno metafisico.

#### *4 L'ontologismo come categoria ermeneutica*

La traslazione di significato che l'ontologismo subisce nella prospettiva filosofica delnoceiana da categoria originariamente storiografica a categoria filosofica permette, a questo punto, di delineare la flessione propriamente ermeneutica, a cui lo stesso ontologismo viene sottoposto da Del Noce.

L'ontologismo conosce una riqualificazione ermeneutica in Del Noce perché esso diviene l'orizzonte di riferimento implicito dentro il quale l'indagine filosofica si muove. In quanto fondamento epistemologico del paradigma filosofico di Del Noce, l'ontologismo è, cioè, lo spazio logico presupposto che governa il procedimento critico e confutativo dello stesso Del Noce. L'ontologismo diviene, dunque, categoria ermeneutica quando il primato ontologico di cui è espressione si traduce nel primato del principio di identità come unità di misura dell'analisi filosofica.

La confutazione delnoceiana della filosofia della prassi nella sua versione gentiliana ed in quella gramsciana è, sotto questo punto di vista, assolutamente emblematica.

La centralità pressoché esclusiva attribuita da Del Noce alla critica dell'intuito nell'attualismo e, soprattutto, la curvatura che tale critica acquista nella sua interpretazione, non sono spiegabili fuori da quella preliminare assunzione riguardo al primato ontologico<sup>288</sup>. Parimenti, la

---

<sup>288</sup> Ciò diviene del tutto intelligibile se si considera che, per Del Noce, la critica dell'intuito non è solo la condizione gnoseologica per una ricostruzione consequenziale dell'attualismo, ma è anche il dispositivo interpretativo che egli utilizza per ancorare l'attualismo ad un preciso orizzonte concettuale da cui Gentile avrebbe, invece, voluto separarsi. Scrive Gentile: «Il nostro con-

contraddittorietà che Del Noce visualizza nel pensiero di Gramsci può diventare pienamente comprensibile solo quando venga posta in stretta relazione al principio di identità, che è lo snodo risolutivo per fissare il trapasso della prassi nel nichilismo<sup>289</sup>.

Ciò significa che il procedimento autocritico, quale forma distintiva del criterio utilizzato da Del Noce per confutare gli avversari, non è un procedimento neutro, ma è l'espressione legittima di un'angolazione prospettica: «ogni critica è sempre interna a un'esperienza»<sup>290</sup>. Lo sviluppo in cui lo schema autoconfutativo si declina è, cioè, guidato dal primato ontologico che agisce nella disposizione interna dello stesso schema e come orizzonte metafisico di riferimento.

---

cetto del conoscere non ha puntuale riscontro in nessuna delle posizioni storiche passate; ed è pertanto da ingenui, o per parlare con proprietà da ignoranti della storia della filosofia il dissotterrare contro la nostra dottrina i motivi polemici, che valsero altre volte, quando valsero, contro dottrine affini» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, p. 241). Isolata dallo sviluppo successivo dell'attualismo, la critica gentiliana dell'intuito permette, cioè a Del Noce di contestualizzare la filosofia di Gentile dentro il perimetro speculativo della gnoseologia classica e moderna. Tale critica rimanda, infatti, costitutivamente, sia pure per la via negativa della confutazione, ad un rapporto di tipo bipolare definito dalla corrispondenza reciproca tra un soggetto ed un oggetto determinati. Soggetto ed oggetto considerati, quindi, nella distinzione che è loro conferita dal principio di identità e che è loro garantita anche in una prospettiva trascendentale. Ora, è proprio la combinazione strategica tra la critica dell'intuito così ricompresa e la negazione del principio di non contraddizione, resa evidente dall'attualismo come filosofia del divenire puro, a legittimare l'accusa di attivismo e solipsismo che Del Noce muove contro il pensiero di Gentile, accusa che, di fatto, equivale ad imputare a Gentile la negazione del principio di identità. Si veda a tal proposito Ramella, *Il pensiero della mediazione*, pp. 171-192.

<sup>289</sup> Il principio di identità e la concezione della verità in esso implicita rappresentano, infatti, i due canali attraverso cui Del Noce conduce la confutazione del pensiero di Gramsci. Spiega Del Noce: «Sul piano teorico il marxismo assume il suo significato dall'essere, insieme e inscindibilmente, la negazione più radicale del peccato originale e di quel principio di non-contraddizione, affermazione del primato dell'essere sul divenire, che è il fondamento della metafisica classica e dell'idea di tradizione» (A. Del Noce, «Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione», in Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, p. 437).

<sup>290</sup> Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, p. 180.

Ora, l'immissione, nel modello filosofico di Del Noce, dell'ontologismo come categoria ermeneutica condiziona un'importante conseguenza che investe l'assetto metodologico di questo stesso modello. L'impianto metodologico che governa l'argomentazione di Del Noce non può più essere considerato in modo univoco sulla base del solo procedimento autocritico, ma deve essere giudicato nel principio binario su cui è strutturato.

La presenza accanto al dispositivo dell'autocritica del presupposto ontologico conduce, infatti, a riformulare il metodo delnociano nei termini di una dialettica tra il movimento della falsificazione e quello della verifica. In virtù di una simmetria perfetta tra i due movimenti, l'autoconfutazione dell'avversario si traduce nella certificazione veritativa della posizione ad esso contraria sullo sfondo di una logica che è quella della circolarità virtuosa. Il principio di identità, che è presupposto, può essere riconosciuto vero soltanto attraverso il principio di non contraddizione che, a sua volta, può essere giustificato solo indirettamente, attraverso l'autoconfutazione di chi lo nega. «Il fondamento [della filosofia del primato dell'essere], il principio di non contraddizione, non può essere oggetto di dimostrazione diretta, ma soltanto provato negativamente attraverso l'autoconfutazione a cui l'argomentazione dell'avversario va incontro. Oggi questa argomentazione è una filosofia che si è fatta storia: il mondo contemporaneo»<sup>291</sup>.

L'ontologismo come categoria ermeneutica non agisce soltanto sul piano metodologico, ma è anche la condizione essenziale di due implicazioni fondamentali che qui possono essere solo prefigurate.

In primo luogo, l'ontologismo impedisce a Del Noce di rimanere pericolosamente invischiato nell'inevitabile reversibilità storica che grava sul procedimento autocritico considerato per se stesso<sup>292</sup>. Il primato ontologico permette, infatti, di porre il problema della storicità della verità, cioè la sua affermazione nella storia fuori dal quadro relativistico dello storicismo. Questo è possibile perché l'assunzione presupposta del primato dell'essere colloca la dialettica di verità e storia

---

<sup>291</sup> Del Noce, «Autorità», p. 523.

<sup>292</sup> Come ha osservato Serra: «Le interpretazioni sono sempre revocabili. È in questo senso che la filosofia di Augusto Del Noce non rappresenta una reale alternativa alla filosofia della praxis: anzi è parte integrante di essa» (P. Serra, «Tradizione italiana e "suicidio della rivoluzione"». Il momento genetico della centralità del nesso Gentile-Gramsci nel modello analitico di Augusto Del Noce», in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 387).

dentro la figura della virtualità ontologica che Del Noce mutua da Mazzantini. «Il pensare in rapporto all'attualità storica non è negare l'eternità dei problemi metafisici, ma riconoscerla nel loro senso vero. [Il problema metafisico] mi si presenta in termini sempre nuovi, in ragione della novità della situazione storica»<sup>293</sup>.

In secondo luogo, il principio ontologico evita a Del Noce di venire catturato nella rete del *pari* pascaliano e cautela, per conseguenza, il suo intero modello filosofico dal rischio di essere pericolosamente condizionato da una pregiudiziale irrazionalistica. Se il fondamento epistemologico del pensiero di Del Noce è il primato dell'essere e se questo si declina, innanzitutto, nel principio di identità, il *pari* pascaliano non può essere la struttura di significato dentro cui Del Noce si muove. Il *pari* pascaliano è la formulazione che il problema metafisico assume in una determinata situazione storica, che è quella contraddistinta da una programmatica *ateologizzazione* della ragione<sup>294</sup>.

### **5 Il debito impensato**

La posizione nevralgica e la funzione decisiva che l'ontologismo come categoria ermeneutica ricopre nel paradigma filosofico di Del Noce risultano, però, oscurate da uno spettro storiografico che rischia di destabilizzarle. La mia tesi è che Del Noce abbia contratto un debito impensato con l'ontologismo storico, debito che si manifesta in lui sotto la forma di un'inglobante di tipo cartesiano.

Per quanto, infatti, Del Noce si sia profondamente impegnato a modificare la definizione storica dell'ontologismo<sup>295</sup>, rimane che per

---

<sup>293</sup> Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 78. Sul concetto mazzantiniano di virtualità ontologica si può proficuamente consultare E. Randone, «Carlo Mazzantini (1895-1971): evidenza e mistero», in AA.VV., *Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?*, a cura di G. Cuzzo e G. Riconda, Trauben, Torino 2008, pp. 165-189.

<sup>294</sup> Puntualizza Del Noce: «Il tentativo marxista di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale *ateologizzazione della ragione*. Di conseguenza: non più l'uomo misurato dalla ragione [...], ma *l'uomo misura della ragione*» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 244).

<sup>295</sup> Su questo punto si vedano: F. Botturi, «Vico nel pensiero di A. Del Noce», in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, G. Riconda, *Manzoni e Rosmini*, Fondazione Capograssi, Roma 2005 e G. Cuzzo, «Il giobertismo di Augusto Del Noce nell'interpretazione di Giacomo Noventa.



Del Noce l'ontologismo è: «primato dell'essere, primato dell'immutabile, primato dell'intuizione intellettuale»<sup>296</sup>. Primati le cui coordinate distintive sono «l'interiorità e [...] l'indipendenza da ogni appoggio sensibile»<sup>297</sup>.

Ora, il rischio implicito in una tale definizione è che il principio cartesiano dell'interiorità come luogo della verità si traduca, in Del Noce, nel principio dell'interiorità come metodo alla verità. La separazione tra verità e storia non avviene, cioè, come in Cartesio sul versante dei contenuti, ma si verifica piuttosto sul versante metodologico come sovrapposizione di due piani, quello della interiorità e quello della exteriorità, che di per sé restano su fronti direttamente non conciliabili.

La contaminazione cartesiana di Del Noce si declina o, forse, più correttamente si incontra con il platonismo che lo stesso Del Noce professa nell'ordine dell'etica. «La verità perenne del platonismo è [...] il riconoscimento di un ordine di verità increate, eterne, immutabili, necessarie, non prodotte dall'uomo, che sono i principi e le regole del giudizio e dell'azione»<sup>298</sup>. Se, infatti, i valori eterni sono colti fuori dall'orizzonte storico nello spazio extratemporale della coscienza, essi vengono sì blindati nella loro assolutezza, ma la loro declinazione nella storia assume inevitabilmente l'aspetto di una ulteriore sovrapposizione di orizzonti.

Non si tratta ovviamente di negare la possibilità che l'eterno si manifesti nella storia, quanto piuttosto di rilevare come la presenza dell'eterno nella storia, senza una reale mediazione tra i due termini, si traduca in una giustapposizione che rischia di risultare arbitraria ed inefficace.

Individuare nell'intuizione extrasensibile il presupposto gnoseologico del primato dell'essere e dell'eternità dei valori morali significa, di fatto, sostenere che la storia può essere salvata dal suo epilogo nichilista e relativista soltanto attraverso un principio metodologico che è, in sé e per sé, a-storico. Se, cioè, l'orizzonte gnoseologico della storia è il sensibile e quello della verità è l'extrasensibile, la relazione che

---

Il concetto delnociano di Risorgimento e il confronto con Gentile», in «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce 2005-2006», Morcelliana, Brescia 2007, pp. 103-125.

<sup>296</sup> Del Noce, «Autorità», p. 521.

<sup>297</sup> Ibi., p. 517.

<sup>298</sup> U. Spirito – A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 88.

si stabilisce tra la storia e la verità è una relazione puramente apparente o, meglio, è una relazione di semplice riflesso<sup>299</sup>, perché non è data la condizione metodologica della loro mediazione. Ora, il pericolo non troppo remoto di una simile situazione è che la circolarità virtuosa che contraddistingue la metodologia delnociana nella sua dialettica di falsificazione e verificaione si trasformi in una circolarità autoreferenziale e, dunque, viziosa.

Se le cose stanno effettivamente così, mi sembra molto interessante provare a rappresentare i termini di questa implicazione aporetica del pensiero di Del Noce attraverso una inquadratura che è volutamente modellata su uno schema interpretativo di tipo delnociano. Del Noce subisce il riflusso dell'inglobante cartesiana sul piano metodologico perché egli è colpito dalla pregiudiziale storica della filosofia della prassi. La crisi dell'evidenza dei principi primi generata dalla filosofia della prassi induce Del Noce a ricollocare il piano originario dell'evidenza nell'ordine interiore della coscienza. Questo cruciale slittamento è la premessa di quella dissociazione problematica che rischia di gravare sulla metodologia di indagine delnociana.

Il fatto che Del Noce subisca questo contraccolpo cartesiano non è per nulla paradossale. Il perimetro dell'interiorità in Cartesio e l'intuizione extrasensibile in Del Noce sono i dispositivi ermeneutici simili che Cartesio e Del Noce utilizzano rispettivamente di fronte ad un avversario che è essenzialmente identico, cioè, il libertinismo del Seicento<sup>300</sup> ed il neolibertinismo del Novecento<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> Curiosamente lo stesso Del Noce in un appunto giovanile datato 6 dicembre 1943 osservava: «Origini cartesiane (e platoniche) della separazione moderna di religione e di morale e di politica: quando ho detto che il liberalismo lascia da parte l'individuo che esiste *in*. Considera il rapporto come esteriore. Sopravvivenza dello spirito cartesiano nel liberalismo e nella sua distinzione tra attività spirituale e attività economica. Platonismo e cartesianismo, platonismo e liberalismo» (Del Noce, *Scritti politici*, p. 182).

<sup>300</sup> Il cartesianismo non si spiega, per Del Noce, «se non in relazione a quella concessione al pensiero libertino che il cartesianismo aveva fatto al libertinismo pur nell'opposizione, attraverso l'idea che una forma di pensiero che parte dalla storia non può concludere che allo scetticismo. [Di qui] quella posizione di interiorità dissociata per cui la verità non può essere raggiunta se non portando il dubbio sulla realtà naturale e storica» (Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, p. 55).

<sup>301</sup> «Il momento rivoluzionario sembra aver la funzione, nel ciclo ateistico, di mediare il passaggio dall'ateismo libertino aristocratico a quello che è il pre-

Una volta fissata l'inglobante teorica e la pregiudiziale storica, occorre a questo punto individuare un elemento risolutivo che possa svolgere la funzione decisiva di correttore. La mia tesi è che come Pascal permette di correggere l'ontologismo storico sganciandolo dal razionalismo, così Gilson consente di correggere l'ontologismo delnociano nel suo apriorismo metodologico. Se, pertanto, Gilson svolge sul piano del metodo la funzione che Pascal esercita sul piano del contenuto, si deve concludere che Gilson, pur essendo estraneo all'ontologismo come già Pascal, realizza la rigorizzazione compiuta dell'ontologismo cristiano. In questo senso, Pascal è ancora un *pensatore della crisi*, mentre Gilson è «la via per il superamento»<sup>302</sup> di questa crisi.

Ora, Gilson<sup>303</sup> può permettere questa evoluzione risolutiva perché il suo tomismo garantisce una filosofia della totalità, dove l'orizzonte epistemico della verità non ha un luogo fondativo eterogeneo alla realtà sensibile, ma è perfettamente mediato con essa. «L'affermazione del realismo si trova connessa necessariamente con quella dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo e con quella dell'uomo come *conjunctum* quale soggetto conoscente. Solo a queste condizioni viene meno la obbligazione della scelta tra l'essere e il conoscere»<sup>304</sup>.

---

sente ateismo libertino di massa. [...] Tollo ogni ordine di fini e cancellata ogni autorità di valori non resta che l'energia vitale identificabile [...] con la sessualità (A. Del Noce, «L'erotismo alla conquista della società», in Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, p. 65). «È l'affermazione del sopraumano (idea di autorità) che libera l'uomo dalla dipendenza rispetto agli altri uomini. Il carattere di interiorità (l'ordine dell'essere è individuato dall'uomo nell'ordine della coscienza) è intrinseco in quella gerarchia che è inscindibile dall'autorità» (Del Noce, «Autorità», p. 520).

<sup>302</sup> A. Del Noce, «Lequier e il momento tragico della filosofia francese», introduzione a J.-L. Jules Lequier, *Opere*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 112.

<sup>303</sup> Non credo si possa parlare di una vera e propria svolta nel pensiero di Del Noce, ma di certo si tratta di un rilevante scambio di proporzioni al suo interno. La stima che Del Noce riversa in Gilson, stima testimoniata nel carteggio tra i due filosofi, può essere una conferma diretta. Sul carteggio tra Del Noce e Gilson si veda M. Borghesi, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, Cantagalli, Siena 2008.

<sup>304</sup> Del Noce, «La riscoperta del Tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente», p. 57. Precisa Borghesi: «A partire dalla fine degli anni '60 – non prima – Gilson diviene per Del Noce l'autore che, con il suo “tomismo esistenziale”, consente di pensare *al superamento del dualismo del pensiero*».

Non si può nascondere, però, che la correzione determinata da Gilson nella definizione delnociana dell'ontologismo segni di fatto la fuoriuscita dall'orizzonte gnoseologico dello stesso ontologismo, almeno fino a quando si voglia conservare una parvenza di continuità con l'ontologismo storico<sup>305</sup>.

Questo elemento di inequivocabile discontinuità non è, tuttavia, sintomatico di una contraddizione, ma è espressione di quella inarrestabile tensione che circola nell'argomentazione delnociana, dove elementi per se stessi difficilmente sintetizzabili si trovano riuniti in un'unica prospettiva. Questo si verifica perché, in Del Noce, l'unità tra gli autori di riferimento non è data dalla omogeneità delle loro prospettive filosofiche, ma è stabilita dalla similarità della tematica affrontata<sup>306</sup>. Ciò vuol dire che la coerenza interna del discorso delnociano non deve essere ricercata nella improbabile sintesi fra gli autori con cui egli, di volta in volta, interloquisce, ma nella sintesi che fra loro si realizza in virtù del loro comune riferimento ad una identica problematica.

Sotto questo profilo, la versione delnociana dell'ontologismo è un caso emblematico perché la sua definizione ha impegnato Del Noce in una sfida decisiva.

Non si deve, infatti, dimenticare che tutto lo sforzo storico e filosofico di Del Noce nel voler rintracciare una linea cristiana dell'ontologismo, attraverso la quale ricucire l'unità spezzata con l'esistenzialismo teologico, è premessa per guidare la modernità fuori dall'inglobante nichilista<sup>307</sup>.

---

*cristiano moderno»* (Borghesi, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, p. 41).

<sup>305</sup> L'ontologismo viene negato sul piano gnoseologico perché il primato dell'essere non è più affermato sulla base dell'intuizione intellettuale, ma per il tramite del realismo gnoseologico che «è fondato sull'evidenza della conoscenza sensibile» (Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 104).

<sup>306</sup> Precisa Del Noce: «[...] l'unità viene cercata – o meglio viene presentata dalla storia – nell'unità del problema: vale a dire nell'identità dell'avversario che pensatori, pur diversi per psicologia e per formazione, intesero vincere» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 508).

<sup>307</sup> «Il punto che andrebbe approfondito è quindi la possibilità dell'accordo della filosofia religiosa dell'esistenza con l'empirismo come filosofia aperta, o, con più precisione, la possibilità dell'accordo di filosofia dell'esistenza, empirismo e ontologismo» (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 22).

In questa prospettiva, l'ontologismo cartesiano e la filosofia della prassi rappresentano le estremità storiche del periodo in cui si è consumata la scissione dell'agostinismo e, come tali, sono figure paradigmatiche del nichilismo moderno. Più precisamente, l'ontologismo storico e la prassi dicono l'origine e l'epilogo del nichilismo moderno in quanto sono espressione emblematica di una modernità che, da una parte, si è blindata nell'interiorità (antistoricismo cartesiano) e, dall'altra, si è dissolta nell'esteriorità<sup>308</sup>. Essi rivelano, cioè, l'essenza di una modernità che non ha saputo pensare se stessa fuori dall'inglobante del nichilismo. Nichilismo, infatti, nel suo significato etimologico deriva dal latino *ni-hilum* che significa negazione del legame originario con la vita. Sotto questo profilo, come osserva acutamente Camus, «il nichilista non è colui che non crede a niente, ma colui che non crede a ciò che è»<sup>309</sup>.

Ciò vuol dire che la posta in gioco tra l'ontologismo cristiano e la filosofia della prassi non è solo l'alternativa tra l'essere ed il divenire, ma è la possibilità di affermare l'essere nel divenire, cioè di proclamare la verità nella storia in virtù di un'appropriazione personale della stessa verità. Annota Del Noce: «La condizione spirituale dell'età moderna è proprio la *problematizzazione della fede in quanto verità* (in che modo la verità possa diventare *mia* verità)»<sup>310</sup>.

In questo senso, il crepuscolo del nichilismo moderno comincia, per Del Noce, quando la contrapposizione tra il primato dell'essere e quello del divenire viene giudicata nell'orizzonte prospettico del «soggetto conoscente concretamente esistente»<sup>311</sup>. La dissoluzione del nichilismo, cioè la mediazione in atto tra l'Eterno ed il tempo, non è invece deducibile, diversamente dal processo della modernità, perché tale mediazione è l'Indeducibile per eccellenza.

---

<sup>308</sup> Scrive Del Noce: «[Nella società opulenta] l'unico valore resta l'incremento della vita sensibile, insomma il benessere, ed ogni attività umana, e la religione stessa, è vista sotto il riguardo di strumento vitalizzante» (Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, p. 196).

<sup>309</sup> A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1965, p. 479.

<sup>310</sup> Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, p. 256.

<sup>311</sup> Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 104.



*Essere e libertà. L'attualità dell'etica rosminiana nella lettura di  
Del Noce*

di Nicola Ricci\*

In uno scritto di fondamentale importanza per intendere l'esatto senso della riproposizione dei valori tradizionali da parte di Del Noce<sup>312</sup>, il pensatore torinese afferma di aver letto per la prima volta «ad occhi aperti»<sup>313</sup> il XII Libro del *De trinitate* di Agostino.

In particolare Del Noce concentra la sua attenzione sull'interpretazione data da Agostino alla distinzione paolina tra *uomo interiore* e *uomo esteriore*. L'uomo interiore esemplifica la componente della *mens* rivolta verso la contemplazione delle verità intelleggibili, mentre l'uomo esteriore riassume i caratteri di una componente inferiore della *mens* rivolta alle realtà temporali. Alla prima componente, la partecipativa *ratio superior*, appartiene l'ideale della *sapientia* che consiste in una intuizione spirituale delle verità eterne; alla seconda componente, la discorsiva *ratio inferior*, appartiene invece la dimensione della *scientia* che si volge alla conoscenza degli enti sensibili nella loro realtà temporale e in questa sua funzione si avvale dell'illuminazione proveniente dalla dimensione superiore della *mens*.

La posizione di Agostino appare orientata in modo inequivocabile nella direzione del primato della contemplazione, ovvero dell'affermazione di una verità necessaria, immutabile ed eterna, regola della ragione e guida all'azione che, essendo presente a tutte le intelligenze, è fonte di unità e comunione spirituale. In una pagina straordinaria del *De libero arbitrio* Agostino chiama questa verità inalterabile che contiene tutte le cose vere «*secretum et publicum lumen*» a significare la sua dimensione nascosta, forse più intima dell'intimo, ma anche la sua idoneità ad essere comune a tutti coloro che verso questa verità si rivolgono. (*De libero arbitrio*, II, 33).

È soltanto a partire dal primato di una *Veritas* informante le menti che per Del Noce assume significato la ripresa dei valori tradizionali. In altre

---

\* Borsista post-dottorato nel Dipartimento di filosofia, Università di Bologna.

<sup>312</sup> A. Del Noce, «Tradizione e innovazione», in AA.VV., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 187-251; poi in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 44-76.

<sup>313</sup> Ivi, p. 67.

parole, con questi nitidi riferimenti ad Agostino, Del Noce si propone di riscattare i valori tradizionali da ogni sterile ossequio ad una tradizione consolidata che solo in quanto consolidata meriterebbe rispetto, come anche da qualsiasi comportamento imposto da conformismo, o ancora da valori genericamente misurati dagli interessi del singolo, in qualsiasi modo essi vengano determinati. La dimensione valoriale ha senso solo se i valori sono *veri* in dipendenza da una *Verità* che li rende tali; come scrive Agostino in una delle sue Questioni: «*Omne verum a Veritate verum est*». (*De div. Quaestionibus*, I, 83).

Scienza e sapienza si distinguono anzitutto per la diversità di natura dei loro oggetti. Quello della sapienza, data la sua natura intelligibile, non è tale da essere suscettibile di un uso malvagio; quello della scienza invece, essendo riferito alle realtà materiali inferiori, può essere fatto oggetto di un uso distorto. La scienza è tale da cadere sotto l'avarizia e la cupidigia, se non viene sorvegliata dal lume superiore. Ciò avviene nel momento in cui l'uomo assolutizza il volgersi della *ratio* allo sfruttamento e al dominio delle realtà sensibili.

Non è davvero difficile scorgere in questa opposizione tra la sapienza della *ratio superior* e la scienza non criteriata della *ratio inferior* l'opposizione tra una concezione partecipativa della ragione e una concezione strumentalistica della ragione medesima.

Il riferimento ad Agostino è quindi decisivo per introdurre il rapporto di Del Noce con il pensiero di Antonio Rosmini e in particolare con la sua etica. Rosmini si presenta infatti come un intenso e poderoso continuatore della tradizione metafisica platonico-agostiniana.

La metafisica di Rosmini è tutta incentrata sulla nozione dell'essere colto dalla mente umana per intuizione naturale. L'essere ideale è dato alla prima e costitutiva intuizione della mente come un oggetto del tutto indeterminato quanto ai suoi modi: l'essere è la prima verità dell'intelligenza in quanto precede ogni conoscenza determinata e modale della realtà. L'essere non è allora appreso come un contenuto "vero", bensì come ciò che rende possibile qualsiasi pretesa veritativa del nostro conoscere. L'essere ideale può allora venir presentato da Rosmini come la *forma* della conoscenza in quanto ogni nostra conoscenza non può prescindere dall'intuizione dell'essere indeterminato in cui si "staglia" ogni sua possibile determinazione reale.

E tuttavia l'essere non potrebbe presentarsi quale *forma* del conoscere se non fosse, in termini più autenticamente ontologici, anche nello stesso tempo *forma* dell'intelligenza. L'essere è forma e principio dell'intelligenza nel senso che costituisce l'intelligenza in quanto



tale accendendola con la sua luce<sup>314</sup>. È sempre l'essere ideale oggettivo che per Rosmini costituisce il fondamento della morale<sup>315</sup>. L'essere ideale è dunque per Rosmini il lume della ragione in quanto sorgente della vita intellettuale e nello stesso tempo principio semplicissimo di tutti i giudizi e di tutte le azioni morali.

L'indicazione di Del Noce a riguardo della fundamentalità di una *Veritas* partecipata, antecedente non soltanto l'apprensione modale degli enti, ma anche qualsivoglia giudizio etico determinato in senso storico o sociologico, trova in Rosmini un grande e degno interprete fin dall'enunciazione generalissima del suo pensiero morale: «Segui, nel tuo operare, il lume della ragione», laddove, precisa il Roveretano, «seguir la ragione» non sarebbe sufficiente perché «la ragione umana non è sempre una scorta fedele; ma il suo lume, s'ella il segue, sì»<sup>316</sup>. Il lume della ragione non ammette in sé l'errore, perché non dipende dallo spirito umano, ma in lui è ispirato dal creatore.

In un importante contributo intitolato *Significato presente dell'etica rosminiana*, pubblicato nel 1968 e poi ripreso ne *L'epoca della secolarizzazione*<sup>317</sup>, Del Noce si confronta direttamente con l'etica di Rosmini. Il pensatore torinese definisce i *Principi di scienza morale* «la più grande opera di etica di tutti i tempi, o certamente la più grande dei secoli moderni»<sup>318</sup>. È questo un giudizio estremamente forte e categorico che Del Noce argomenta sostenendo che la filosofia morale di Rosmini, in alcuni suoi aspetti determinanti, è in grado di rendere ragione dell'attuale eclissi dei valori, ma anche di fornire gli elementi adeguati per un suo non esigenziale superamento.

---

<sup>314</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, p. 452. Rosmini precisa che l'essere in quanto forma o principio della mente non deve in alcun caso venir confuso con il concetto universalissimo dell'essere ricavato dall'astrazione comune e ciò perché l'essere come idea fondante è del tutto anteriore all'esperienza degli enti.

<sup>315</sup> «La legge morale non è che una nozione della mente coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 51-52.

<sup>316</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 56.

<sup>317</sup> Il contributo di Del Noce compare nel volume miscelaneo AA.VV., *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Marzorati, Milano 1968, pp. 3-24. Poi in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 205-222.

<sup>318</sup> Ivi, p. 206.

Il giudizio rosminiano che Del Noce prende a misura della sua analisi, quasi come uno sfondo su cui disegnare il complicato affresco dell'intrecciarsi delle varie essenze filosofiche, è uno dei più celebri, ma certamente anche uno dei più trascurati dagli interpreti almeno quanto alla sua immediata fruibilità storico-filosofica: quello che scorge la direzione di un eccesso e quella di un difetto nei tentativi di pensiero etico e non soltanto dell'Ottocento. Rosmini nei suoi *Principi* distingue infatti due linee opposte e pur tuttavia convergenti nel comune risultato di annullare la morale rendendola impossibile: «Il primo di questi due sistemi erronei fu di quelli, che attribuirono al soggetto ciò che è dell'oggetto. [...] Il secondo sistema erroneo pecca nel vizio contrario, e attribuisce all'oggetto cioè alla legge morale, ciò che è dell'uomo soggetto»<sup>319</sup>. La tesi di Rosmini individua la posizione da un lato di coloro che attribuiscono al soggetto umano i caratteri divini dell'oggettività morale, esaltando l'uomo e rendendolo norma a se stesso, dall'altro di coloro che invece attribuiscono i caratteri di mutevolezza del soggetto umano alla stessa legge morale, smarrendo qualsiasi elemento di absolutezza nella morale.

Al di là della fecondità o meno, da un punto di vista ermeneutico, di tale paradigma rosminiano e della sua utilizzabilità nel rendere pienamente conto di posizioni di pensiero sorte con altri intendimenti ed esigenze, non vi è dubbio alcuno che in questo luogo della pagina di Rosmini si riveli un aspetto cruciale della sua filosofia morale di cui a nostro giudizio anche Del Noce si mostra perfettamente consapevole.

L'articolo quarto del Capitolo primo dei *Principi*, di cui l'esposizione di Del Noce, per esplicita dichiarazione dello stesso filosofo torinese, si presenta quasi come una sorta di "commento"<sup>320</sup>, si colloca in un punto topico del discorso di Rosmini, precisamente quello in cui il filosofo di Rovereto si impegna a fissare il fondamento metafisico-ontologico della sua etica. Dopo aver mostrato che la legge morale è una «nozione della mente»<sup>321</sup> ricevuta dal soggetto reale e coincidente con l'essere ideale,

---

<sup>319</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 62-63.

<sup>320</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 205.

<sup>321</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 51. Rosmini distingue, a tale proposito, tra la «nozione» in cui la legge morale si fonda, che è l'essere ideale intuito per natura dalla mente umana, la «promulgazione» nel soggetto di tale legge e l'«applicazione» della legge morale alle azioni da valutare.

«apice dell'anima»<sup>322</sup> in quanto norma dei pensieri e delle azioni, luce dell'essere sorgente della vita intellettuale e principio semplicissimo di tutti i giudizi<sup>323</sup>, Rosmini affronta la questione assai delicata di come la legge morale possa essere considerata sia in sé stessa che nel soggetto reale. Allo stesso modo in cui nell'atto della percezione intellettuale l'oggetto ideale (l'«oggettività» direbbe Carabellese<sup>324</sup>) può essere considerato sia *in se stesso*, come la condizione di possibilità dell'atto conoscitivo medesimo, sia *nel soggetto reale*, come elemento sintetizzante appunto con l'essere reale della mente soggettiva, così la legge morale può venir considerata sia *in se stessa*, nella purezza dei suoi caratteri divini come l'immutabilità, l'eternità, l'universalità, sia *nel soggetto reale* che in qualche modo la «ospita», promulgandola entro se stesso e facendone infallibile misura di ogni giudizio e atto.

È a questo punto della trattazione rosminiana che la tematica ontogeneseologica del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* si salda con quella morale dei *Principi*. D'altra parte, ad un livello più basso, sempre nella sua *Ideologia*, Rosmini aveva ben mostrato come il *perci-piente* debba essere tenuto rigorosamente distinto dal *percepito*<sup>325</sup>. La stessa esigenza viene portata ora nel cuore della tematica morale e con la stessa funzione dirimente la sempre possibile e rovinosa indistinzione tra l'essere oggettivo e il reale soggettivo.

A ben guardare infatti la celebre osservazione rosminiana sui due sistemi erronei della morale, l'uno peccante per eccesso, l'altro per difetto<sup>326</sup> non fa altro che riproporre l'avvertimento rosminiano a riguar-

---

<sup>322</sup> Rosmini riprende questa espressione da san Bonaventura: «[...] *intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*». San Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, Rusconi, Milano 1996, p. 62.

<sup>323</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 59.

<sup>324</sup> P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931.

<sup>325</sup> «Questa diversità od opposizione, che l'osservazione mostra fra il percipiente in quanto è percipiente, e il percepito in quanto è percepito, non è illusoria, ma reale. Quindi anche fra l'essere percepito, e il soggetto che lo percepisce, dee avervi questa distinzione, e indi la necessità di considerare l'essere in se stesso, e in quanto viene adoperato da quel soggetto intelligente che n'ha la nozione». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 62.

<sup>326</sup> «Il primo sistema, che divinizza l'uomo, non ferma bastevolmente l'attenzione sulla natura dello spirito; il quale è meramente passivo verso la legge morale; egli riceve in sé questa legge ma non la forma; è un suddito a cui la legge s'impone, non è un legislatore che la impone. Al contrario il se-

do della confusione tra il *lume della ragione*, principio di intelligenza, e la *ragione* medesima, vale a dire la facoltà mediante la quale lo spirito umano *applica* l'essere ideale ai suoi ragionamenti: «Dico poi, che meglio e più accuratamente si esprime la prima legge [morale] con questa formula: “Segui nel tuo operare il lume della ragione” che con quest'altra: “Segui la ragione”: poiché, a dir vero, la ragione umana non è sempre una scorta fedele; ma il suo lume s'ella il segue, sì. [...] Questa osservazione sola rimuove grande quantità d'equivoci, e recide un gran numero d'errori, né quali s'involgono altre teorie, che o divinizzano l'uomo o l'abbruttiscono»<sup>327</sup>. Il lume della ragione, l'essere ideale oggettivo intuito per natura dalla mente umana, è da tenere rigorosamente distinto dalla mente reale soggettiva che si fonda e si costituisce in quanto tale nel raggio dell'essere ideale medesimo e dunque in quella stessa intuizione. Disconoscere questa fondamentale distinzione può significare attribuire impropriamente all'uomo ciò che è soltanto del principio divino presente in lui o, all'opposto, attribuire al principio i caratteri di transitorietà e di finitezza dell'uomo stesso.

La distinzione tra i due sistemi erronei della morale, l'uno caratterizzato per il suo eccesso, l'altro per il suo difetto, ben lontano dal rappresentare un ingenuo schema riassuntivo di forme di pensiero assai lontane dalle esigenze rosminiane, si presenta invece come radicato in profondità nello sforzo teoretico di Rosmini e Del Noce se ne avvede, assumendolo quale chiave di volta della sua interpretazione dell'etica rosminiana. Non solo, è proprio in questo giudizio rosminiano che con grande acutezza Del Noce ravvisa l'attuazione di un principio dialettico sotteso all'elaborazione speculativa di Rosmini e poi esplicitato nella postuma *Teosofia*: «il peccato per eccesso deve

---

condo sistema perde al tutto di veduta quei caratteri sfolgorantissimi, ond'è fornita la legge morale; i quali caratteri non si deducono già per ragionamento, ma si osservano immediatamente come altrettanti fatti». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 64.

<sup>327</sup> «Conciossiaché – prosegue Rosmini – alcuni, osservando l'eccellenza e l'infalibilità del lume della ragione, confondono questo lume colla ragione, che è la potenza che l'usa, e rendono la ragione umana baldanzosa e superba, l'uomo legislatore e Dio, nell'universo morale; alcuni altri osservando all'opposto la fallacia della ragione umana, e disconoscendo quell'elemento divino che in lei risplende (l'idea dell'essere), calcano l'uomo stesso al basso, condannandolo o a un perpetuo errore, o ad andar tentone nelle tenebre in cerca della verità senza mai sicurezza di rinvenirla, né levandolo a vero stato morale». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 56-57.

rovesciarsi nel peccato per difetto. La storia dell'idealismo classico tedesco, del suo rovesciarsi, col marxismo, nel materialismo, e il successivo processo dal marxismo alle nuove forme di positivismo non è appunto questo?»<sup>328</sup>. Principio dialettico e non sintesi di posizioni opposte, come implicitamente affermato in modo erroneo nella linea spaventiana e poi gentiliana del “Rosmini Kant italiano”<sup>329</sup>.

La critica di Rosmini ai sistemi morali per eccesso o per difetto, a giudizio di Del Noce, può servire a situare la posizione del pensiero rosminiano nella storia della filosofia contemporanea e in particolare a situare l'etica rosminiana quale momento di una più generale critica alla filosofia tedesca da Kant a Hegel. In questo contesto per Del Noce assume un'importanza essenziale la critica di Rosmini alla morale kantiana, considerata dal Roveretano senz'altro fra le morali per eccesso che “divinizzano” l'uomo.

In effetti, nella sua critica dei due sistemi erronei della morale, Rosmini si riferisce esplicitamente alla morale autonoma kantiana: «Cotesti [i filosofi tedeschi] vi parlano spesso, con un tuono pieno di entusiasmo, del divino nell'uomo, e vi fanno l'uomo legge a se stesso. Il quale sistema dal più celebre dei filosofi tedeschi nel secolo passato ricevette il nome di *autonomia*, cioè di “legge a se medesimo”»<sup>330</sup>. A tale proposito è interessante osservare come Rosmini accolga, almeno

---

<sup>328</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 207.

<sup>329</sup> Ivi, p. 206. Come è noto la linea interpretativa che vede in Rosmini una sorta di “Kant italiano”, per la sua attenzione all'elemento a priori del nostro conoscere sia pur in un contesto ancora platonico, inizia nell'Ottocento con le famose tesi di Bertrando Spaventa sulla “circolarità” della filosofia italiana nella filosofia europea, per poi proseguire in Gentile e nel gentilianesimo. A tale proposito si veda: B. Spaventa, «La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea», in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1972, pp. 405–678; G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Nistri, Pisa 1898. Sulla critica che Del Noce svolge a questa linea interpretativa si veda A. Del Noce, «A proposito di una nuova edizione della “Teosofia” del Rosmini», in A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 537-552.

<sup>330</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 63. Il secondo sistema erroneo della morale è invece riferito da Rosmini agli empiristi e ai sensisti: «Il qual sistema, che annienta ogni morale legislazione, fu ne'tempi addietro con assai calore insegnato, e divulgato in quasi tutte le scuole d'Europa insieme colla filosofia di Locke e degli altri sensisti che l'hanno prodotto». Ivi.

parzialmente, la critica kantiana dell'eteronomia in materia di morale. L'affermazione dell'eteronomia morale, vale a dire «della legge ricevuta da fuori di noi»<sup>331</sup> è per Rosmini pensabile secondo due diverse modalità: da un lato da parte di coloro che pretendono di derivare la morale dalle sensazioni, dall'altro da parte di coloro che invece osservano nell'uomo l'esistenza di un principio distinto dall'uomo stesso, ma a lui intimamente congiunto, dal quale poi deducono tutte le altre leggi morali. Conformemente all'ispirazione più profonda del suo pensiero, Rosmini ritiene che soltanto la prima delle due modalità debba essere respinta e attribuisce a Kant proprio questa intenzione: «Perciocché a me sembra, che in quel sistema dell'*eteronomia*, che al suo contrappone il filosofo di Königsberg non intendesse, o non pigliasse di mira se non il sistema di quelli, che vogliono generarsi in noi coll'uso de'sensi esterni anche le nozioni morali»<sup>332</sup>. Una lettura anche superficiale della *Critica della ragion pratica* potrebbe smentire Rosmini<sup>333</sup> e tuttavia quel che è interessante di questo brano è la volontà del Roveretano di sottolineare la posizione fortemente anti-empiristica assunta da Kant nella sua filosofia morale. È proprio a questa critica, giudicata da Rosmini non sufficiente e adeguata, che rivolge la propria attenzione anche Del Noce.

L'importanza dell'etica di Rosmini risiede per Del Noce nel fatto che il pensatore di Rovereto, in certo qual modo, avrebbe previsto tutte le critiche portate alla morale autonoma kantiana e ai suoi continuatori, come del resto la sua insufficiente tenuta rispetto all'affermarsi della posizione di pensiero neo-empiristica del sociologismo. Si trova forse in quest'affermazione il tratto saliente della lettura dell'etica rosminiana operata da Del Noce. Con la tesi della morale autonoma Kant avrebbe formulato una importante critica alla concezione empiristica della morale e tuttavia la sua critica sarebbe per molti aspetti insufficiente e anzi del tutto inadeguata, non soltanto ad opporsi alle successive riformulazioni della posizione empiristica, ma addirittura a prevedere un rovesciamento in senso sociologista della stessa idea di morale autonoma.

La filosofia morale di Rosmini, con il suo riferimento ad un fondamento metafisico-ontologico, conterrebbe al contrario la solidità

---

<sup>331</sup> Ivi.

<sup>332</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>333</sup> Si pensi in particolare ai brani in cui Kant critica tutti coloro che pongono il fondamento della morale nella volontà di Dio.

teorica per opporsi alle sempre risorgenti posizioni empiristiche e, oltre a questo, nella sua problematizzazione della critica kantiana contro ogni morale non pura, la possibilità di prevedere quello stesso rovesciamento sociologista a cui risulta suscettibile la stessa morale autonoma.

Alla posizione sociologista, come già mostrato, corrisponde per Del Noce una concezione strumentalistica ed espressivistica del pensiero, l'«esatto inverso del platonismo»<sup>334</sup>. In particolare il sociologismo implica la riduzione di ogni affermazione di pensiero che si collochi al di là della verifica sensibile immediata ad espressione della situazione storico-sociale di un determinato ceto, quindi a sovrastruttura ideologica di «forze che non hanno niente di spirituale, quali interessi di classe, motivazioni collettive incoscienti, condizioni concrete dell'esistenza sociale»<sup>335</sup>. Al pari del materialismo storico marxista la posizione sociologista proporrebbe «una spiegazione dal basso dell'origine delle idee»<sup>336</sup> e anzi, per Del Noce, la connessione tra sociologismo e materialismo storico marxista sarebbe tutt'altro che casuale, costituendo il primo l'estensione massima del secondo<sup>337</sup>. La sostituzione della sociologia alla metafisica implica poi la riduzione della morale all'economia, in quanto i valori vengono interpretati come ciò che permette ai singoli individui di realizzare le loro capacità nella situazione storica in cui si trovano ad operare, quindi «strumenti o tecniche per quella che vien detta la *realizzazione dell'uomo* [il corsivo è di Del Noce]»<sup>338</sup>. Del Noce mostra il carattere di ambiguità della formula “realizzazione dell'uomo” che assume un significato assai

---

<sup>334</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 209.

<sup>335</sup> Ivi, p. 209.

<sup>336</sup> Ivi.

<sup>337</sup> Un'estensione tale, si potrebbe dire, da coinvolgere lo stesso marxismo rendendo impossibile il passaggio al materialismo dialettico, quindi alla realizzazione della pretesa di universalità dello stesso marxismo che si troverebbe nel suo aspetto pseudo-religioso. È questa una delle tesi delnociane più caratteristiche contenuta nei saggi raccolti ne *L'epoca della secolarizzazione*, ma si potrebbe dire di tutta la produzione del pensatore torinese tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70. Su questo aspetto si veda in particolare A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.

<sup>338</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 210.

diverso a seconda che venga inserita in un contesto di pensiero partecipazionistico o strumentalistico. Se nel primo contesto essa assume il senso tradizionale di annullamento ascetico nella volontà divina, del tutto diverso è invece il senso che essa assume nel contesto strumentalistico, dove piuttosto implica un'etica in cui la legge è concepita come uno strumento per la realizzazione vitalistica dell'individuo: «Così, con la formula della realizzazione dell'uomo si invertono i rapporti tra *la verità e la vita*»<sup>339</sup>. L'inversione del rapporto tra la verità e la vita, in cui l'affermazione vitalistica dell'individuo nelle sue possibilità e capacità è posta davanti alla dimensione di verità cui l'uomo partecipa, è per Del Noce parte integrante del sociologismo contemporaneo ed è su questo terreno che il pensatore torinese incontra nuovamente l'etica rosminiana, richiamandone la distinzione tra *etica* ed *eudemonologia*.

Rosmini pone la distinzione tra etica ed eudemonologia fin dall'inizio dei suoi *Principi della scienza morale*. Nella *Prefazione alle opere di filosofia morale*<sup>340</sup> il Roveretano traccia con nettezza i confini della scienza morale distinguendo tra dottrina morale (etica) e dottrina della perfezione morale: «Queste norme, secondo le quali vivendo l'uomo si abbonisce e si perfeziona, hanno esse un valore indipendente dall'uomo stesso? L'esame profondo di questa questione tanto difficile e tanto importante conduce a rispondere affermativamente: conduce a convincersi, che la necessità di ubbidire alle regole dell'onesto e del giusto non scaturisce dalla considerazione, che coll'ubbidirvi l'uomo si perfeziona: la perfezione dell'uomo è un effetto di quella ubbidienza, ma non è la ragione di essa»<sup>341</sup>. L'indagine etica deve dunque fissarsi sull'individuazione della "ragione", ovvero del principio da cui la perfezione umana deriva e ciò nella consapevolezza che l'obbligazione morale, nella sua purezza, è del tutto indipendente dagli effetti che essa induce su chi le si uniforma<sup>342</sup>. Non ci

---

<sup>339</sup> Ivi.

<sup>340</sup> Questo testo non è presente nella prima edizione dei *Principi* risalente al 1831 e compare invece in seguito, nel 1837, nella ripubblicazione dell'opera insieme alla *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della scienza morale*. Cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 33-45.

<sup>341</sup> Ivi, p. 37.

<sup>342</sup> «L'obbligazione di uniformare noi stessi all'onestà ed alla giustizia è semplice, immediata, assoluta; è indipendente dalla considerazione degli effetti che apporta una tale uniformazione in chi la opera; è una autorità, che si



si uniforma all'obbligazione morale *per diventare perfetti*, ma si è perfetti *perché ci si uniforma* all'obbligazione morale: «Or qui apparisce cosa nuova; egli apparisce, che la *dottrina della perfezione umana*, di questo effetto dell'operare virtuoso, si divide dalla *dottrina della Morale*: e che la Morale, tutta da sé piena d'autorità e di potenza, niente chiede, niente accatta dalla perfezione umana che le vien dietro, non mutua da questa splendore, quando anzi ella sola ogni splendore a questa comunica»<sup>343</sup>.

La distinzione rosminiana tra scienza della morale e dottrina della perfezione morale, tra etica e «teletica»<sup>344</sup>, come il Roveretano si esprime, è di fondamentale importanza in quanto prelude a quella tra etica ed eudemonologia: «Osservisi qui, che tanto è lungi che il concetto della virtù si confonda con il concetto della felicità, che anzi questo concetto da quello pienamente si distingue»<sup>345</sup>. La questione fondamentale dell'etica è per Rosmini «che sia la virtù in se stessa»<sup>346</sup> e nel momento in cui la virtù morale è considerata in funzione della felicità, o peggio ancora come mezzo per raggiungere la felicità stessa, si determina un inevitabile e drammatico scadimento della morale in quanto la virtù morale è pensata come «interessata»: «Allora dopo aver dimenticata l'essenza della virtù, passa l'ingegno umano senza molto indugio questa stessa essenza; e all'aver detto «la virtù è un mezzo della felicità», segue immantinentemente il dire, «la virtù non è se non il mezzo della felicità». Con quella prima formola la virtù è obliata, con questa seconda è negata, non esiste più virtù: la sola felicità, e i mezzi della felicità, ecco l'Etica di quest'ultimo periodo di corruzione della Filosofia»<sup>347</sup>. Se la virtù morale viene resa funzionale alla felicità umana, in qualsiasi modo si intenda questa relazione di funzionalità, l'essenza dell'obbligazione morale è smarrita nella sua purezza e l'eudemonologia prende indebitamente il posto dell'etica.

La distinzione rosminiana tra etica ed eudemonologia non sarebbe tuttavia comprensibile senza fare riferimento alla distinzione tra *bene*

---

manifesta a noi col solo presentarcisi alla mente la regola dell'onestà, la quale regola per se stessa, non per altro riguardo di sorte alcuna, chiede somma e non dispensabile riverenza». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 37.

<sup>343</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>344</sup> Ivi, p. 38.

<sup>345</sup> Ivi, p. 40.

<sup>346</sup> Ivi.

<sup>347</sup> Ivi, p. 41.

*soggettivo e bene oggettivo*: «Non si confonda adunque la nozione del bene in se stesso, colla nozione del bene relativo: conciossiaché altro è essere bene a se stesso, e quindi in se stesso, ed altro essere bene altrui. L'esser bene a se stesso è ciò che costituisce la nozione semplice del bene: l'esser bene altrui è ciò che costituisce la nozione relativa del bene»<sup>348</sup>. Il bene soggettivo è per Rosmini il bene relativo al soggetto che ne gode, mentre il bene oggettivo è il bene in sé, ovvero la nozione del bene intuita per partecipazione dall'intelletto. Il bene soggettivo, tale essendo la stessa felicità umana, è per Rosmini il principio dell'eudemonologia, mentre il bene oggettivo, coincidente con l'essere ideale, è invece il principio della morale<sup>349</sup>.

Si può facilmente comprendere dalle argomentazioni rosminiane quali ragioni di intimo consentire possa avervi trovato Del Noce. In primo luogo è opportuno osservare che se per Del Noce la distinzione tra etica ed eudemonologia corrisponde «allo spirito della concezione filosofica platonico-cristiana, nel suo affermare la subordinazione dell'uomo a una ragione universale a cui partecipa, ma che in lui non è esaurita»<sup>350</sup>, ciò appare particolarmente vero con riferimento all'etica di Rosmini e alla sua distinzione tra *bene soggettivo*, avente valore relativo, ovvero la stessa felicità umana, e *bene oggettivo*, avente valore assoluto, ovvero l'essere oggettivo intuito per natura dal soggetto reale umano.

Inoltre proprio la distinzione tra etica ed eudemonologia permette a Del Noce di fondare una netta distinzione tra le esigenze della verità e le esigenze della vita, impedendo qualsiasi retrocessione delle prime a vantaggio delle seconde e quindi permettendo una critica radicale dell'atteggiamento etico implicito nella posizione sociologista. In questa distinzione è certamente ravvisabile per Del Noce un punto di accordo tra l'etica rosminiana e il pensiero di Kant il quale aveva sostenuto una analoga polemica in nome della purezza dell'istanza mo-

---

<sup>348</sup> Ivi, p. 89.

<sup>349</sup> Rosmini chiarisce ulteriormente questa distinzione affermando che il *sens*o è la fonte del bene soggettivo, mentre l'*intelletto* è invece la fonte del bene oggettivo. Il bene oggettivo diventa soggettivo nel puro godimento: «e però il bene oggettivo per l'essere intelligente si fa sempre ancora soggettivo, per un cotal effetto di godimento che nell'intelligente da quello ridonda». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 104.

<sup>350</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'Epoca della secolarizzazione*, cit., p. 211.

rale<sup>351</sup>, ma anche e soprattutto un chiarimento rispetto alle formulazioni dei moralisti cristiani che avevano piuttosto insistito sulla disperazione dell'uomo lontano da Dio. Del Noce fa qui esplicito riferimento all'opera di Pascal<sup>352</sup>.

La ripresa della distinzione rosminiana tra etica ed eudemonologia serve poi a Del Noce per fissare l'esatto svolgimento della riflessione etica successiva a Rosmini, che egli ritiene caratterizzata dal dominio della morale autonoma kantiana nel periodo tra il '70 e il '14 e, nel periodo successivo, dalla prevalenza dell'eudemonologia sull'etica, di una eudemonologia secolarizzata, con il trionfo della posizione sociologica su quella kantiana: «Tra i due fenomeni deve essere visto un rapporto di continuità. Ma, ora, questo è il punto: se la morale kantiana nell'aspetto di morale autonoma, è realmente soggetta al rovesciamento sociologico, invece la rosminiana resiste vittoriosamente»<sup>353</sup>.

È opportuno ricostruire con attenzione quest'ultima tesi di Del Noce proprio al fine di comprendere adeguatamente la riattualizzazione dell'etica rosminiana da parte del pensatore torinese. La morale kantiana ha il suo grande momento di sviluppo in Italia e in Francia nell'età della borghesia laica tra gli ultimi decenni dell'800 e la prima Guerra mondiale: «Quando il problema era questo, salvare almeno per l'essenziale, i valori morali tradizionali, separandoli però dalla religione, o almeno da qualsiasi religione positiva»<sup>354</sup>. In altre parole, attraverso la morale autonoma kantiana, si intendeva affermare l'indipendenza e l'irriducibilità dei valori morali dalla metafisica e dalla religione. Il successo della morale kantiana è anche determinato dall'affermazione dei valori morali come del tutto separati non soltanto da considerazioni di carattere egoistico, ma anche dalle probabilità

---

<sup>351</sup> Lo stesso Rosmini loda Kant per questa importante distinzione tra etica ed eudemonologia: «Nulladimeno è qui da rendere un tributo di lode alla scuola germanica, che ha certamente francata la morale dallo stimolo della felicità». A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 86. Sui possibili punti di accordo tra l'etica di Rosmini e quella di Kant si veda M. Schiavone, *L'etica di Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Marzorati Editore, Milano 1962.

<sup>352</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 211. Una prima affermazione della distinzione tra etica ed eudemonologia si troverebbe, a giudizio di Del Noce, nella disputa secentesca sul puro amore e in particolare nelle precisazioni contenute nell'opera di Malebranche.

<sup>353</sup> Ivi, p. 212.

<sup>354</sup> Ivi.

di successo dell'agire ad essi ispirato. Al trionfo della morale autonoma kantiana nell'«Età dei distinti» segue poi l'eclisse di questa posizione morale a partire dal primo dopo-guerra. La necessità di questo declino ha per Del Noce un'origine teoretica che è opportuno chiarire.

Del Noce ritiene che nella morale autonoma kantiana si trovino associati due motivi che se da un lato spiegano il parziale successo della stessa dottrina kantiana, dall'altro ne determinano il declino e quindi il cedimento di fronte alla morale sociologista: «È certo che la dottrina kantiana è sostenuta e vivificata dalla fiducia salda e incollabile che, mentre il formalismo spoglia e purifica la moralità da ogni fine materiale e dal pericolo di ogni considerazione egoistica e soggettiva, si debba per altro verso riconoscere o si possa dimostrare che quella forma non legittima e non può legittimare che un solo contenuto; che dietro quella legge si debbano trovare infallibilmente i fini che la coscienza morale riconosce come buoni e quelli soltanto»<sup>355</sup>. Il primo dei due motivi, di derivazione senz'altro illuministica, è costituito dall'affermazione dell'autonomia dei valori morali da ogni sistema metafisico o religioso, di cui il formalismo costituisce una sorta di corollario a garanzia da ogni contaminazione in senso finalistico o soggettivo; il secondo motivo, di origine rousseauiana, è invece costituito dal riferimento alla coscienza morale, ovvero ad un principio innato di giustizia e di virtù, un'inclinazione al bene non spiegabile in base al contesto storico o alle variabili di tempo e di luogo<sup>356</sup>. Quest'ultimo

---

<sup>355</sup> Ivi, p. 213.

<sup>356</sup> Il tema dell'influsso di Rousseau su Kant è molto complesso e delicato e certamente esula dagli obiettivi di questo scritto. Per quanto riguarda invece il motivo della coscienza, esso assume nella riflessione del pensatore ginevrino una serie di diverse configurazioni che è appena possibile riassumere. La coscienza assume in Rousseau i contorni di un principio innato del giudizio morale, una sorta di istinto morale che è per l'anima l'analogo di quello che si trova nel corpo: «Vi è dunque in fondo alle anime un principio innato di giustizia e di virtù, in base al quale, malgrado le nostre regole, giudichiamo le nostre azioni e quelle altrui come buone o cattive, ed è a questo principio che do il nome di coscienza». J.J. Rousseau, *Professione di fede del Vicario savoiardo*, Marietti, Genova 1998, p. 56. Ben lontano dall'identificarsi con una forma di emotività naturale e primitiva, la coscienza come inclinazione al bene è piuttosto un sentimento necessario alla ragione che altrimenti diventerebbe distruttiva; essa si pone come anteriore alla stessa ragione sgorgando dai due sentimenti che muovono la natura umana, l'amore di sé e la pietà naturale. È proprio attraverso il tema della coscienza che Rousseau può sostene-

motivo è per Del Noce indirettamente riconducibile ad un residuo platonico<sup>357</sup> che avrebbe agito, attraverso la mediazione di Malebranche, prima su Rousseau poi sullo stesso Kant, precisamente il riferimento ad un principio divino come affermazione delle ragioni dello spirito contro gli interessi del corpo e le tentazioni dei sensi. La tesi di Del Noce è che la coesistenza di questi due motivi implichi una contraddizione: «Due motivi si trovano dunque associati nella morale kantiana: quello illuministico, particolarmente chiaro nell'affermazione dell'autonomia e quello platonico. È per questa dualità di motivi contraddittori [il corsivo è di Del Noce] che la morale kantiana si trova portata a cedere alla morale sociologista. O ancora due svolgimenti di questa morale sono possibili, l'inveramento nel rosminianesimo e il rovesciamento nel sociologismo»<sup>358</sup>. Ciò a seconda che si accentui l'elemento platonico della partecipazione ad una Ragione universale da parte dell'uomo o quello illuministico dell'autonomia della morale.

Del Noce offre due possibili dimostrazioni della tesi relativa all'impossibilità della morale autonoma di resistere al rovesciamento sociologista, una di carattere storico-filosofico, l'altra più propriamente teoretica. La prima, qui soltanto accennata, ma largamente svolta nell'opera di Del Noce, consiste nel dimostrare l'impossibilità della morale autonoma kantiana di resistere alle critiche di Hegel, quindi l'impossibilità da parte di Hegel di resistere al rovesciamento marxista e infine lo svolgimento di questo nel sociologismo con la separazione del materialismo storico dal materialismo dialettico e la perdita dell'aspetto rivoluzionario del marxismo<sup>359</sup>.

---

re il suo universalismo morale in polemica contro i *philosophes* illuministi. Sul tema della coscienza: G. Forni, *Dizionario Rousseau*, CLUEB, Bologna 2005, pp. 20-26.

<sup>357</sup> Ivi. Come è noto, nell'antropologia della *Professione di fede* si afferma in Rousseau il dualismo corpo-anima, materia e spirito: «La coscienza è la voce dell'anima, le passioni sono la voce del corpo». J.J. Rousseau, *Professione di fede del Vicario savoiardo*, cit., 1998, p. 52. Tale dualismo, originato da una ripresa del cartesianismo religioso, oltre che del tema platonico, implica un approfondimento dello stesso motivo della coscienza come voce segreta caratterizzata da un richiamo alla propria interiorità.

<sup>358</sup> A. Del Noce, «Significato presente dell'etica rosminiana», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 213.

<sup>359</sup> A. Del Noce, «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», in AA.VV., *Il problema morale oggi*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 81-105; ora in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 196.

La seconda, di carattere teoretico, coinvolge l'analisi dell'opera di Erminio Juvalta che Del Noce aveva avuto come maestro all'Università di Torino negli anni '30. Sul rapporto tra Del Noce e Juvalta molto è già stato scritto<sup>360</sup>. Lo stesso Del Noce ha dedicato a Juvalta alcuni densi e importanti contributi<sup>361</sup>. Esula da questo lavoro approfondire la critica che Juvalta elabora nei confronti dell'etica rosmianiana, come del resto la riproposizione della morale autonoma kantiana che egli svolge ne *I limiti del razionalismo etico*<sup>362</sup>. È invece importante delineare, sia pur brevemente, per quale ragione a giudizio di Del Noce l'impostazione di Juvalta non resista alla relativizzazione sociologistaica.

L'affermazione di Juvalta, per cui vi sono tante coscienze morali quante sono le coscienze personali nelle quali sono riconosciuti come validi certi valori, si associa all'affermazione della pluralità dei criteri di valutazione morale; questi ultimi assumono il carattere di obbligazione morale senza che sia possibile stabilire un criterio unitario per distinguere la posizione morale da quella non morale. È in questo preciso aspetto della problematica di Juvalta che per Del Noce si verifica il cedimento al sociologismo. Non è sufficiente infatti che i valori siano voluti indipendentemente da qualsiasi considerazione di carattere soggettivo. Anche questo criterio non è infatti garanzia dell'universalità morale. L'universalità del valore non è garantita dal fatto che il valore medesimo si ponga come fondamento della personalità dell'individuo, ovvero come condizione dell'unità dell'io che si oppone all'io disgregato privo di valori. Anzi, i valori affermati in tal modo dalle singole coscienze diventano espressione della psicologia dell'individuo e della sua situazione storico-sociale.

Non approfondiamo oltre la critica di Del Noce allo svolgimento della morale autonoma kantiana operata da Juvalta, a parziale attenuazione della quale si deve tenere presente la grande importanza di Juvalta nella formazione dello stesso Del Noce, in particolare per quanto riguarda

---

<sup>360</sup> In particolare è da vedersi T. Perlini, «Esistenzialismo religioso e teologia civile nella visuale filosofico-politica di Augusto Del Noce», I, *Bailamme*, n. 7, 1990, p. 173-195; II, *Bailamme*, n. 8, 1991, pp. 337-364.

<sup>361</sup> A. Del Noce, «Juvalta e Mazzantini», AA.VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985; ora in A. Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992.

<sup>362</sup> E. Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, Einaudi, Torino 1945.

l'affermazione dell'irriducibilità del valore alla forza<sup>363</sup>. Per avere l'esatto significato della riproposizione dell'etica di Rosmini ad opera di Del Noce è invece opportuno rifarsi alla critica che egli elabora alle tesi di Giovanni Gentile e in particolare alle *Osservazioni* che quest'ultimo aveva pubblicato come appendice critica ad un'antologia di testi morali rosminiani<sup>364</sup>.

Per Gentile non è possibile concepire l'universo morale senza concepire lo spirito umano come attività creativa: «perché il mondo morale, ossia l'insieme di tutte le azioni che si presentano al nostro spirito come suscettibili assolutamente di una valutazione che le approvi o disapprovi, può esser valutato soltanto se si considera come dovuto assolutamente all'attività dello spirito; come quello che è quale lo spirito lo ha voluto»<sup>365</sup>. Come lo spirito non presuppone alcuna realtà nella sua attività conoscitiva, così esso non può presupporre alcuna datità valoriale che non sia dallo spirito medesimo creata. In particolare la volontà è creatrice della realtà morale in quanto è creatrice di se stessa, *ex se nata*, dunque assolutamente libera. Gentile può così respingere ogni forma di morale che distingua il bene dalla volontà e lo concepisca come un elemento antecedente rispetto al volere buono. Tale, ad esempio, è la teoria intellettualistica greca, la quale pone il bene come una norma ideale, o nelle sue varianti eudemonistiche, come legge di natura. È assai importante osservare che la stessa etica di Rosmini rientra per Gentile in questo modello pre-moderno<sup>366</sup>.

Posta la tesi che il punto di vista della morale è conquistato dal cristianesimo il quale, scoprendo lo spirito come attività creatrice del mondo, svaluta la legge ed esalta l'etica dell'amore e dello spirito, lo scritto di Gentile assume un aspetto di paradossalità nell'affermazione che il primo interprete schietto di questa nuova etica è Kant, quello stesso Kant che Rosmini aveva mal giudicato e mal compreso. La volontà kantiana non ha un bene da compiere, ovvero una legge posta al di fuori di se stessa, ma ha *in sé* la legge e perciò è *autonoma*. L'autonomia secondo Kant non è autonomia soggettivistica e relativistica dell'individuo come riteneva

---

<sup>363</sup> Come del resto l'inderivabilità dei giudizi di valore dai giudizi di fatto. Cfr. A. Del Noce, «Tradizione e innovazione», cit., in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 69-70.

<sup>364</sup> A. Rosmini, *Il principio della morale*, a cura di Giovanni Gentile, Laterza, Bari 1914. Da questa nota in poi ci riferiremo sempre alla quarta edizione italiana del 1930.

<sup>365</sup> A. Rosmini, *Il principio della morale*, Laterza, Bari 1930, p. 189.

<sup>366</sup> Cfr. *ivi*, p. 199.

Rosmini, quanto piuttosto vera libertà del volere, o meglio volontà dell'individuo, ma in quanto universale, cioè determinata da una legge che sia tale per tutti gli individui ragionevoli. In tal senso Kant segna uno spartiacque tra la libertà degli antichi e quella dei moderni: «La vecchia libertà è attributo di uno spirito che non è spirito, perché ha fuori di sé il bene, lo presuppone, e però non può produrlo; laddove l'autonomia è l'attributo del vero spirito»<sup>367</sup>. L'autonomia kantiana per Gentile ha lo stesso significato dell'oggettivismo rosminiano risolvendosi nell'affermazione di una volontà avente forma universale.

L'etica di Rosmini rimarrebbe attardata nella sua componente essenziale rispetto alla novità rappresentata dalla autonomia kantiana, avvantaggiandosene tuttavia per l'introduzione nel formalismo di una concezione dialettica della volontà<sup>368</sup>.

Le tesi di Gentile, a giudizio di Del Noce, possono servire per comprendere "in antitesi" il vero significato dell'etica rosminiana che non è certo da ravvisare in una semplice subordinazione all'ordine dell'essere imposto al soggetto umano dall'esterno. Recuperando in parte alcune osservazioni di Sciacca<sup>369</sup>, Del Noce ritiene che anche in Rosmini sia affermato il valore creativo dello spirito umano, ma non alla maniera di Gentile. Il soggetto umano non può in alcun modo creare la legge morale, la quale è forma della volontà in quanto ne costituisce l'oggetto formante in senso protologico. Il soggetto rosminiano ha *in sé* la legge morale quale principio ontologico che è il lume della ragione, non la ragione stessa. Se il soggetto producesse o creasse la legge morale non vi sarebbe possibilità alcuna di fondare

---

<sup>367</sup> Ivi, p. 201.

<sup>368</sup> È questo uno degli aspetti più interessanti delle *Osservazioni* gentiliane. A giudizio di Gentile, Rosmini supera il grande difetto del formalismo kantiano, quello per cui in esso il bene si presenta come bene astratto e non come bene vero e reale. Rosmini infatti, distinguendo tra soggetto e oggetto, tra momento particolare e momento universale del volere, introduce nel seno della forma morale il principio dialettico della vita e del movimento, principio dialettico che si esplica nell'adeguamento del soggettivo all'oggettivo, del particolare all'universale. A tale proposito Gentile si riferisce alla dottrina rosminiana dell'assenso alla verità che egli ritiene fondata nella teoria delle forme dell'essere.

<sup>369</sup> M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Fondazione Capograssi, Roma 1999. L'opera è del 1938. Come è noto il volume di Sciacca ha il merito di aver iniziato, a partire dalla metà degli anni '30, una nuova fase negli studi sul Roveretano.



l'universalità della morale; tale il vero significato dell'oggettivismo rosminiano.

Del Noce coglie così l'aspetto per cui l'attività creatrice dello spirito umano in Rosmini è piuttosto «completiva»<sup>370</sup> nel senso che questa attività si esplica nell'adeguamento del soggetto reale alla legge morale, ma soltanto come guadagno di un nuovo modo di essere da parte del soggetto medesimo, non sua mortificazione: «il sovrappiù di vitalità che è la piena mia realizzazione consegue a quella relativa mortificazione che sta nel mio adeguarmi a un ordine che mi trascende; mortificazione nel senso che appare sacrificio rispetto al piano che si è lasciato, non rispetto a quello che si è raggiunto»<sup>371</sup>. L'uomo è allora realmente concreatore senza essere egli medesimo creatore, come si ricava con magnifica chiarezza nel testo paolino: «Siamo collaboratori di Dio»<sup>372</sup>. L'adeguamento dell'azione umana all'ordine increato è reale e concreta partecipazione alla creazione ed esprime la tendenza della creatura alla somiglianza con Dio. Preoccupato di escludere qualsiasi elemento pragmatistico o vitalistico dalla riflessione morale, Del Noce riprende la lezione rosminiana, la quale, contrariamente a quanto sostenuto da Gentile, oltrepassa il formalismo kantiano. L'obbligazione di uniformare noi stessi alla suprema legge morale, ben lontano dal caratterizzarsi nel senso di un adeguamento ad un principio astratto che esprime solo la forza di obbligare, rivela un dinamismo che si trova iscritto nella nostra stessa dimensione creaturale.

---

<sup>370</sup> In analogia con quanto Rosmini afferma a proposito della conoscenza umana. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, Città Nuova, Roma 1998, p. 437.

<sup>371</sup> A. Del Noce, «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 186.

<sup>372</sup> I Cor., III, 9.



## Stimoli delnociani alla dottrina sociale cattolica

di Leonardo Santorsola\*

Al di là degli scritti in cui Del Noce si è direttamente interessato di particolari interventi magisteriali – scritti in verità che rientrano nella sua attività pubblicistica, e quindi minori –, a cui comunque dedicherò l'ultima parte della mia relazione, si può dire che la produzione filosofica delnociana in gran parte attiene ai temi propri della dottrina sociale della Chiesa. Dal suo pensiero sono molteplici e a diverso livello i contributi che possono offrire un valido apporto alla comprensione e allo sviluppo dell'insegnamento sociale della Chiesa. Questi contributi li raccoglierò in tre punti: 1) interpretazione transpolitica della storia; 2) alcuni temi antropologici e teologici; 3) commenti a encicliche e interventi magisteriali sociali.

### *1. Interpretazione transpolitica della storia*

Partiamo dal binomio modernità-tradizione che Del Noce preferisce all'altro di modernità-progresso. Il binomio modernità-tradizione nell'immaginario collettivo suscita l'idea di una modernità che non vuole divenire moderna, che guarda al passato con nostalgia; il binomio modernità-progresso, invece, richiama con immediatezza l'idea di una modernità ultramoderna, che guarda al futuro. Del Noce smentisce questa idea. Egli mostra e dimostra che il binomio modernità-tradizione è quello che meglio interpreta la storia, perché la tradizione non guarda soltanto al passato ma anche al futuro. Il progresso invece, inteso come categoria filosofica che si costituisce sulla eredità del concetto di rivoluzione, crea una cesura con il passato e guarda soltanto al futuro.

Nel suo vero significato la tradizione attesta che nel mutare dei tempi c'è qualcosa di immutabile da accogliere dal passato e, per questo stesso motivo, da tramandare alle generazioni future. Da questo punto di vista, la tradizione – che non deve essere confusa con la reazione – è la migliore difesa della modernità. Se da un lato, infatti, essa mantiene vivo il rapporto della modernità con le sue radici, dall'altro, forte di verità e valori che hanno superato la prova delle epoche passate, dà solidità al rapporto con il futuro trasmettendo ciò che è degno di

---

\* Docente di Teologia Morale, Istituto Teologico di Basilicata, Potenza.

essere custodito e sviluppato. La tradizione perciò ha il vantaggio, rispetto al progresso, di essere capace di uno sguardo integrale sulla storia custodendone unità e razionalità. Senza questo sguardo, si avrebbe un restringimento della ragione perché si compirebbe una riduzione della realtà.

D'altronde, la ragione si definisce come apertura alla totalità della realtà. Una razionalità storica che assolutizzasse un'epoca contro le altre sarebbe una razionalità ideologica che rinunciarebbe a conoscere per affermare un potere. La conoscenza, da questo punto di vista, si pone sempre agli antipodi del potere. Se questo infatti si rapporta alla realtà per manipolarla, quella si mette alla scuola della realtà per rispettarla. È qui l'irriducibilità tra la razionalità storica delnociana, modellata sulla categoria di tradizione, e quella storicista modellata sulla categoria di progresso. Va precisato però che l'integralità della storia, attinta da Del Noce attraverso un approccio metafisico-trascendente, non è da considerarsi soltanto in senso estensivo, in quanto abbraccerebbe tutte le epoche della storia, ma anche in senso intensivo, in quanto condurrebbe a quel fondamento teologico e antropologico che si dispiega attraverso i fenomeni storici. Da questo punto di vista l'alternativa tra tradizione e progresso si replica nell'altra tra razionalità della storia e ideologia della storia. Il valore e al contempo lo "scandalo" del pensiero delnociano risiede nell'essere pienamente cattolico e razionale, anzi nell'attingere alla piena razionalità grazie all'accoglienza del dogma cattolico. Potremmo dire infatti che egli fa una trascrizione in termini di filosofia della storia della fede cattolica, smentendo il dogma razionalista che ritiene il cristianesimo incapace di render ragione dell'uomo e della storia perché pensiero religioso.

Il binomio modernità-progresso, invece, restringendo la razionalità storica alla sola dimensione futura, taglia le radici col passato, rende il presente una variabile dipendente da interessi di potere non altrimenti arginabili per via ideale, espone la concezione della storia e la conseguente prassi storica alle ideologie del progresso. Queste altro non sono che la proiezione di uno schema ideale immanente al pensiero, cioè non verificato nel rapporto con la storia reale, su ciò che non è, perché futuro, ma che si vorrebbe fosse. È l'utopia delle ideologie<sup>373</sup>.

---

<sup>373</sup> All'ideologia il cristianesimo oppone non una teoria, ma un fatto, un evento che, se assunto, apporta nella storia le giuste trasformazioni, quelle cioè che si misurano sul vero bene dell'uomo, non invece sulla pretesa di un miglioramento del mondo spostato al futuro, a cui sacrificare il bene presente,

A Del Noce lo sguardo della ragione sull'*integrum* storico riesce perché mette in atto una interpretazione transpolitica della storia, che risente della circolarità di filosofia e storia. La storia, infatti, è sempre storia filosofica, che porta in sé non solo fatti ma lo sviluppo di essenze filosofiche attraverso i fatti; la filosofia, dal canto suo, è per Del Noce filosofia attraverso la storia, che è molto di più di un periodizzamento filosofico della storia. Ora questa interpretazione è possibile perché il principio della storia è la persona umana libera. È la verità sull'uomo ad essere criterio di lettura della storia e quindi a divenire misura di ciò che è degno dello sviluppo dell'uomo mediante la storia.

La storia per quanto nella sua estensione universale sfugga alla causalità umana, almeno nel senso che non è il singolo uomo a farla, è altresì vero che è sempre storia dell'uomo, e quindi da lui compiuta oltre ogni meccanicismo e storicismo perché al suo principio si pone una causalità ideale, dunque una cultura della persona che la orienta in una direzione piuttosto che in un'altra. Il concetto di "causalità ideale" permette a Del Noce di sfuggire ai determinismi del materialismo storico e di salvare la libertà dei singoli nell'agire storico. Questo stesso concetto, inoltre, gli consente di riconoscere il valore di un principio trascendente che opera nella storia e si pone a fondamento e garanzia della libertà umana. Come il materialismo fa il paio con l'immanentismo storico così il realismo cristiano – nel senso di concezione integrale dell'uomo visto nel suo compito storico e nella sua vocazione eterna, nella sua unità sostanziale di anima e corpo – fa il paio con la trascendenza storica. Da questo punto di vista il pensiero delnoceano si pone in continuità con la tradizione agostiniano-tomista del pensiero cristiano, secondo la quale la ragione ha una funzione dirigente nella vita dell'uomo<sup>374</sup> e quindi nella storia universale

---

quello possibile qui e ora (cfr. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 31, in *La Traccia*, 2006, n. 1, pp. 94-96).

<sup>374</sup> La differenza esistente tra l'orientamento metafisico della filosofia cristiana e le varianti immanentiste e razionaliste del pensiero moderno si concentra tutta sul ruolo riconosciuto alla ragione nella vita dell'uomo. L'attribuzione di questo ruolo, infatti, dipende dalla visione antropologica complessiva che si assume. Su questo si veda, per esempio, il confronto tra san Tommaso e due esponenti del pensiero moderno, Hume e Kant, messo in atto da K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO, Bologna 1980, pp. 91-106. Per Wojtyła se in san Tommaso la ragione ha una funzione dirigente e dunque un carattere normativo rispetto alla volontà, in Hume essa ha una funzione ausiliare che si riduce a giudicare i mezzi idonei al raggiungimento del bene inte-

dell'umanità. La cultura è l'espressione della ragione umana che dirige, entro i limiti propri dell'uomo in quanto creatura, i processi storici. Questa, quando intercetta il portato ideale contenuto nel reale, la verità e i significati essenziali propri dell'esperienza umana e storica, orienta la storia verso il suo compimento umano. Quando, invece, se ne allontana, si trasforma in ideologia, cioè pensiero che ingabbia la realtà privandola di ogni principio di razionalità. Questa, se esiste, è attribuita alla sola ragione umana astratta e separata dalla realtà stessa. In questo caso compito della ragione non è quello di dirigere, ma di creare un senso razionale per una realtà che ne è priva<sup>375</sup>.

Il concetto di "causalità ideale" perciò va inteso in due modi: sia come potere che l'uomo ha mediante la sua ragione di conoscere e dirigere la vita e la storia, sia come potenza razionale contenuta nella realtà che, per quanto possa essere manipolata dalla ideologia, ha in sé un principio di verità che la difende da ogni tentativo rivoluzionario totale con cui si vorrebbe cancellarne la struttura razionale. Ma entrambi questi sensi di "causalità ideale" sono possibili perché la causalità storica non è soltanto causalità umana. Nella storia infatti oltre alla libertà umana opera anche la libertà divina. Dunque la causalità ideale è la congiunzione della causalità umana e della causalità divina o trascendente, a cui la prima deve in qualche modo subordinarsi riconoscendo un ordine ideale e razionale nella realtà da assumere come criterio di giudizio e di scelta<sup>376</sup>. Ma proprio l'azione divina nella storia

---

so in termini utilitaristici. Nel formalismo aprioristico dell'etica kantiana, invece, la ragione perde il ruolo dirigente e si impone, in opposizione a Hume, come assoluta indipendenza della ragione pratica dalle passioni.

<sup>375</sup> È la regressione della filosofia a ideologia, che intende cioè il pensiero come strumento per il potere, realizzatasi, per esempio, nel Gramsci che incontra Gentile (cfr. A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida Editori, Napoli 1991<sup>2</sup>, pp. 24-44). Questa, per Del Noce, sarà la ragione della «caduta dell'interesse per il pensiero di Gramsci, quando ci si accorse che era la versione neoidealistica del marxismo, che si sostituiva alla positivista precedente; e che quando pensava di aver raggiunto l'autentica filosofia della prassi di Marx a partire da Croce, aveva in realtà raggiunto la filosofia della prassi di Gentile, intendendola in senso rivoluzionario» (A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 8).

<sup>376</sup> È questa, in fondo, la definizione di metafisica: riconoscimento della razionalità che è contenuta nella realtà e del conseguente primato della contemplazione dell'ordine razionale, a cui conformarsi mediante l'azione.

deve portare a considerare che questa è determinata anche da ciò che umanamente è imponderabile e imprevedibile, perché la libertà di Dio trascende la conoscenza e la libertà umana.

Questo dice quanto sia importante, per una corretta interpretazione della storia, la giusta coordinazione della questione teologica e della questione antropologica, cioè la definizione del rapporto tra Dio e l'uomo, il nesso delle loro rispettive libertà sulla base del carattere razionale del reale, la cui origine è nella Ragione divina e la cui attuazione è affidata anche alla libertà umana.

Nella relazione che tenne all'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli, agli inizi degli anni '80, Del Noce, prendendo in prestito da Renzo De Felice il termine di interpretazione transpolitica, chiarisce la sua visione della storia contemporanea come essenzialmente filosofica, mutuandola dalla potenza filosofica espressa dal marxismo. «Primo carattere dunque della storia contemporanea – afferma – è di essere storia filosofica, di non poter altrimenti venir interpretata se non per quel carattere per cui il marxismo si presenta nei riguardi dell'hegelismo come filosofia *ante factum* anziché come filosofia *post factum* [...]. Filosofia *post factum* sarebbe una filosofia che vuol comprendere la storia nella sua razionalità e giustificare l'esistente; perciò viene anche detta filosofia speculativa; filosofia *ante factum* sarebbe filosofia che non vuole comprendere il mondo, ma trasformarlo, secondo l'ultima delle tesi marxiane su Feuerbach»<sup>377</sup>. La conclusione a cui egli giunge è che non si può «vedere il vero motore della storia nella causalità materiale, nei conflitti di classe o nel progresso tecnologico», che sono processi importanti che «forniscono però solo la materia della trasformazione storica. La forma, che è poi l'elemento decisivo, dipende dalla visione filosofica complessiva che fornisce le categorie attraverso le quali il mutamento viene pensato»<sup>378</sup>.

Ora, la rivoluzione come categoria filosofica è inadeguata ad interpretare la storia moderna e contemporanea, e quindi incapace di dare un senso positivo all'agire nella storia. Essa è soggetta ad esito nichilista, perché porta in sé i germi della dissoluzione e del suicidio, riuscendo, per il suo carattere gnostico, nella sua forma negativa di distruzione dell'ordine esistente (*pars destruens*), ma rivelandosi incapace di costruire la realtà nuova a ragione della quale pronuncia tutta

---

<sup>377</sup> A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, op.cit., p. 20.

<sup>378</sup> Ibid., pp. 20-21.

una serie di negazioni (*pars construens*)<sup>379</sup>. La rivoluzione, che è la versione filosofico-politica della congiunzione del razionalismo teologico con l'arbitrarismo teologico, negando ogni principio trascendente, fa dell'uomo una variabile del processo storico inteso come movimento meccanicistico verso un mondo migliore, elimina l'idea di verità ed estende ai valori l'idea della mortalità del finito, con la conseguente negazione dell'etica e di ogni valore assoluto ed eterno. In questo modo, l'etica viene assorbita nell'azione politica rivoluzionaria e il finito viene ad identificarsi col male<sup>380</sup>.

Da questo punto di vista, l'ateismo svela tutta la sua infondatezza teorica e pratica, si mostra incapace di render ragione della storia e quindi di guidarla verso la liberazione dell'uomo e della società. Non solo, ma questa sua incapacità impone, secondo Del Noce, un ripensamento dell'ateismo non più inteso come l'esito necessario della storia, ma come problema, cioè come motivo di problematizzazione della concezione immanentistica della storia moderna e contemporanea. L'eterogeneità dei fini che per suo mezzo si attua è la migliore prova storica dell'errore teorico che è all'origine dell'idea filosofica di rivoluzione. Se in Gentile questo errore risiede nella critica della teoria dell'intuito, dunque di ogni forma di metafisica, in Marx risiede in un errore antropologico secondo il quale sarebbe privo di senso porsi la domanda sull'uomo e sul senso della sua vita (questione antropologica), quando la sua realizzazione, tutta storica, è subordinata alla liberazione economico-politica. Non è un caso, infatti, che la forma assunta dal nichilismo ai nostri giorni sia proprio quella che ha reso insignificante l'uomo e la sua domanda di senso.

Ora chiediamoci: qual è il senso di questa concezione delnociana per la dottrina sociale della Chiesa? Qui trovo utile portare l'attenzione su due punti: la sostanziale convergenza del pensiero delnociano e della dottrina sociale della Chiesa sui singoli temi come sulla interpretazione della storia che li sottende; la necessità di una interpretazione cattolica della storia se si vuole far emergere tutto il potenziale razionale della dottrina sociale della Chiesa, e quindi il suo interesse teorico e pratico.

Innanzitutto, la sintonia che si registra tra l'insegnamento sociale della Chiesa e la filosofia delnociana è da ricondurre più ad un incontro che ad

---

<sup>379</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 21-44; *Idem, Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 253-342.

<sup>380</sup> A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, *op.cit.*, p. 19.



una derivazione diretta dell'uno dall'altra. Questo incontro, però, è reso possibile grazie alla matrice comune alle due riflessioni. Pur riconoscendo la loro diversa natura – opera filosofica quella delnoceana, insegnamento che rientra nella missione di evangelizzazione della Chiesa la dottrina sociale – senza dubbio esse sono accomunate dalla convinzione che le verità di fede nel loro carattere sovrastorico non sono separate dalla storia, ma dispiegano tutto il loro potenziale razionale nell'interpretazione della storia e dell'azione dell'uomo in essa. Le verità di fede infatti, proprio perché sovrastoriche, sono inesauribili nella loro capacità di illuminare la storia e il suo immanente fluire. È, in fondo, il significato del mistero dell'Incarnazione: la storia svela e compie il suo senso grazie all'irruzione dell'eterno che la illumina e la orienta.

Ora, se si porta l'attenzione sul fatto che la crisi postconciliare ha comportato un diffuso dissenso di teologi e intellettuali cattolici verso il Magistero, e la ragione è da ricercarsi in quella deviazione ideologica costituita dall'assunzione di criteri interpretativi dell'uomo e della storia da forme di pensiero immanentistiche, estranee e per tanti versi ostili al cristianesimo, allora si può comprendere il valore che la filosofia della storia di Del Noce ha avuto e conserva ancora per la dottrina sociale della Chiesa. Il marxismo in quegli anni registrava il massimo consenso nella cultura occidentale e da questo influsso non era esente nemmeno il cattolicesimo, basti pensare alla Teologia della liberazione in America latina, alla Teologia politica e al cattolicesimo comunista in alcuni paesi europei. Una visione immanentistica della storia era entrata nella teologia già prima del Concilio, con l'affermazione della completa autonomia dell'ordine temporale mediante forme di pensiero molto critiche nei confronti della tradizione, e per tanti versi paradossali, quali la teologia della secolarizzazione e la teologia della morte di Dio. L'idea che andava per la maggiore giudicava la dottrina sociale della Chiesa astratta, idealistica, astorica, e quindi inefficace, mentre al marxismo, sulla base della sua presunta scientificità, veniva attribuito una notevole capacità di trasformazione della realtà sociale e politica. Non mancava infine chi accusava la dottrina sociale della Chiesa di essere una ideologia<sup>381</sup>. In questo clima non poteva che registrarsi un diffuso disinteresse verso la dottrina sociale della Chiesa, ormai percepita come superata e obsoleta.

---

<sup>381</sup> Cfr. M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa: 1891-1971*, Queriniana, Brescia 1977.

In realtà, ad essere errata era una certa teologia della storia, la quale mancava di un'adeguata filosofia della storia. L'assunzione dei criteri provenienti dal marxismo e l'accoglienza acritica dell'assunto congeniale al razionalismo e alla secolarizzazione che la storia contemporanea, in quanto espressione dell'età adulta dell'umanità, doveva necessariamente attuarsi come processo verso la radicale immanentizzazione avevano condotto alla pressoché totale indifferenza verso la dottrina sociale della Chiesa.

Del Noce offre al pensiero cattolico una filosofia della storia che si rivela, innanzitutto sul piano filosofico, superiore a quella marxista, mettendone in evidenza le aporie che l'avrebbero condotta all'autoconfutazione, e quindi all'insuccesso storico. Sul piano della verifica storica – unico criterio veritativo riconosciuto dal marxismo – la previsione avanzata da Del Noce in una forma rigorosamente filosofica troverà piena conferma. Quando il marxismo infatti è giunto ad avere il massimo successo e a dare forma concreta alle società in cui ha attuato la rivoluzione, allora si è decomposto, mostrando il suo volto essenzialmente disumano, e dunque il suo carattere ideologico e antiscientifico.

Si deve però aggiungere che la superiorità dell'interpretazione transpolitica della storia contemporanea mostra tutto il suo senso non solo in termini negativi verso il marxismo, ma anche in termini positivi verso la dottrina sociale della Chiesa. Questa, che negli anni '60-'80 mostrava tutta la sua debolezza e inefficacia, non in se stessa ma perché non supportata da una convincente e condivisa interpretazione della storia contemporanea, adesso trova, proprio nella filosofia del Noce, un'interpretazione adeguata, non a prescindere o addirittura contro le verità della fede, ma a partire da queste come inglobante metafisico che rende ragione dell'essere e del divenire, di ciò che nella storia è immutabile e di ciò che è suscettibile di continue e doverose trasformazioni.

Qui riporto un esempio di come la concezione della storia di Del Noce offra le basi filosofiche, e di una filosofia della storia, alla dottrina sociale della Chiesa, liberando il pensiero cattolico dalla sudditanza ideologica verso il marxismo che ha condizionato pensiero e azione culturale e politica di tanti cattolici nella seconda metà del '900.

Mi riferisco a un documento che Del Noce non ha potuto leggere in quanto pubblicato circa un anno e mezzo dopo la sua morte, quindi molto vicino al clima culturale in cui egli ha vissuto gli ultimi anni della sua vita, l'enciclica *Centesimus annus* (1° maggio 1991). In essa Giovanni Paolo II, all'indomani della caduta del Muro di Berlino, fa

una lettura degli ultimi eventi e indica il nuovo percorso che andava delineandosi. Qui troviamo giudizi filosofici sul marxismo e una lettura del crollo del comunismo formulati da un Papa polacco che aveva vissuto sotto il regime comunista, lo aveva conosciuto dal di dentro e lo aveva criticato. Si tratta, quindi, di giudizi che, senza un contatto diretto con il pensiero delnociano, incontrano e confermano la critica della modernità marxista portata avanti dal filosofo italiano già a partire dalla metà degli anni '40.

Il giudizio che il Papa polacco dà del comunismo è chiaro ed essenziale: «l'errore fondamentale del socialismo [reale] è di carattere antropologico. Esso, infatti, considera il singolo uomo come un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonomia scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale»<sup>382</sup>. In ultima analisi, il socialismo reale – denuncia il Papa – ha annullato sia la soggettività dell'individuo che la soggettività della società.

Nello stesso paragrafo il Papa va oltre e si interroga sull'origine dell'errore antropologico del comunismo: «Se ci si domanda poi donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della "soggettività" della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo. È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona». Pertanto l'errore antropologico trae origine, e non poteva essere diversamente, dall'errore teologico.

Inoltre, il Pontefice non manca di richiamarsi alla radice dell'ateismo moderno, aggiungendo: «L'ateismo di cui si parla, del resto, è strettamen-

---

<sup>382</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, 1° maggio 1991, n. 13, in *La Traccia*, 1991, n. 5, p. 450.

te connesso col razionalismo illuministico, che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico».

A chi ha una frequentazione degli scritti di Del Noce, la lettura di questo documento richiama immediatamente alla mente il percorso filosofico del nostro che, finanche nella sua sequenza argomentativa, è simile a quella qui riportata da Giovanni Paolo II: razionalismo, ateismo, concezione dell'uomo e della storia completamente false.

Non mancano, infine, parole di critica del materialismo marxista che, avendo voluto eliminare le domande su Dio e sull'uomo, ha introdotto principi di corruzione della vita culturale e morale delle nazioni, ha elevato la violenza a metodo di lotta sociale, ha fatto della politica «una “religione secolare”, che si illude di costruire il paradiso in questo mondo»<sup>383</sup>. L'autorevole conferma della posizione di Del Noce arriva anche sul versante del rapporto marxismo-cristianesimo. Così si esprime il Papa: «Nel recente passato il sincero desiderio di essere dalla parte degli oppressi e di non esser tagliati fuori dal corso della storia ha indotto molti credenti a cercare in diversi modi un impossibile compromesso tra marxismo e cristianesimo. Il tempo presente, mentre supera tutto ciò che c'era di caduco in quei tentativi, induce a riaffermare la positività di un'autentica teologia dell'integrale liberazione umana»<sup>384</sup>.

Queste conferme comprovano che il pensiero delnociano, non senza ostacoli, si è fatto strada nel pensiero cattolico e se non ha sempre avuto l'assenso di filosofi e teologi, ha tuttavia guadagnato a suo favore l'autorevole conferma dell'insegnamento sociale della Chiesa<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> Cfr. *ibid.*, nn. 23-25, pp. 454-456.

<sup>384</sup> *Ibid.*, n. 26, p. 456.

<sup>385</sup> A dare valore all'incontro di Del Noce con il Magistero sociale di Giovanni Paolo II è un'intervista, rilasciata dall'allora cardinale Wojtyła a Vittorio Possenti sulla dottrina sociale della Chiesa, la cui stesura avvenne nell'estate 1978, ma la cui pubblicazione, per la sopraggiunta elezione al soglio pontificio (16 ottobre 1978), avverrà 13 anni più tardi nella rivista *Il Nuovo Areopago*, 1991, n. 1, pp. 8-61. Oggi quel testo è apparso nella forma di libro: K. Wojtyła, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2003. Ebbene, tutti i temi fondamentali qui toccati, dalla concezione dell'uomo e della storia al giudizio sul marxismo e alla originalità e novità della dottrina sociale della Chiesa rispetto al marxismo e al liberalismo, affrontati dal cardinale rivelano la sostanziale convergenza con le analisi delnociane di cui abbiamo detto. Dunque prima dell'incontro con l'insegnamento pontificio è da registrare l'incontro con il pensiero del filoso-

Ma al di là dei singoli punti di convergenza nella critica al marxismo, c'è una lezione che Del Noce impara da questo e che dovrebbe trovare più esplicita e approfondita trattazione nell'insegnamento ecclesiale e una più attenta elaborazione nella teologia cattolica: la necessità di una adeguata interpretazione della storia, quale orizzonte ermeneutico capace di offrire una chiave di lettura unitaria dei fenomeni culturali e sociali presenti nel mondo contemporaneo. Senza di essa, il pensiero cattolico incorrerebbe necessariamente in forme di dipendenza da altri orizzonti culturali che sottoporrebbero i valori cristiani a inevitabile trasvalutazione. Non è un caso infatti che la storia contemporanea, intesa da Del Noce come storia dell'espansione del marxismo e dell'ateismo<sup>386</sup>, abbia registrato la maggior dipendenza del pensiero cattolico da quello marxista a motivo dell'idea, largamente diffusa, della superiorità del marxismo sul cristianesimo nell'interpretazione della storia e della sua conseguente capacità di trasformarla. Era l'idea presente nei cattolici comunisti, ma che oggi, *mutatis mutandis*, permane nel cattolicesimo democratico, spingendo molti credenti impegnati in politica ad anteporre l'interesse del partito alle questioni eticamente sensibili, la fede politica alla fede religiosa. Proprio l'esperienza dei cattolici comunisti farà concludere a Del Noce che, per evitare l'assorbimento della religione nella politica, come

---

fo, teologo e pastore Karol Wojtyła. È sufficiente qui, per brevità, riportare come esempio il seguente giudizio del cardinale: «All'accoglienza del “vangelo sociale” si oppongono per motivi in parte contrastanti (ma in ultima analisi convergenti), sia la mentalità capitalista sia quella collettivista. Vi si oppone tutto quanto dell'una e dell'altra si è stratificato nella coscienza degli stessi cristiani. Ma la questione va ancora più a fondo *nella sfera dell'autocoscienza dell'uomo contemporaneo*: come vede il senso della propria vita, del proprio esistere? Tutto il progresso tecnico-scientifico quale ottica gli impone? Non è una strada questa che va verso l'“avere di più” anziché l'“essere di più”? [...]. Non solo il liberalismo, ma anche il marxismo, lega le proprie speranze di laicizzazione e ateizzazione della società più al materialismo pratico che alla teoria “dialettico-materialistica”. Non ci sarà allora la vittoria dell'alienazione: una ancor più profonda “alienazione” dell'uomo?» (ibidem, pp. 31-32). Qui il pensiero va immediatamente alle analisi che Del Noce fa nel suo libro: *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, con particolare attenzione al cap. IV, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», pp. 77-97.

<sup>386</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 128.

qualsiasi forma di separatismo, è necessario andare dalla religione alla politica, e non viceversa<sup>387</sup>.

Oggi, dopo il crollo del comunismo, l'accoglienza della dottrina sociale della Chiesa incontra ancora molti ostacoli perché in tanti intellettuali permane il pregiudizio dell'inadeguatezza del pensiero cattolico a render ragione della storia. Questo pregiudizio è alimentato dal rifiuto, senza prove direbbe Del Noce, del carattere metafisico e trascendente del pensiero cristiano. Tuttavia questa ostinazione intellettuale, che mostra quanto il pregiudizio antimetafisico sia radicato, in qualche modo conferma la necessità di una filosofia cattolica della storia per superare ogni forma di sudditanza culturale, e quindi riacquistare la libertà intellettuale di riconoscere che proprio la sconfitta del marxismo è la migliore conferma storica della validità della dottrina sociale della Chiesa. In altri termini, finché non ci sarà una seria problematizzazione della storia moderna e contemporanea – problematizzazione che è richiesta da un ripensamento dell'ateismo e del suo frutto maturo nel nichilismo –, difficilmente ci si potrà liberare di pregiudizi e abitudini mentali che continuano ad opporre ai fatti della storia un rifiuto immotivato della dottrina sociale della Chiesa. Se il pensiero cattolico, privo di un'adeguata filosofia della storia, ha subito per decenni una sudditanza culturale dal pensiero marxista, oggi questa dipendenza, per la mancata problematizzazione della visione della storia prodotta dalla rivoluzione, continua a condizionare il pensiero e l'azione politica di molti credenti che, coerentemente e senza soluzione di continuità, hanno seguito le orme dello stesso pensiero comunista, abbracciando acriticamente la categoria borghese di "progresso". Il risultato è stato quello di perpetuare la sudditanza cattolica nella nuova forma di un progressismo cattolico dipendente da quello laico. Questo conferma quanto sia importante per il pensiero cattolico dotarsi di una adeguata visione della storia, una concezione filosofica e teologica che dia senso e valore all'impegno di liberazione nella storia, come espressione piena dell'identità cattolica. Da questo punto di vista il pensiero del nociano risulta perciò fondamentale e decisivo perché la dottrina sociale della Chiesa possa apparire, sia agli occhi del credente che del laico, portatrice di una razionalità universale e divenire oggetto di interesse teorico e pratico.

Detto in termini diversi, è il recupero della «connessione fra filosofia e storia» che urge se non si vuole abbandonare la storia alla «menta-

---

<sup>387</sup> Idem., *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, p. 413.

lità sociologista», che è quella che oggi spegne in partenza ogni interesse per la dottrina sociale della Chiesa, associandola alla sorte delle filosofie «ridotte a ideologie-strumenti di classi dirigenti o aspiranti tali»<sup>388</sup>. D'altronde, anche nei documenti della Chiesa è viva la preoccupazione di presentare la dottrina sociale nella sua vera natura, evitando la tendenza ad equipararla ad una ideologia fra le tante. Giovanni Paolo II scrive nel 1987: «La dottrina sociale della Chiesa non è una “terza via” tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale»<sup>389</sup>.

Il contributo decisivo che Del Noce ha dato e può continuare a dare è quindi quello di rendere avvertiti che l'insegnamento magisteriale, per quanto alto e ricco, risulta inincidente nella vita dei cattolici e della società civile se non è preceduto e accompagnato da una filosofia cristiana della storia capace di cogliere la valenza filosofica dei dogmi cattolici e mostrare il loro potenziale ermeneutico nella comprensione del mondo e della missione della Chiesa in esso.

---

<sup>388</sup> In una lettera a Giuseppe Riconda del 21 giugno 1979, Del Noce lamentava il silenzio completo riservato dalle riviste filosofiche e storiche al suo libro *Il suicidio della rivoluzione*, attribuendolo alla dominante mentalità sociologista e alla perdita della connessione tra filosofia e storia. Nella stessa egli dichiarava «che oggi il punto essenziale sia la “difesa della filosofia” ancor prima della religione» (in G. Riconda, «Postfazione» a A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno Editore, Torino 2004, pp. 315-316). Anche su questa priorità molti anni più tardi arriverà la conferma da un altro documento magisteriale che nel filosofo cattolico, se fosse stato in vita, avrebbe provocato piena adesione. Si tratta dell'enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) in cui Giovanni Paolo II presenta la fede e il patrimonio dottrinale della Chiesa come suprema difesa della ragione e della filosofia.

<sup>389</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, n. 41, in *La Traccia*, 1988, p. 223/E.

## ***2. Alcuni temi antropologici e teologici***

Fra i tanti temi attinenti alla dottrina sociale della Chiesa, due mi sembrano particolarmente significativi, sia perché in se stessi esprimono una particolare potenza razionale, sia perché lo stesso Del Noce attribuisce ad essi un senso e un peso di tutto rilievo all'interno della sua interpretazione della situazione spirituale della nostra epoca. Il primo è il tema del male e delle sue possibili spiegazioni; il secondo è il tema dell'autorità e della sua eclissi nel mondo contemporaneo.

### ***2.1 Il tema del male e il dogma del peccato originale***

Il tema del male ha un grande significato antropologico, è capace di orientare il pensiero filosofico e teologico, quindi la stessa interpretazione della storia e il compito dell'uomo in essa. È nota la tesi di Del Noce: la modernità non è un processo unitario verso la radicale immanenza, come comunemente tanta storiografia razionalista intende, ma essa prevede un secondo filone che da Cartesio e la filosofia francese continua nella filosofia italiana risorgimentale (Gioberti e Rosmini). Alla base del binomio modernità-immanenza proprio del primo filone, quello del pensiero franco-tedesco, c'è una spiegazione del male di tipo gnostico che risale al frammento di Anassimandro; alla base invece del binomio modernità-trascendenza del pensiero franco-italiano c'è la soluzione al problema del male data dal racconto biblico del peccato originale. Qui non voglio dilungarmi nella presentazione del pensiero delnociano su questo tema, già abbondantemente affrontato<sup>390</sup>, ma mostrare il suo valore ermeneutico e quindi il carattere centrale che esso assume quando nel discernimento culturale e pastorale messo in atto dal Magistero sociale della Chiesa si riconosce l'attuazione della potenza razionale (filosofica e teologica) dell'insegnamento evangelico.

Del Noce fa propria la tesi rosminiana che il razionalismo coincide con la negazione del peccato originale<sup>391</sup>. Scrive: «la scelta che condiziona tutte le categorie e tutto lo sviluppo del razionalismo è il rifiuto della visione del peccato così come si trova nella Genesi», ragion per

---

<sup>390</sup> Cfr. L. Santorsola, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pul-Mursia, Roma 1999, pp. 87-143.

<sup>391</sup> Cfr. A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, Città Nuova, Roma 1992.



cui «il male viene posto nella finitezza stessa dell'esistenza, cioè la colpa diventa ontologica, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito»<sup>392</sup>. Di qui la tesi della mortalità del finito: male pertanto è la creazione e sua origine Dio. La lotta contro il male viene perciò a coincidere necessariamente con la lotta contro Dio. Di qui anche l'associazione della lotta contro le ingiustizie con la scelta ateistica e l'individuazione della vittoria finale nella radicale ateizzazione della società. Segue perciò la coerente critica della filosofia speculativa come giustificativa dell'esistente e il passaggio alla filosofia come rivoluzione. L'approdo finale del razionalismo e della sua spiegazione del male è il nichilismo, nella sua forma ottimistica dell'ideologia del progresso (Marx) o in quella pessimistica della tragicità degli effetti del male nel singolo (Nietzsche).

Secondo la rivelazione biblica, invece, la creazione di Dio è tutta buona, mentre la sua successiva corruzione è da attribuirsi al peccato, il cui ingresso nella storia è imputabile alla libertà dell'uomo. Da questa concezione nasce la consapevolezza della necessità della salvezza come dono di Dio, grazie al quale è possibile ripristinare il nesso essenziale tra libertà, verità e bene nell'uomo.

Sono chiari dunque i due modelli ermeneutici scaturenti dalla diversa spiegazione del male. Se il male è la separazione dell'individualità finita dal tutto (frammento di Anassimandro), allora la creazione porta in sé un'intrinseca cattiveria, quella di separare la creatura dal Creatore, il finito dall'infinito, per cui risulta necessario – nel senso della necessità delle essenze filosofiche – abbandonare l'idea dell'origine trascendente dell'uomo, e quindi l'idea stessa della trascendenza. L'orientamento che il pensiero riceve da questa spiegazione del male conduce perciò alla interpretazione razionalistica della storia come processo verso l'assoluta immanenza. Se il finito, l'esistente pertanto è male, allora il passo successivo è che compito dell'uomo è migliorare il mondo e compito della filosofia non più interpretarlo (filosofia speculativa), ma trasformarlo (filosofia della prassi come rivoluzione).

Al contrario, se la spiegazione del male è quella biblica, allora il modello ermeneutico cambia: dall'idea iniziale della bontà della creazione discende l'assunzione del principio di trascendenza come chiave di lettura dell'uomo e della storia. Di qui la concezione dell'azione sociale e politica non come creazione dell'uomo mediante la prassi né come eliminazione del male e instaurazione del paradiso in terra, ma

---

<sup>392</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op.cit., p. 192.

come cooperazione con Dio per ridurre la presenza del male nella società e arginarne gli effetti negativi. Ne segue che il cammino del singolo e della storia dell'umanità è verso il suo pieno compimento meta-storico. Responsabilità dell'uomo, pertanto, non è quella di interrompere con la frattura rivoluzionaria il fluire della storia, ma di orientarlo verso il compimento delle verità immutabili da trasmettere, dopo averle approfondite, alle generazioni future.

Ora, nella dottrina sociale della Chiesa è forte la consapevolezza del valore ermeneutico del dogma del peccato originale, sia in relazione all'uomo che alla società. Il Concilio Vaticano II ritiene che la spiegazione del male proveniente dalla rivelazione divina concordi con l'esperienza umana. Questa se da un lato attesta che il cuore dell'uomo è inclinato anche al male, dall'altro evidenzia l'abuso di libertà che con il male viene a compiersi. La spiegazione del problema del male è, per il Concilio, direttamente dipendente dal tema di Dio. Quando l'uomo rifiuta Dio quale suo principio, non riesce a riconoscere la bontà della realtà creata e confonde il limite insito nella creazione con il male. Quando invece riconosce la sua origine in Dio, la creazione, conformemente al racconto genesiaco, appare in tutta la sua bontà, perché Dio è buono e il male estraneo a Lui e alla sua volontà creatrice<sup>393</sup>. Il Concilio poi all'ermeneutica dell'uomo fa seguire anche un'ermeneutica della società. Gli stessi «squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo – scrivono i Padri conciliari – si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo». Questi «soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società»<sup>394</sup>.

Giovanni Paolo II così scrive nel 1991: «l'uomo creato per la libertà porta in sé la ferita del peccato originale, che continuamente lo attira verso il male e lo rende bisognoso di redenzione. Questa dottrina non solo è *parte integrante della Rivelazione cristiana*, ma ha anche un grande valore ermeneutico, in quanto aiuta a comprendere la realtà umana. L'uomo tende verso il bene, ma è pure capace di male [...]. Quando gli uomini ritengono di possedere il segreto di un'organizzazione sociale perfetta che renda impossibile il male, ritengono anche di poter usare tutti i mezzi, anche la violenza o la menzogna, per realizzarla. La

---

<sup>393</sup> Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 13, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1993, n. 1360.

<sup>394</sup> *Ibidem*, n. 10, in *op.cit.*, n. 1350.

politica diventa allora una “religione secolare”, che si illude di costruire il paradiso in questo mondo»<sup>395</sup>.

Il rifiuto del peccato originale e la conseguente assunzione della tesi che fa coincidere il male con il finito portano con sé perciò un potenziale ideologico che sfocia necessariamente nel totalitarismo. La spiegazione data dal frammento di Anassimandro infatti genera un’idea autosufficiente di uomo, e quindi di società, politica ed economia. L’uomo si ritiene capace di liberare la storia dal male perché si sente estraneo alla sua comparsa. Ma proprio l’assolutizzazione della libertà umana diventa il primo grande nemico della democrazia: ignorare la ferita del peccato, infatti, comporta l’assolutizzazione ingenua del potenziale distruttivo della libertà. Soltanto il principio non verificabile del dogma del peccato originale garantisce la libertà umana, perché è ad essa che attribuisce l’ingresso del male nella storia, dando luogo ad una concezione della politica, e quindi delle sue istituzioni, consapevole dei propri limiti e rispettosa delle libertà individuali da armonizzare secondo i principi di un’autentica democrazia. In questo caso, la politica non avendo la pretesa di riassumere in sé tutto il bene dell’uomo e della società, riconosce la necessità che altri soggetti operino liberamente per la costruzione del bene della società, non ultimo anche la religione. Scrive Benedetto XVI: «Talvolta l’uomo moderno è erroneamente convinto di essere il solo autore di se stesso, della sua vita e della società. È questa una presunzione, conseguente alla chiusura egoistica in se stessi, che discende – per dirla in termini di fede – dal *peccato delle origini*. La sapienza della Chiesa ha sempre proposto di tenere presente il peccato originale anche nell’interpretazione dei fatti sociali e nella costruzione della società: “Ignorare che l’uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell’educazione, della politica, dell’azione sociale e dei costumi”»<sup>396</sup>.

---

<sup>395</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, op.cit., n. 25, pp. 455-456.

<sup>396</sup> Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 34, in *La Traccia*, 2009, nn. 7-8, p. 911. Giovanni Paolo II ha ancor più esplicitato questo punto nell’enciclica *Centesimus annus*. «Un’autentica democrazia – osserva – è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana [...]. Oggi si tende ad affermare che l’agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l’atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accet-

## 2.2 Il concetto di autorità

Un secondo tema di grande valore per la vita sociale presente nella riflessione delnociana è quello dell'autorità. Anche qui Del Noce offre spunti molto interessanti per comprendere la società secolarizzata in cui viviamo e andare al cuore della questione sociale. Con l'emarginazione di Dio dalla vita delle società secolarizzate e l'abbandono della metafisica si registra un costante declino del senso dell'autorità, sia in riferimento alla verità e ai valori morali che in relazione alle diverse figure istituzionali chiamate ad esercitare un servizio nella famiglia, nella scuola, nella Chiesa, nella società e nella politica.

Nel tratteggiare questo tema mi riferisco ad uno scritto, in parte inedito, pubblicato nel 1993<sup>397</sup>. «L'eclisse dell'idea di autorità è, per Del Noce, tra i tratti essenziali del mondo contemporaneo», segno dell'ampiezza e profondità della crisi spirituale della nostra epoca, la cui cifra è data dal rovesciamento di significato da essa subito. Egli constata l'opposizione esistente tra l'etimo di "autorità" (*auctoritas* da *augere*, far crescere) e il significato che oggi le viene comunemente attribuito, quello di "repressione". L'autorità dall'essere ciò che favorisce la crescita è diventata ciò che vi si oppone. È questo il risultato della rivoluzione totale realizzata nella *pars destruens*. Ciò porta Del Noce a considerare la crisi dell'idea di autorità non come un fenomeno sociologico, ma nella sua natura innanzitutto filosofica legata alla crisi dell'idea di "tradizione". Questa è connessa all'idea della metastoricità della verità. «Spirito tradizionale significa affermazione del primato dell'essere, del primato dell'immutabile, del primato dell'intuizione intellettuale, o affermazione del valore ontologico del principio di non-contraddizione»<sup>398</sup>. Il fondamento dell'idea di autorità è quindi nella metafisica classica, all'interno della quale la dipendenza dalla

---

tano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (n. 46, p. 467).

<sup>397</sup> A. Del Noce, *Autorità*, in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 512-578.

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 521.

verità metastorica sottrae dal dominio degli altri e si pone a garanzia della libertà. Quando l'idea dell'autorità è invece separata dal primato dell'essere sul divenire si cade nella confusione tra autorità e potere con l'assorbimento della prima nel secondo. La conseguenza più grave che questo produce è lo smarrimento del principio di realtà e la sua trasvalutazione nell'ideologia.

La contestazione dell'idea dell'autorità non è però da pensarsi soltanto come l'esito del processo rivoluzionario, essa è già presente nelle premesse stesse della rivoluzione. Questa, che è la rivolta contro la realtà verso cui l'autorità è chiamata a far crescere, è infatti il punto di arrivo di quel processo che ha inizio con la sostituzione in Dio dell'idea di potere a quella di autorità (volontarismo di Occam, Lutero)<sup>399</sup>. Infatti, se all'intellettualismo teologico di san Tommaso è congeniale l'idea dell'autorità, al volontarismo teologico corrisponde la risoluzione dell'idea dell'autorità nel potere. Ora, la filosofia della prassi marxista come filosofia che si fa mondo è il corrispondente moderno, condotto alle estreme conclusioni, del volontarismo teologico. Le stesse forme ulteriori al marxismo che hanno tentato di inverarlo, perché ritenuto insufficiente al compito rivoluzionario, dal surrealismo alla psicanalisi e alla rivoluzione sessuale, hanno spinto coerentemente la loro azione verso una sempre più radicale forma di negazione dell'idea di autorità. In esse il rifiuto dell'autorità si è sempre più espressamente accompagnato alla radicalizzazione della lotta contro il cristianesimo. E la ragione per Del Noce è fin troppo chiara: «Rivoluzione vuol dire liberazione radicale dall'autorità, ma tale rifiuto implica quello di tradizione; e il rifiuto della tradizione quello del pensiero metafisico-religioso»<sup>400</sup>. Dopo il fallimento delle varie forme di rivoluzione, il progressismo ha veicolato l'ideale rivoluzionario fondamentale, quello della liberazione da ogni dipendenza, ed ha incontrato nella società permissiva il libertinismo, come contrapposizione di libertà e autorità, in una forma nuova rispetto al '600, non più elitaria, ma come fenomeno di massa.

Questi brevi cenni ci consentono di individuare nella restaurazione del concetto di autorità una priorità, prima che politica, filosofica e di cogliere il nesso che essa ha con il recupero di una visione metafisica della storia. Tuttavia Del Noce ci mette in guardia che il tema dell'autorità, essendo legato nella filosofia dell'essere a quello dell'evidenza, non può essere considerato «un particolare problema

---

<sup>399</sup> Ibidem, pp. 527-528.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 545.

filosofico, [ma il problema filosofico] nella sua totalità», che fa tutt'uno «con quello della comprensione della storia contemporanea»<sup>401</sup>.

Si tratta dunque di recuperare, con l'idea dell'autorità, i principi propri della razionalità umana (evidenza, principio di non-contraddizione) e di affrontare il problema filosofico nella sua totalità, quello che molti anni più tardi Giovanni Paolo II ha richiamato all'attenzione della Chiesa e di ogni uomo e che Benedetto XVI seguita a sollecitare come la sfida fondamentale della nostra epoca. Per Giovanni Paolo II infatti risulta decisivo rispondere alla crisi del mondo contemporaneo, che è crisi della verità, col «riconoscere la priorità del *pensare* filosofico» a partire dall'assunzione del «patrimonio spirituale dell'umanità», che nel corso dei secoli si è concretizzato in «un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise»<sup>402</sup>. La questione centrale è dunque data dal tema della verità, della sua conoscibilità, del suo rapporto con la libertà. D'altronde, il rapporto autorità-libertà è un altro modo di rappresentare il rapporto verità-libertà. In termini diversi, ma in continuità con il suo predecessore, per Benedetto XVI la sfida oggi sta nell'allargamento della ragione<sup>403</sup>.

Dal canto suo, la dottrina sociale della Chiesa è interessata al tema dell'autorità a diversi titoli, tutti riconducibili al rapporto fondamentale libertà-verità che si iscrive in quello altrettanto fondamentale di fede-ragione. Alla luce di una corretta interpretazione di questi rapporti si può cogliere la relazione intrinseca esistente tra autorità e bene comune; relazione che negli ultimi decenni è andata attenuandosi nella coscienza dell'uomo contemporaneo, fino a scomparire quasi del tutto dalla coscienza delle nuove generazioni. Poiché l'autorità della verità è criterio intrinseco ad ogni relazione umana, in essa ogni autorità politica ed educativa trova il suo criterio fondamentale e la sua legittima

---

<sup>401</sup> Ibidem, p. 575.

<sup>402</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 4, in *La Traccia*, 1998, n. 10, p.1005.

<sup>403</sup> Cfr. Benedetto XVI, *Discorso all'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in *La Traccia*, 2006, n. 9, pp. 893-901.

espressione. L'autorità è per il bene e si pone a garanzia del bene comune. Si legge nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*: «La responsabilità di conseguire il bene comune compete, oltre che alle singole persone, anche allo Stato, poiché il bene comune è la ragion d'essere dell'autorità politica»<sup>404</sup>.

Si recupera il senso dell'autorità attraverso il ripristino dei criteri di verità che devono presiedere al retto pensare. Questo però è possibile soltanto se si riconosce il valore positivo espresso dal primato dell'essere sul pensiero, dalla dipendenza della libertà dalla verità, cioè se si riconosce che la possibilità di libertà è data all'uomo soltanto all'interno di un rapporto creaturale di dipendenza originaria da Dio. Per questa via, perciò, si ritrova il tema dell'ateismo e del teismo e del loro comune carattere opzionale, dell'ateismo cioè come problema che, in relazione al nostro tema, si presenta come radicale contestazione del concetto di autorità lasciando l'uomo in balia del potere più forte. L'ateismo infatti, negando l'autorità di Dio, espropria di ogni credibilità, e dunque di ogni autorità, la realtà, l'essere. In questo modo, insieme a quello teologico, si perde anche il fondamento ontologico dell'autorità umana, e si toglie alla vita il principio che presiede alla sua crescita personale, familiare e sociale. È qui la radice della cosiddetta emergenza educativa, di cui oggi tanto si parla: mancando l'autorità nel suo significato pedagogico, i rapporti umani si giocano sul campo di un potere inteso non in senso ministeriale ma dominativo.

Ricondotta l'eclissi dell'autorità alla crisi della metafisica, la lezione del nociano appare in tutto il suo valore: la capacità del pensiero metafisico di interpretare la storia contemporanea è la via per restituire credibilità all'idea di autorità, recuperare le relazioni educative all'interno della famiglia, della Chiesa, della società e pensare la politica come servizio per il bene comune. Quando dico relazioni educative all'interno della Chiesa intendo, in primo luogo, quelle che passano attraverso l'insegnamento magisteriale e che inquadrano la stessa dottrina sociale nella missione educativa della Chiesa. Con essa la Chiesa compie un discernimento culturale e morale, sulla base di criteri razionali illuminati dalla fede e dall'insegnamento evangelico, al fine di orientare l'azione dei cattolici nel mondo. Inquadrare poi il problema dell'eclissi

---

<sup>404</sup> Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 168.

dell'autorità all'interno del problema filosofico nella sua interezza significa recuperare il senso razionale della presenza e della missione della Chiesa nella storia, quel senso che Benedetto XVI ha individuato nel compito di «mantenere desta la sensibilità per la verità; invitare sempre di nuovo la ragione a mettersi alla ricerca del vero, del bene, di Dio e, su questo cammino, sollecitarla a scorgere le utili luci sorte lungo la storia della fede cristiana e a percepire così Gesù Cristo come la Luce che illumina la storia ed aiuta a trovare la via verso il futuro»<sup>405</sup>.

### **3. Commenti a encicliche e interventi magisteriali sociali**

Siamo così giunti al terzo e ultimo momento della nostra riflessione. Del Noce è stato un attento osservatore della vita della Chiesa, ha commentato eventi, documenti e discorsi, ha insistentemente inquadrato la sua lettura del cammino della Chiesa all'interno della storia contemporanea e delle sue dinamiche culturali, interpretate alla luce del principio di trascendenza. La sua storiografia metafisica è sottesa dalla certezza che motore della storia è la verità. Di questa convinzione risente la sua interpretazione degli ultimi pontificati. Là dove altri avevano visto in Paolo VI fragilità, oscillazioni, incertezza, egli ha visto risolutezza nella riaffermazione dei principi della morale cattolica e determinazione nella conservazione del deposito della fede. Convinzione di Del Noce è che Paolo VI fosse mosso dalla volontà di affermare l'oggettività della verità, ma altresì preoccupato che si rispettassero le coscienze. «Visto in profondità, scrive all'indomani della morte di Papa Montini, questo rispetto delle coscienze importa una fiducia, più che nell'uomo, nella verità; la persuasione che l'uomo, per quanto faccia, non possa sfuggirle»<sup>406</sup>.

Di Giovanni Paolo II, parimenti, dice: «Se osassi tentare una definizione sintetica della sua personalità parlerei del Pontefice dell'“attualità delle verità eterne”, nel senso che oggi soltanto quella che suol venir detta “astorica” metafisica dell'essere, può render conto della situazione e mostrare inadeguate quelle filosofie che si presentano come la sua negazio-

---

<sup>405</sup> Benedetto XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli studi di Roma “La Sapienza”*, 17 gennaio 2008, in *La Traccia*, 2008, n. 1, p. 68.

<sup>406</sup> A. Del Noce, “Papa Paolo VI”, in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII / Paolo VI / Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005, p. 121.



ne; o del Pontefice che, senza polemica, ha messo alle corde il progressismo cattolico»<sup>407</sup>.

Del Noce è interessato a cogliere il significato filosofico dei documenti pontifici, la loro originalità filosofica, che comporta un giudizio sulla filosofia contemporanea, e quindi una comprensione della situazione presente nei suoi aspetti etici e politici. Egli ravvisa come filo conduttore del pontificato di Giovanni Paolo II due certezze: 1) la necessità dell'approfondimento teologico per una più adeguata interpretazione della storia e del mondo contemporanei; 2) la riaffermazione che la salvezza del mondo non può venire da forme che postulano l'autosufficienza umana, variamente pensata attraverso tecniche sociologiche o economiche, ma da un risveglio cristiano. Gli avversari di queste certezze, sia cattolici che laici, convergono invece nella lettura rivoluzionaria tanto della storia civile quanto di quella ecclesiastica, e sono gli stessi contro i quali Del Noce muove da sempre la sua critica. Cavallo di battaglia che spinge i progressisti cattolici a ritrovarsi e subordinarsi alla storiografia razionalista dei progressisti laici è l'interpretazione rivoluzionaria del Concilio Vaticano II. Questo non sarebbe in continuità con la tradizione precedente, ma segnerebbe una frattura con il passato e un nuovo cominciamento della vita e della storia della Chiesa<sup>408</sup>.

---

<sup>407</sup> Idem, «Il filosofo davanti alla *Redemptor hominis*», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea...*, op.cit., pp. 174-175.

<sup>408</sup> Quanto sia centrale ancora oggi il tema dell'interpretazione del Concilio Vaticano II lo dimostra il discorso che Benedetto XVI ha tenuto alla Curia romana il 22 dicembre 2005 (in *La Traccia*, 2005, n. 12, pp. 826-836). In esso il Papa avverte il dovere di proporre «l'ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa» contro l'«ermeneutica della discontinuità e della rottura», perché la sola che corrisponde alla sana razionalità storica e teologica del Concilio. La prima, che è quella che per Benedetto XVI ha portato non pochi frutti, insiste giustamente sulla perennità delle verità del deposito della fede riaffermate dal Concilio, distinguendole dalle forme nuove con cui esse sono state espresse perché potessero giungere con più facilità all'uomo contemporaneo. La seconda crea una frattura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare, tra lettera e spirito del Concilio, attribuendo a quest'ultimo l'espressione delle reali intenzioni dei Padri conciliari. Per usare il linguaggio di Del Noce, alla base dell'ermeneutica della discontinuità c'è come criterio di fondo la categoria filosofica della rivoluzione, alla base dell'ermeneutica della continuità la categoria della tradizione.

Qui, per brevità, mi soffermerò a considerare le encicliche trinitarie e le due encicliche sociali di Giovanni Paolo II, conosciute e commentate da Del Noce. Nel leggere le encicliche trinitarie, Del Noce vede in atto il principio di trascendenza, da lui invocato quale criterio filosofico di interpretazione della storia contemporanea, approfondito e specificato sul versante teologico nelle tre Persone della Trinità. Da queste il Pontefice ricava verità eterne che sono fondamentali per emettere un giudizio sulla storia contemporanea e affrontare le nuove sfide da essa poste.

Della prima enciclica Del Noce scrive: «l'originalità filosofica della *Redemptor hominis* sta ... nell'asserzione che la situazione presente non può venire interpretata che a partire dalle categorie esistenzialistico-religiose del *singolo* e *dell'essere e dell'avere*; che si rivelano capaci di ciò ben più delle marxiste o delle sociologiche o delle strutturalistiche»<sup>409</sup>. La centralità dell'uomo colto nella sua singolarità è strettamente legata al carattere cristocentrico dell'enciclica e alla verità biblica dell'immagine di Dio. È questo il senso della creazione e dell'incarnazione che permette di ricondurre l'alienazione al suo significato religioso. Sulla verità dell'uomo immagine di Dio si fonda la suggestiva formulazione del paradosso cristiano, così formulato da Kierkegaard: «il genere umano ha la proprietà, perché ogni singolo è fatto a *somiglianza di Dio*, che il *singolo* è *più alto del genere*»<sup>410</sup>. L'esistenzialismo religioso, approfondendo la verità dell'uomo fatto a immagine di Dio, si presenta come l'opposizione radicale al totalitarismo, definito da Del Noce «l'estensione all'uomo del principio che il tutto è più della parte»<sup>411</sup>. Si esce dalla tentazione totalitaria dunque quando «il rapporto tra persona e comunità è di un tutto verso un altro tutto»<sup>412</sup>, non invece di una parte al tutto.

Se nella *Redemptor hominis* Giovanni Paolo II vede in Cristo il fondamento della dignità trascendente dell'uomo nella sua singolarità e concretezza storica, nell'enciclica *Dives in misericordia* egli presenta la verità di Dio Padre che in Cristo trova piena rivelazione e attuazione. È Cristo infatti che svela l'uomo e rivela Dio. La verità dell'uomo è tutta nel suo essere creato a immagine di Dio, ed è rimedio ad ogni forma di totalitarismo; la verità di Dio è tutta contenuta

---

<sup>409</sup> A. Del Noce, «Il filosofo davanti alla *Redemptor hominis*», op.cit., p. 179.

<sup>410</sup> Ibidem, pp. 180-181.

<sup>411</sup> Ibidem, p. 182.

<sup>412</sup> Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, op.cit., n. 53, p. 927.

nella sua misericordia, ed è risposta alla pretesa autosufficienza dell'uomo. Verità di Dio e verità dell'uomo vanno insieme ed insieme costituiscono il criterio ispiratore per l'interpretazione della storia contemporanea e la lotta contro i pericoli che all'umanità vengono dalla fiducia assoluta nel progresso tecnologico e scientifico o dalla mancanza di fiducia in una possibile risposta al problema del male. La risposta alla secolarizzazione, infatti, è la misericordia<sup>413</sup>; la risposta alla frattura creata in certa teologia e filosofia tra teocentrismo e antropologismo è sempre la misericordia<sup>414</sup>; la risposta all'insufficienza della giustizia nella costruzione di una società più umana è infine ancora la misericordia<sup>415</sup>.

Nel commentare l'enciclica sullo Spirito Santo<sup>416</sup> infine, Del Noce porta l'attenzione sui punti decisivi che così sintetizza: «l'interpretazione che Giovanni Paolo II dà al Concilio, forse mai chiara come in questo documento; la connessione tra il tema dello Spirito Santo e la ripresa della meditazione del tema del peccato originale; le prospettive così del risveglio religioso, come dell'interpretazione del mondo contemporaneo, mediate dal ritrovamento di questa connessione; il senso dell'*aut aut* contrapposto all'*et et* tra cristianesimo e cultura secolaristica»<sup>417</sup>.

---

<sup>413</sup> A. Del Noce, «Il primato dell'amore nella *Dives in misericordia*», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea...*, op.cit., pp. 203-204: «In questo senso – commenta Del Noce – l'inverso preciso del termine “misericordia” è “secolarizzazione”».

<sup>414</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Dives in misericordia*, 2 dicembre 1980, n. 1: «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo Concilio» (in *La Traccia*, 1980, n. 11, p. 1021).

<sup>415</sup> Cfr. ibidem, n. 12, pp. 1034-1035.

<sup>416</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, 30 maggio 1986, in *La Traccia*, 1986, n. 5, pp. 552-589.

<sup>417</sup> A. Del Noce, «L'enciclica sullo Spirito respinge i compromessi», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea...*, op.cit., p. 221.

L'interpretazione che il Papa dà del peccato originale porta in sé tutti i temi che descrivono la condizione di crisi in cui versa la società secolarizzata. «La “disobbedienza” in cui consiste il peccato – continua Del Noce – è il rifiuto della situazione di creatura, cioè della dipendenza, del limite, dunque di un ordine morale oggettivo; è dunque la pretesa di essere “al di là” del bene e del male, in quanto loro arbitri; e, insieme, il rifiuto dell’idea stessa di verità»<sup>418</sup>. Di qui il nesso tra peccato e ateismo e la risposta che viene mediante la Chiesa da Dio stesso, il quale con il suo Spirito *insegna e ricorda*, come dice il vangelo di Giovanni, cioè aiuta a comprendere il vero messaggio di Cristo e garantisce il perdurare della stessa verità nella Chiesa.

La dottrina trinitaria di Giovanni Paolo II rappresenta, per Del Noce, la fine di ogni ambiguità e compromesso che per decenni hanno paralizzato il cristianesimo mettendo in ombra, in obbedienza al verbo razionalista, tutto ciò che di esso aveva il sapore del soprannaturale. Ciò però ha dimostrato quanto la potenza filosofica e storica del cristianesimo risieda nella sua natura di religione trascendente, e specificamente nella fedeltà alla rivelazione soprannaturale. Mosso da questa convinzione, egli sottolinea la profonda unità del pensiero di Giovanni Paolo II: non solo l’unità esistente tra le encicliche trinitarie, ma anche tra queste, tutti i discorsi e le due encicliche sociali da lui conosciute e commentate: la *Laborem exercens* (14 settembre 1981) e la *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987).

Del Noce, nella sua riflessione sulla *Laborem exercens*<sup>419</sup>, nota la distanza esistente tra l’idea marxista del lavoro come autocreazione dell’uomo, che ne accentua il carattere oggettivo in ragione del suo materialismo, mettendo totalmente in ombra il significato soggettivo, e la concezione dell’enciclica in cui la filosofia del lavoro umano è parte della filosofia dell’uomo e il recupero della soggettività del lavoro è indicata come via per superare, in senso morale prima ancora che economico, l’alienazione. Questa, infatti, che ha anzitutto una radice religiosa e morale, compare nel momento in cui l’uomo, spogliato della sua soggettività, vede la sua attività sottoposta ad una sempre maggiore spersonalizzazione. La sua attuazione piena è data infine dall’esito nichilista dell’ateismo. Scrive Del Noce: «Il termine di ni-

---

<sup>418</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>419</sup> A. Del Noce, «Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea...*, op.cit., pp. 233-244.

chilismo serve a definire esattamente questa situazione; credo infatti che non possa altrimenti essere definita che come riduzione di ogni valore a valore di scambio e che questa definizione serva a render conto dell'alienazione attuale come "nichilismo accettato"<sup>420</sup>. Il marxismo perciò, lungi dall'eliminare l'alienazione del lavoro, come era nel suo programma, ne ha determinato la massima estensione proprio per aver ignorato, per il suo ateismo e materialismo, il valore soggettivo del lavoro. La novità che Del Noce nota nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, rispetto tanto al marxismo quanto al liberalismo economico, sta nell'individuazione della vera radice della crisi contemporanea non nell'economia ma nella cultura. La qualità del lavoro non si misura soltanto sulla base della produzione e delle condizioni oggettive in cui esso si svolge, ma anche in relazione al rispetto della dignità della persona e del compimento dell'uomo in quanto soggetto personale. La conclusione a cui il nostro giunge è che Giovanni Paolo II si presenta come il «difensore della soggettività» umana mostrandone concretamente la via pratica di attuazione, già percorsa dalla «rivoluzione polacca», nell'inscindibilità di lavoro, cultura e nazione.

Della riflessione fatta da Del Noce sull'enciclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>421</sup>, infine, mi piace rilevare – per non ripetere temi già richiamati – la necessità che egli vede emergere dal documento, contro il pensiero di chi ne vuole l'estinzione, della dottrina sociale della Chiesa, riaffermata nella forma del primato dell'etica sulla politica e sull'economia. Primato che porta il Papa a prendere le distanze sia dal materialismo collettivistico dell'Est che dal materialismo individualistico dell'Ovest. Senza questo primato non c'è vero e integrale sviluppo degli uomini e dei popoli.

### **Conclusioni**

Da quanto detto si possono ricavare alcune riflessioni conclusive che, a mio avviso, inquadrano bene il pensiero di Del Noce rispetto alla dottrina sociale della Chiesa e al contempo fanno emergere il senso che egli ha dato alla sua missione di intellettuale credente.

Egli può essere definito il difensore della dottrina sociale della Chiesa, della sua necessità, del suo valore culturale teologico e filosofico, anche in tempi in cui essa era in declino e da più parti si invocava

---

<sup>420</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>421</sup> Idem, «Religione, secolarismo, società nella *Sollicitudo rei socialis*», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea...*, op.cit., pp. 245-252.

il suo superamento per la via dell'oblio. Il contributo delnociano che maggiormente ha messo in risalto il valore e la necessità della dottrina sociale, come la sua fecondità storica, è senza dubbio il carattere decisivo che riveste un'interpretazione trascendente o metafisica della storia, senza della quale la fede perderebbe la sua forza ideale pratica e la dottrina sociale apparirebbe come una insopportabile ingerenza. L'interpretazione transpolitica della storia rende pienamente ragione dell'approccio metafisico alla realtà come espressione coerente di quell'opzione religiosa che ha il suo fulcro nel mistero dell'Incarnazione.

Il secondo contributo, che sento di dover richiamare, è lo sviluppo del primo. Nel pensiero di Del Noce la metafisica è vista come preambolo alla fede. Un'interpretazione metafisica dell'uomo e della storia era quanto di più urgente e necessario per rimuovere il blocco ideologico messo in atto contro il pensiero cristiano, a motivo del quale gli stessi cattolici ritenevano insignificante e privo di ogni interesse l'insegnamento della Chiesa. Essa è necessaria per superare quello che il Concilio Vaticano II ha dichiarato essere uno degli errori più gravi della nostra epoca: la separazione di fede e vita<sup>422</sup>.

Infine, un terzo elemento lo trovo nel motivo che è alla base della missione intellettuale di Del Noce e che dovrebbe essere a cuore ad ogni credente, come lo è a tutta la Chiesa: il risveglio religioso. In un tempo di torpore ideale e spirituale, è quanto mai attuale e urgente ritornare a pensare nella fede, perché se un deficit oggi è da registrare, esso non è tanto a carico della fede quanto della ragione. È da questo deficit, infatti, che l'uomo contemporaneo è impedito a compiere l'atto di fede.

Del Noce era convinto che un risveglio religioso fosse possibile, ma dopo aver superato ciò che impediva il pensiero veramente filosofico, quello cioè proteso alla ricerca della verità. Un risveglio religioso dunque era possibile e necessario, ma attraverso la purificazione e l'allargamento della ragione. Ma questo non è, in ultima analisi, la ragione stessa del ministero dell'insegnamento nella Chiesa e della Chiesa? Se le cose stanno così, allora esso è la ragione stessa della dottrina sociale della Chiesa.

---

<sup>422</sup> Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* n. 43: «La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo» (in op.cit., n. 1454).

## Brevi note a margine di una critica delnociana della gnosi

di Gian Franco Lami\*

### *1. Tra secolarismo e secolarizzazione*

Nella lunga requisitoria contro gnosticismo e immanentismo, che occupò buona parte (almeno) dei suoi ultimi anni, Del Noce imbastì un discorso a difesa del pensiero cristiano, cui aveva da sempre riconosciuto un primato, nella battaglia contro l'epilogo *ateista* del *nihilismo* contemporaneo. Tale difesa si coniugava con l'attesa impossibilità di negare ("senza prove") la trascendenza e i suoi valori, e con l'autorevolezza di quella dottrina metafisica, che instancabilmente, da due millenni, si arricchiva della più raffinata riflessione sulle questioni spirituali d'Occidente. Il percorso delnociano è noto. Esso raggiunge il suo *climax* nell'analisi e nella critica dell'idea di Modernità, sul cui medesimo versante incontrò le applicazioni di un altro studioso di grande spessore: Eric Voegelin. Entrambi partivano da un comune punto di vista, che poneva il Cristianesimo sul piano privilegiato di una cultura religiosa "di arrivo", come se l'intero precedente etico, costituito da civiltà eccezionali – quali l'Egitto, la Mesopotamia – e da vertici sapienziali di altrettanto valore – quali l'Ebraismo, l'Ellenismo – dovesse vedersi in funzione della rivelazione contenuta nelle Sacre Scritture del "Nuovo Testamento" e nella figura salvifica del Cristo<sup>423</sup>.

Voegelin, tuttavia, nella sua versione, manteneva alcune riserve, per esempio, sul concetto di "secolarismo", congiunto alla corruzione dell'*eidos-ethos*, che considerava, in qualche modo, fisiologica alla storia dell'uomo e alle sue realizzazioni. Così, non aveva remore nel riconoscere anche a debito del Cattolicesimo alcuni eccessi "settaristici", dovuti a certo conservatorismo dogmatico, che l'avrebbero fatto cadere – esso stesso – in dubbio di senescenza "gnostica".

Per Del Noce, il termine secolarismo si confondeva invece e sempre con quello di secolarizzazione, e finiva per rimandare *tout court* al

---

\* Ricercatore di Filosofia politica, Università "Sapienza", Roma.

<sup>423</sup> Cfr. E. Voegelin, *Ordine e Storia*, vol. I, *Israele e Rivelazione*, Aracne, Roma 2004.

processo d'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano<sup>424</sup>. D'altro canto, senza nutrire grandi simpatie per il Concilio inaugurato da Giovanni XXIII, a Del Noce non dispiacque mai di confrontarsi con un progetto di unificazione del "partito dei Cattolici", senza perdite, né ambigue separazioni di appartenenza politica. Insomma, non è difficile individuare, tra i due, significative affinità, specie nella minuziosa ricostruzione "ambientale" delle rispettive dimostrazioni, ma parimenti accade che li si debba tenere distinti su certe conclusioni, che vedono sfumare i loro contenuti più aspri, nell'agilità del racconto storico voegeliniano, e sembrano invece accentuare, in senso incompabile, talune polemiche contrapposizioni del discorso filosofico delnociano, per quanto apparentemente elevate a innocue valutazioni di principio.

## ***2. I nervi dolenti di un tessuto delle forme***

Fatto è che, nella lettura di Del Noce, più di un critico ha notato talune forzature interpretative. Come di Adriano Tilgher si diceva che amasse "tilgherizzare" alcuni personaggi, imprimendo loro un carattere che li assuefaceva al suo modo d'intenderli, così anche per Del Noce si può riconoscere una qual tendenza a "delnocizzare" quei pensatori, da cui cercava argomento a sue proprie deduzioni<sup>425</sup>. Nonostante tutte le cautele poste in essere, la cosa non passava quasi mai inosservata, ed era talvolta motivo di accese reazioni, specie quando il riferimento trattava di persone viventi. Meno scalpore sollevava il problema, se a fare le spese di un vezzo teoretico era il pensiero di autori ormai consegnati ai manuali di filosofia. Ma il risultato finale non cambia, dal momento che, pur nell'enorme quantità di materiali, attraverso cui egli sapeva condurre intelligentissime indagini comparative, succede effettivamente d'imbattersi in qualche distonia modulare del

---

<sup>424</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della Secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, ma vedi anche Idem, «Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità», in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

<sup>425</sup> L'elenco è piuttosto vasto, tanto per l'uno quanto per l'altro. In entrambi i casi, si può trovare il personaggio emblematico: per Tilgher, è divenuta scolastica, nel senso che ne ha costituito un capitolo di storia del nostro teatro, l'operazione d'impossessamento di Pirandello, che al tempo generò l'autodifesa dello stesso drammaturgo siciliano; per Del Noce, si potrebbe dire analogamente della sua versione di Gentile, ma la difesa fu dapprima "fuori scena", affidata alla penna di Ugo Spirito, poi fu nel dissenso espresso da Antimo Negri.



suo ragionamento – per altro, utilissima a comprenderne motivazioni e obiettivi, una volta resa manifesta e palese agli occhi dell'interprete.

Ora, è chiaro che l'intenzione delnociana fu sempre di mettere in bella evidenza i nervi infetti e dolenti del tessuto di molte forme politiche, cui l'umanità si affacciava a fornire cure palliative. Nel corso dei secoli, questo umano affacciarsi aveva solo permesso al malessere di *durare*, di farsi cronico, raggiungendo il cuore della *città* terrena. Questa sua inclinazione benefica, aiutata dalla già ricordata abilità chirurgica del suo discettare, individuava il nucleo della malattia ideologica e si applicava al suo asporto, in maniera estesa e puntuale. Ma, così facendo, egli dava spazio a due rischi.

In primo luogo, ed era il caso più frequente, appariva come colui, al quale nulla era bastevole per giustificare gli sforzi destinati dall'uomo al miglioramento delle condizioni derivategli dall'impatto esistenziale. O meglio, appariva come chi conosceva con estrema precisione la somma dei naufragi cui si esponeva la volontà d'intrapresa umana, e faceva uso del racconto di tali naufragi, per distrarre esemplarmente l'altrui impegno da interessi mondani, e dirizzarlo, già nell'immediato, su sentieri di fede e verità divina.

In secondo luogo, dava l'impressione di combattere modernismo e progressismo con la tenacia di chi aveva inteso benissimo l'illusorietà del discorso storicistico, l'ingannevole coinvolgimento nel processo di "magnifiche sorti e progressive", che recupera solo il bene del sedimento storico, per farne investimento e profitto nel corso di successive esperienze; ma poi, trasferiva la soluzione "unilineare" sul piano "meta-storico" e "meta-politico", parimenti indicando un cammino preferenziale nel grande progetto di salvezza della Chiesa, corpo mistico di Cristo.

In definitiva, il gesto di sfida ostentato nei riguardi della varietà delle soluzioni, sostenute nel tempo dall'ostinazione della "debolezza" umana, aveva il deciso sapore di scetticismo, ancorché facesse da preludio alla gratificante apologetica delle "beatitudini" evangeliche. In altre parole, la "scepsi" delnociana sembrava non avere sbocco in una soluzione positiva, e sembrava dare credibilità a chi vi vedeva predominare il segno negativo, in funzione di uno slancio mistico, che precludesse la strada a qualsiasi altro tentativo fondato su ragione<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> Nel corso di una delle tante riunioni redazionali della *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Sergio Cotta si trovò a parlare con la consueta e profonda stima di Augusto Del Noce, riferendosi a lui, come a un «ricercatore di Dio *per negationem*».

### 3. Partire da Malebranche

L'*occasionalismo ontologista*, sul quale Del Noce si attarda in più circostanze, assegnando a sua pertinenza taluni ritagli di pensiero appartenenti a questo o a quel filosofo, abbisognerebbe, anche per questo, di una considerazione diversa e più puntuale negli ormai numerosi tentativi ricostruttivi della figura delnociana e, in assoluto, di qualche maggiore precisazione riguardo ai contenuti<sup>427</sup>. Infatti, non può davvero escludersi l'opportunità di adattare uno spazio, nell'ambito dottrinario di tale *occasionalismo ontologista*, di cui ci ha parlato a lungo l'entusiastico riscopritore di Malebranche, all'interno del quale possa consistere Del Noce stesso.

Il termine "occasionalismo", del resto, a parte l'implicito esito teistico e "provvidenziale" presente nella sua chiave teorica – che volge sempre a Dio in qualunque direzione si muova, nella sostanza negando legittimità alle soluzioni del causalismo – certamente si addice alla carenza sistematica della sua filosofia morale e politica. A Del Noce si deve riconoscere infatti la coerenza intenzionale, che tutto risolveva al fine trascendente, da qualsiasi punto prendesse origine la sua analisi. Unica possibilità d'eccezione, la sua filosofia della storia, che si offre al lettore meno distratto in maniera piuttosto ordinata, apparentemente necessitata, proprio nella prospettiva di una cronologia narrativa delle degenerazioni epocali da "vizio razionalistico". Inutile osservare che, dalla medesima prospettiva, si giunge a giustificare la simpatia delnociana per l'intuizionismo di Agostino, sulla cui traccia egli disegna l'itinerario di fuga da Cartesio, attraverso il tentativo di salvataggio della scienza più accorta e meno superba, che parimenti scongiura lo scetticismo empiristico (Hume) e, per la via già indicata da Vico, approderebbe a Rosmini.

Se si passa all'attributo "ontologista", il risultato è maggiormente interessante. Non solo esso darebbe giustificazione alla costanza di un compito svolto da Del Noce in funzione restauratrice dell'etica cristiana, ma confermerebbe una definitiva e legittima collocazione dei suoi elzeviri, nell'estemporaneità disposta all'interno di una metafisica

---

<sup>427</sup> Cfr. A. Del Noce, «Vico e la storiografia cattolica», «A proposito di una nuova edizione della "Teosofia" del Rosmini», in *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 519-530 e 537-552.

dei teologi. Non è superfluo, perciò, tornare a considerare il contenuto di una definizione fornitaci dallo stesso interessato<sup>428</sup>.

È allora credibile l'affermazione che vuole e vede lo stesso Del Noce, costretto nelle maglie della logica del suo tempo? (quasi) rassegnato al ruolo di sensore della qualità spirituale di una cultura cristiana dell'azione, nell'Italia del Fascismo e del post-Fascismo?

Egli incarnerebbe così – suo malgrado – l'epilogo di un certo tradizionalismo cattolico, interamente dedito alla ricerca di una comune natura (da qui, il suo proprio *ontologismo*) nell'umanità che ha origine in Cristo. E il ruolo specifico delnociano sembrerebbe indugiare nella proposta di risanamento della cesura che, con l'inizio della filosofia

---

<sup>428</sup> L'occasione per un'indagine nel "pensiero religioso" d'intonazione cristiana viene fornita a Del Noce dall'incontro con Maurice Blondel, con lo spirito di una moderna cristianità, che perviene alla critica e al congedo dal "modello cartesiano". Non è il caso di riproporre analiticamente le tappe del percorso delnociano, segnato dalla lezione "realistico-tomista" di Carlo Mazzantini e approdato alla filosofia di Malebranche, per innovare – «grazie all'apporto di Laberthonnière, Gilson, Laporte, Gouhier» – la lettura del cartesianesimo, nella prospettiva che fonda la libera partecipazione alla divinità di Dio (per ciò, cfr. l'intelligente ricostruzione effettuata da M. Borghesi, «Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce», in *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1996). Resta il dato, rispetto al quale bisogna prendere posizione: assodato che la riflessione delnociana sull'ontologismo di Malebranche è solo un momento ("giovane") della maturazione teoretica dell'Autore, critico del cartesianesimo, può davvero considerarsi conclusa l'esperienza ontologista (quindi, sgomberata dalle sue implicazioni la stessa strada intrapresa da Del Noce), con la proposizione della *Teosofia* rosminiana, come lapide tombale sulle obiezioni di Gioberti?

È chiaro che una risposta negativa a questa domanda, con la conseguente riapertura della *querelle* giobertiana, tornerebbe a confermare la necessità di un confronto nonché nei riguardi dell'idealismo, specie di Gentile, piuttosto nei riguardi di Vico e della sua "filosofia cristiana", non a caso desunta da Del Noce nell'*ordito* del Gioberti (che «non crea» ma «rifà» le verità ideali), e attraverso il suo ontologismo. Cfr. l'esplicita dimostrazione contenuta in A. Del Noce, (voce) «Ontologismo», in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, partitamente p. 1188. Per un accenno alla cronaca storica di questi stessi passaggi, specie negli svolgimenti, che avrebbero opposto Pantaleo Carabellese e il suo metodo ontologista a Giovanni Gentile, nei medesimi termini in cui l'ontologismo di Malebranche si era opposto a Cartesio, mi permetto di rinviare a G.F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Pellicani, Roma 1999, part. nte pp. 177 e ss.

moderna e con l'accentuarsi del difetto antropocentrico (per altro, inaugurato proprio dal migliore e provvido "personalismo", presente già nel primo Cristianesimo), interrompeva il rapporto con il pensiero della patristica medievale e *classica*, quindi abbandonava Agostino e le sue presupposte radici platoniche<sup>429</sup>.

Ha ragione, dunque, Massimo Borghesi, quando sostiene che: «L'ontologismo appare, in tal modo, come il prodotto di una crisi, come il tentativo di superare l'aporia, interna al cartesianesimo, tra l'*idea* di Dio (soggettiva, propria della mente umana) e la realtà oggettiva». Ma non coglie nel segno, a nostro modo di vedere, allorché sostiene – con Del Noce – che una tale "contraddizione" possa ritenersi semplicemente «dipendente dalla teoria cartesiana di Dio come creatore delle verità eterne»<sup>430</sup>.

Non v'ha dubbio che il "deragliamento" idealista (così si esprimerebbe Eric Voegelin), rappresentato, in maniera paradigmatica e conclusiva, dal soggettivismo gentiliano, viene combattuto da Del Noce, il quale ricerca senza tregua, fino al termine della vita, le vie per coniugare i propri argomenti al discorso *classico* sul *realissimum* di una natura unica (di tutti gli "enti") e cristiana. A noi, l'esito di detta ricerca, nella presente sede, interessa limitatamente al fatto di dover considerare che il ricongiungimento dottrinario ad Agostino è basilare – per Del Noce – ai fini di un'efficace lotta allo gnosticismo, così come la ricerca di quella radice platonica, alla quale tuttavia non è possibile riandare, se non pel tramite inverso del platonismo storico, cioè, mediante l'itinerario opposto della sua scuola, e tornando indietro da Dalmazio, passando per Proclo, Giamblico, Porfirio, fino a Plotino, e per Cicerone, fino agli Stoici trapiantati a Roma e ai primi, in Atene. Ora, è curioso che, proprio nel tentativo di recuperare Plotino alla sua dimostrazione, Del Noce finisca per fornirci la prova – difficilmente confutabile – del suo *ontologismo*, ma anche – e allo stesso tempo –

---

<sup>429</sup> A proposito dell'idea di uomo-*persona* e della centralità dell'*individuo*-creatura, entrambe connaturate alla dottrina cristiana, ma sicuramente privilegiate nel modello di ispirazione sociale inaugurato da Papa Pecci, vedi l'ultimo libro del filosofo francese Frédéric Lenoir (*Cristo filosofo*, Garzanti, Milano 2009), il quale così scrive: «(...) è stata la teologia cristiana a formulare la nozione di persona umana come viene oggi intesa laicamente, quando parliamo, per esempio, dei diritti inalienabili, della dignità assoluta o del valore inviolabile della persona umana».

<sup>430</sup> Vedi M. Borghesi, «Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce», *cit.*, p. 72.

del limitato tradizionalismo, che contiene il complesso dei suoi interventi d'occasione sui temi della perversione razionalista.

#### 4. *Uno sguardo a Plotino*

La lettura plotiniana di Del Noce emerge in modo paradigmatico nel richiamo alla seconda *Enneade*, contenuto in un saggio che introduce ai caratteri del moderno gnosticismo<sup>431</sup>. Ne risulta un metodo filologico, più o meno discutibile, più o meno apprezzabile, sul quale non è utile attardarsi, dal momento che non è consegnato a questo apprezzamento il senso del nostro discorso. La vertenza che intendo porre all'attenzione può apparire a taluni di secondario rilievo. Ed è chiaro che per me non lo sia. Insisto, tuttavia, che qui non è in discussione il metodo, ma la scelta che gli è a monte, e che qualifica, insieme con l'indirizzo interpretativo che le si connette, un intero percorso argomentativo e le sue conclusioni. Insomma, sostengo che è cosa primaria e non prescindibile, ai fini che connotano il pensiero di Del Noce, all'interno di una tradizione cristiana, il fatto che egli rinvenga il platonismo radicato in Agostino, seguendo i canoni dello schema ellenistico *classico*, o meno. Questo, perché, a mio modo di leggere e interpretare il pensiero dell'Antichità, solo lo schema ellenistico *classico*, consente una "risalita per li rami", in grado di ricongiungersi al tronco della "filosofia antica" e al Platone autentico. Mentre, in tutti gli altri casi, finirebbe per prodursi un disegno forzoso e riduttivo, che alla citazione testuale chiede legittimazione *a posteriori*, senza eccessiva cura per le ragioni che ne motivarono la stesura originaria e senza interrogarsi correttamente sui fini ultimi di certa letteratura filosofica. Così, potrebbe verificarsi – tra gli altri – il paradosso di un avallo, chiesto a Platone, relativamente a eventi ancora da realizzarsi, in base al criterio dottrinario di linearità-perfettibilità proprio al Cristianesimo, e avvocati a un determinato futuro, da compiersi (addirittura) nel generico *post-mortem* cristiano, mentre il testo platonico, sempre e dovunque, richiama alla pienezza di un'esistenza da trascorrersi nell'eternità del suo presente, tutt'al più, con un richiamo nostalgico all'età aurea degli uomini-dèi, disposta ad archetipo di vita.

---

<sup>431</sup> Cfr. A. Del Noce, «Il problema filosofico della violenza», in *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Contributi al XXXIV Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (19-21 aprile 1979), Morcelliana, Brescia 1980, pp. 10-11.

Ma una conversazione del genere richiede ben diversi strumenti e ben altri riferimenti bibliografici, per farsi esaustiva. Certo, non qui, non adesso.

Mi preme invece arrivare al cuore della questione e proporre all'attenzione dello studioso il testo del Noce, nel quale è contenuto lo stralcio della seconda *Enneade* adottato dallo stesso Del Noce a sostegno della propria tesi – al quale mi permetto di giustapporre, in nota, il testo integrale greco, di Plotino<sup>432</sup>.

Del Noce, così esordisce:

«Dovremmo qui riportarci alla straordinaria attualità della critica che Plotino nella seconda *Enneade* muove agli gnostici:

---

<sup>432</sup> [Εκεῖνο δε μάλιστα δεῖ μη λανθάνειν ἡμᾶς, τί ποτε ποιοῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι εἰς τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν πεισθέντων. Διοῖν γὰρ οὐσῶν αἰρέσεων τοῦ τύχειν τοῦ τέλους, μίας μὲν τῆς ἡδονῆς τὴν τοῦ σώματος τέλος τιθεμένης, ἑτέρας δὲ τῆς τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς αἰρουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεοῦ καὶ εἰς θεὸν ἀνηρτῆται ἡ ὁρῆσις, ὡς δὲ ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπικούρου τὴν προνοίαν ἀνελών τὴν ἡδονῆς καὶ τὸ ἡδεσθαι, ὡς ἡν οὐκ ἔστιν, τοῦτο διώκειν παρακελεύεται:] ὁ δὲ λόγος οὗτος ἐπὶ νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν προνοίαν μεμψαμένους καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντός τοῦ χρόνου ἀνηρῆμενην τὸ τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα διὰ ὀφθειῆ ὑπαρχόν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἡθεσὶ συμφυτὸν δικαιοσύνην τὴν τελειούμενην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὁλῶς καθὰ σπουδαῖος ἀνθρώπος ἀν γένοιτο. [Ὡστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μὴ τίς τῆ φύσει τῆ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων:] τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὁ ποτε μεταδιώξουσι. Καὶ οἱ ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐνθευθεν διώκειν, διωκόντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θεῆς φύσεως ἠκόντας· ἐκείνης γὰρ τῆς φύσεως καλοῦ ἐπαίειν, [τὴν ἡδονὴν τοῦ σώματος ἀτιμάζουσης.] Οἷς δὲ ἀρετῆς μὴ μετεστίν, οὐκ ἀν εἶεν τὸ παραπᾶν κινήθεντες πρὸς ἐκεῖνα. [Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τὸδε τὸ μηδὲνα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιησθαι, ἐκλελοιπέναι δὲ πανταπασι τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μὴτε τί ἐστιν εἰπεῖν μὴτε ποσα μὴτε ὅσα τεθεωρηταὶ πολλὰ καὶ καλά τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μὴτε ἐξ ὧν περιεστὰι καὶ κτησεται, μὴτε ὡς θεραπευεται ψυχὴ μὴτε ὡς καθαιρεται. Οὐ γὰρ διὰ τὸ εἰπεῖν βλέπε πρὸς θεὸν προυργῶν τί ἐργάζεται, εἰ μὴ πῶς καὶ βλεψὲ διδάξῃ. Τί γὰρ κώλυει, εἰποι τίς ἀν, βλέπειν καὶ μηδεμίαν ἀπεχεσθαι ἡδονῆς, ἡ ἀκρατῆ θυμῶν εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεοῦ, συνεχόμενον δὲ ἀπᾶσι πάθεσι, μεδὲν δὲ αὐτῶν πειρωμένον ἐξαιρεῖν; Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προῖουσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεοῦ δεικνύσιν: ἀνεῦ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομα ἐστίν.]

*“La loro dottrina, anche più audace di quella di Epicuro (il quale ha solo negato la Provvidenza), dando colpa al Signore della provvidenza e alla provvidenza stessa, disprezza tutte le leggi di quaggiù e la virtù che è sorta tra gli uomini fin dall’inizio del tempo, e mette in ridicolo la temperanza, di modo che niente di buono può trovarsi in questo mondo. Così la loro dottrina annulla la temperanza e la giustizia, innate nel carattere umano e perfezionate dalla ragione e dall’esercizio, e in generale tutto ciò per cui l’uomo può diventare degno e nobile [...] Perché delle cose di quaggiù niente è nobile per essi, tranne qualcosa di “diverso” che raggiungeranno “nella vita futura”. Ma non dovrebbero coloro che hanno raggiunto la “conoscenza” [gnosis] cercare il Bene fin da quaggiù e, cercandolo per prima cosa, mettere in ordine le cose qui, appunto perché essi [gli Gnostici] pretendono di essere derivati dall’essenza divina? È infatti nella natura di tale essenza di considerare ciò che è nobile [...] Ma coloro che non partecipano della virtù nulla hanno che li trasporti da quaggiù alle cose dell’aldilà”*

La critica di Plotino rappresentava l’estrema difesa del pensiero classico, per il quale il compito dell’uomo era quello teoretico di contemplare e quello pratico di imitare l’universo, riflettendo in sé l’ordine dell’essere. L’idea della virtù era insomma inscindibilmente connessa con quella dell’ordine dell’essere».

### **5. Dall’antico gnosticismo allo gnosticismo moderno**

Fin qua, le parole di Del Noce, nelle quali lo stralcio plotiniano s’incastona, con ammirevole proprietà di omologazione. Non credo tuttavia che una lettura solo un poco più attenta e approfondita, per quanto si limiti al passo in questione (II 9, 33), consentirebbe di condividere più di tanto le entusiastiche intonazioni delnociane nei riguardi di quanto Plotino effettivamente vi sostiene. Perché, questo?

In primo luogo, perché in tutta la seconda *Enneade* (ma, a mia memoria, nell’intera sua opera), Plotino non adopera mai il termine *γνωστικοί* (“gnostici”), per indicare i suoi avversari di dottrina, quanto meno, nella maniera determinante e specifica impiegata da Del Noce, cioè, a indicare l’eccesso di uso della ragione sostanzialmente in senso anti-cristiano. La parola [*γνωστικοί*] sembrerebbe conosciuta, del resto, nella sistemazione che fece dei lavori del maestro, da Porfirio, il quale

lo confessa apertamente nella sua *Vita di Plotino*, dove è contenuto pure il significato dell'attacco sferrato nelle *Enneadi*<sup>433</sup>.

Vero è, dunque, che la fedeltà di Plotino alla “filosofia antica” e ovviamente al Platone (capace di penetrare “nel profondo dell'essenza intellegibile”) non può mettersi in discussione, con sicura salvezza di quella *gnosi* della tradizione platonico-aristotelica, che risponde alle naturali esigenze dell'uomo saggio. Ma vero è, altresì, che la sua dimostrazione si rivolge proprio contro i Cristiani, oltre che contro gli «*αιρετικοι δε εκ της παλαιας φιλοσοφιας ανηγγεμενοι*» – i quali, in massima parte, consistevano nelle sette “apocalittiche” d'ispirazione zoroastriana<sup>434</sup>.

Il “tradimento” perpetrato ai danni del pensiero di Platone e di Aristotele dai loro presunti successori, nonché seguaci, è tenuto dunque in primo piano, tanto da Plotino, quanto da Porfirio, e altrettanto rilevante è la difesa che la scuola di Atene perseverava nel farne, fino alla sua chiusura, avvenuta per mano di Giustiniano. Ma la cosa più importante consiste nell'ineludibile indirizzo antri-cristiano (anche) dei passi citati da Del Noce. E non soltanto per la – tuttavia significativa – dichiarazione contenuta in Porfirio, bensì per i ripetuti inciampi dottrinari del platonismo, che si manifestano incompatibili con la Rivelazione cristiana. Ora, il teologo ci ha insegnato a leggere il narrato evangelico e biblico, dismettendo la lente dello storico e dello scienzia-

---

<sup>433</sup> La versione di Porfirio (*Vita di Plotino*, 16) è davvero chiarificatrice: «Γεγόνασι δε κατ αυτον των Χριστιανων πολλοι μεν και αλλοι, αιρετικοι δε εκ της παλαιας φιλοσοφιας ανηγγεμενοι οι περι Αδέλφιον και Ακυλινον οι τα Αλεξανδρου του Λιβυος και Φιλοκόμου και Δημοστράτου και Αυδου [5] συγγράμματα πλειστα κεκτημένοι αποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου και Ζωροάστριανυ και Νικοθέου και Αλογενους και Μεσσου και αλλων τοιούτων πολλους εξηπάτων και αυτοι ηπατημένοι, ως δη του Πλάτωνος εις το βάθος της νοητης ουσίας ου πελάσαντος. Όθεν αυτος μεν πολλους [10] ελέγχους ποιούμενος εν ταις συνουσίαις, γράψας δε και βιβλίον όπερ «Προς τους Γνωστικούς» επεγράψαμεν, ημιν τα λοιπα κρίνειν καταέλοιπεν. Αμέλιος δε αχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε προς το Ζωστριανου βιβλίον αντιγράφων. Πορφύριος δε εγω προς το Ζωροάστρου [15] συχνος πεποίημα ελέγχους, όλως νόθον τε και νέον το βιβλίον παραδεικνυς πεπλασμένον τε υπο των την αίρεσιν συστησαμένων εις δόξαν του παλαιου Ζωροάστρου τα δόγματα, α αυτοι είλοντο πρεσβεύειν».

<sup>434</sup> Sulla scelta di alcuni Autori moderni, i quali adottano il termine “gnostico” in stretta relazione con la definizione di “apocalittico”, debbo fare solo un rapido cenno a E. Topitsch, *L'ideologia al vaglio della ragione*, Astra, Roma 1982.



to, piuttosto perseguendo la qualità evocativa dei simboli e del linguaggio poetico. Né riteniamo che tale insegnamento sia da disattendere. Al contrario!

Ma come poter sottovalutare la somma degli assunti filosofici degli Antichi, e di Platone, a loro esempio, dal momento che sono tutti dichiaratamente antitetici rispetto all'indirizzo cristiano?

Quando Del Noce parla, in modo ammirato, della difesa del pensiero *classico*, operata da Plotino, (ne parla) come della difesa di certa tipologia umana, il cui compito era “quello teoretico di contemplare e quello pratico di imitare l'universo, riflettendo in sé l'ordine dell'essere”. Ebbene, a parte la scarsa affidabilità del termine “imitare”, adoperato a proposito del rapportarsi dell'uomo antico all'universo in una specie di accordo “omologante”, laddove l'*imitazione* (del *μιμητης*) è vista proprio da Platone in maniera alquanto spregiativa, resta il fatto che l'individuo platonico (e plotiniano) altro non è da colui, il quale *tende continuamente a sintonizzarsi con il metro universale* [in essenziale *ομοιωσις*], che è poi quello dell'universo cosmico e dell'*ente fenomenico (e fenomenologico) da cui il cosmo stesso è “incarnato”*.

Strano precedente, per ciò, e assai più strano alleato, si sarebbe cercato Del Noce, nella sua battaglia contro gli gnostici, o i neognostici del suo tempo!

In effetti, il nucleo della filosofia platonica, e del sostegno fornito con indubbia determinazione da Plotino alla stessa, si fonda su alcuni principi che, per quanto più o meno prudentemente occultati nelle utilizzazioni teoretiche che se ne fanno, qualificano il pensiero antico e *classico* in modo non controvertibile, con ogni conseguenza al riguardo delle compatibilità di Cristianesimo, e di eventuali radici bibliche dello stesso.

Il problema investe tanto il piano storico e ideologico, quanto il piano meta-storico e teologico. Si tratta di determinare in quale dei due piani operi la filosofia politica: forse, a loro (da entrambi i piani) qualificata cerniera. Certo non è questo il momento di parlare delle fasi imperiali di appoggio e di opposizione a certe inflessioni del pensiero cristiano, partendo dal primo dei Flavi, per terminare con l'ultimo e con la sua uccisione per mano cristiana. Restano i nodi di principio, di cui sopra dicevamo, che – a parere di chi scrive – caratterizzano in maniera indissolubile la riflessione platonica (e *classica*), rendendo la sua logica non scomponibile:

1) l'immortalità dell'anima non è appannaggio generalizzato di tutti i viventi, così come il rapporto con il Dio della "salvezza" non è soggettivo e immediato.

2) il mondo è increato: il c.d. demiurgo non è altro che l'artefice delle sue fattezze, nel tempo e nello spazio degli umani, come di tutti gli altri "enti".

3) non c'è unilinearità nella storia sacra, quindi non c'è nessun apprezzamento del futuro a petto del passato, ma eternità del presente, in vista della tensione esistenziale a raccoglierne "l'attimo fuggente".

4) la virtù umana è indice di perfezione (terrena) e rivela una natura divina, che consiste nell'uomo virtuoso.

5) l'esistenza cosmica è necessitata e necessitante: in essa si disperde anche la volontà divina.

6) la "verità" non è nulla di dogmatico e definitivo, ma consiste nel perenne di-svelamento delle apparenze e del mistero infinito, cui segue il ri-velarsi in un nuovo inganno dell'in-conscio (o pre-conscio) e del sub-conscio.

### ***6. Due considerazioni finali***

A questo punto, sembrerebbe giunto il momento di fornire qualche abbozzo di risposta conclusiva. Questo ci permetterebbe di affrontare, da una prospettiva meno approssimata, sia il discorso sullo gnosticismo fatto da Del Noce, sia quello di una definizione filosofica dello stesso Del Noce, come appartenente al pensiero della tradizione più antica, ove innestare il virgulto del Cristianesimo, o della tradizione cristiana, avente origine nell'Agostinismo.

Tuttavia, la mia chiave di chiusura di questo tema, ormai, dovrebbe essere chiara.

Lo gnosticismo di Del Noce non ha nulla a che vedere con quello di cui si parla nella scuola platonica, almeno, con quello di Plotino e di Porfirio. Tale circostanza arriva a dimostrare ulteriori incompatibilità e, così facendo, impedirebbe di allacciare legittimamente la via di Platone e del pensiero greco alle sorti della filosofia cristiana, e non solo di quella letta da Del Noce. Questo, a meno di non volere individuare sentieri diversi di ricongiungimento (transitanti non per Roma, né per Atene, bensì per Alessandria d'Egitto), in stretta connessione con l'Ebraismo e con la riedizione virtuista del Mosaismo. Per comprendere lo gnosticismo declinato alla maniera delnociana, invece, dobbiamo metterci con le spalle al Mondo antico e classico, perché gnosticismo è replica, pure nel segno negati-

vo, della emergenza del moderno razionalismo, germinato – esso stesso – dall’antropocentrismo che è corrisposto alla “rivoluzione” politico-religiosa del Cristianesimo. Intendo dire che non è consentito alla dottrina di Cristo praticare la strada di una risalita a Platone, quanto meno seguendo l’indirizzo della “filosofia antica”, presente ancora nel platonismo di Plotino e di Porfirio. Occorre che tale strada venga percorsa attraverso una lettura solo mentale e astratta dell’Ellenismo, che mal si concilia con la filosofia praticata nell’Antichità al di fuori della tradizione abramitica – che poi si confonde nella Roma imperiale, secondo le formule esemplificate in Giuseppe di Matatia, lo storico dei Flavi.

Insomma, per tornare in argomento, scantonando da una digressione dalle dimensioni gigantesche, bisogna precisare alcuni punti.

Dato l’utilizzo del termine “gnostico”, fattone da Plotino-Porfirio, e la sua qualificazione anti-cristiana difficilmente contestabile, da Agostino in poi (ovvero, dal consolidarsi della dottrina cristiana, che si dispone a salvaguardia della trascendenza dei valori fondanti la “Città di Dio”), è bene parlare di una *nuova gnosi*, preludio di mistica salvezza, e del vizio di neo-gnosticismo, se vogliamo – con Del Noce – riferirci alla minaccia rappresentata da una ragione esuberante, fino a debordare nell’innaturale, o meglio, nel “naturalmente irreligioso”.

Del Noce sarebbe, per ciò, il cantore di un Cristianesimo che non riesce a retrocedere oltre Agostino, se non a patto di scelte, che tuttavia lo allontanano dalla radice platonica, in direzione di un platonismo-ellenismo di configurazione medio-orientale.

La sua lotta contro il neo-gnosticismo, a difesa della “Gerusalemme celeste”, diventa così una lotta di conservazione, o – se la parola può apparire inadatta – di restaurazione-preservazione, dagli attacchi condotti con insufficiente intelligenza del “creato” e della “creatura”, negli spazi che spetta solo alla prudenza del teologo di sondare. Molto semplicisticamente, tale lotta si può assimilare a quella già combattuta da Agostino, che elogiava la virtù antica e romana, ma se ne ritraeva, come da un terreno insidioso e impraticabile.

Per questo motivo, la critica delnociana alla Modernità è una critica che si svolge tutta all’interno del Mondo moderno, con strumenti forgiati dal Mondo moderno e al Mondo moderno resi congeniali dalla cultura cristiana. Che questo sia il risultato di una scelta effettuata in prima battuta da Del Noce stesso è plausibile, ma che, attraverso tale scelta, comunque, non si arrivi a comporre la cesura tra Antichità e Modernità, a mio modo di vedere e sentire, è altrettanto evidente.

BIANCA

**Parte terza**  
*Identità e storia*



**Da Marx a Rosmini.  
Principio di interiorità e critica della società in Del Noce**

di Giulio Nocerino\*

Ne *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo (Lezioni sul marxismo)*, Del Noce sostiene quattro tesi fondamentali sul pensiero di Marx, tesi ricorrenti nei suoi testi sia prima che dopo queste lezioni del '72, ma forse mai così analiticamente sviluppate: a) il marxismo rappresenta «la formulazione più completa e insuperabile dell'idea della rivoluzione totale», insuperabilità della forma marxista di rivoluzione che costituisce il punto di dissenso forse più significativo con F. Rodano, impegnato nella ricerca di un modello di rivoluzione in grado di superarne la forma moderna, segnata dalla negatività dialettica del finito<sup>435</sup>; b) il marxismo costituisce «la chiave della storia contemporanea», sia come dottrina che come realtà politica, sia, quindi, come ultimo esito del corso del razionalismo moderno, fondato sulla opzionale esclusione del soprannaturale, sia come rivoluzione russa, il cui *contraccolpo* produce la *forma presente* di tutte le altre dottrine politiche, anche quelle preesistenti (Del Noce porta gli esempi del liberalismo, del radicalismo, del riformismo e del pensiero cattolico), e questo costituisce il fondamento della interpretazione transpolitica della storia contemporanea; c) il marxismo ha una sua *unità di sviluppo*, per cui non ha senso immaginare rotture radicali nella sua formazione, contrapponendo, come era di moda fare negli anni tra le due guerre mondiali e come avverrà ancora, ma con un rovesciamento di segno valutativo, nell'interpretazione althusseriana, il Marx dei *Manoscritti giovanili* al Marx del *Capitale*; d) le tesi marxiste hanno «un ordine sistematico» e non sono «veramente intelligibili nel loro senso preciso al di fuori di questo ordine»<sup>436</sup>.

È soprattutto quest'ultima idea dell'ordine sistematico che qui ha maggior rilievo. Ad essa sono strettamente connessi alcuni tratti decisivi dell'interpretazione delnoceana di Marx. Il primo è, certamente, il

---

\* Borsista post-dottorato, Università di Salerno.

<sup>435</sup> Cfr. F. Rodano, *Note sul concetto di rivoluzione* (I, II, III), in «La rivista trimestrale», 5-6 (II) 1963, pp. 77-107; 7-8 (II) 1963, pp. 430-471; 9 (III) 1964, pp. 3-47.

<sup>436</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, p. 38.

rifiuto dei diversi revisionismi, da quello neokantiano a quello umanistico, da quello positivistico-evoluzionistico a quello cattolico-tomista, tutti segnati dall'appannarsi, se non dallo smarrimento, della consapevolezza del carattere filosofico del marxismo, di quella centralità della *filosofia di Marx*, che con grande anticipo e con notevole acutezza speculativa aveva sottolineato G. Gentile, ne *La filosofia di Marx*, il libro con cui era intervenuto nella disputa di fine Ottocento sul marxismo teorico<sup>437</sup>. Il secondo, strettamente legato al primo, è l'inscindibilità del marxismo come filosofia dal suo esito politico, la rivoluzione russa, mediatrice l'unica revisione del marxismo a cui Del Noce riconosce una vera coerenza, cioè quella leninista. Questa tesi rende impercorribile, tra l'altro, qualsiasi ritorno alla distinzione tra un comunismo ideale, sostanzialmente utopistico e irenico, e un comunismo reale, più o meno deviante, magari a causa dei caratteri atavici o delle tradizioni politico-culturali delle nazioni in cui esso si è andato realizzando. Il terzo tratto, di importanza fondamentale per il corso di lezioni sul marxismo, è la centralità delle *Tesi su Feurbach*<sup>438</sup>, a cui Del Noce dedica buona parte della sua attenzione, considerandolo «il testo filosofico decisivo, anche se estremamente conciso, di Marx», al punto che la seconda parte de *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, è proprio intitolata *La filosofia di Marx. Commento delle tesi su Feurbach*, e ognuna delle singole stringate proposizioni del filosofo di Treviri vi viene analiticamente commentata.

Io credo che la scelta delle *Tesi* vada attentamente considerata. *In primis*, va sottolineato il precedente gentiliano. Mi riferisco al fatto che Gentile, per primo, avesse considerato il marxismo soprattutto nella prospettiva delle *Tesi*, pubblicate in appendice al *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* di F. Engels, nel 1888, così come avrebbe fatto due decenni dopo Gramsci, che ne lascia una traduzione nei suoi *Quaderni* (Quaderno VII)<sup>439</sup>. Proprio le *Thesen über Feuerbach*, che Gentile traduce, anch'egli, nel suo *La filosofia di Marx*, vedendovi «il disegno di tutto un nuovo sistema spe-

---

<sup>437</sup> Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, ed. riv. e accr., a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974.

<sup>438</sup> K. Marx, *Tesi su Feurbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, trad. it. P. Togliatti, M. Rossi, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 81-86.

<sup>439</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1977, Appendice. Estratti dai Quaderni di traduzione (Q. 7), vol. III, pp. 2355-2357.



culativo, col suo storico addentellato a una filosofia anteriore, e con accenni sicuri a un programma pratico ad esso logicamente conseguente»<sup>440</sup>, gli consentono di costruire la sua interpretazione del pensiero di Marx come filosofia della soggettività attiva, dell'attività critico-pratica, segnata, però, dall'equivoco fondamentale dell'aver attribuito alla materia quei caratteri di mobilità, di attività, di vitalità di cui, nella prospettiva gentiliana, solo lo Spirito può essere portatore. «La correzione del materialismo – operata, secondo Gentile, da Marx – consiste in un'applicazione alla materia di ciò che Hegel aveva esattamente scoperto per rispetto allo spirito. Giacché Marx non fa se non sostituire al pensiero la materia; ma una materia fornita della medesima attività, che una volta si ritenne privilegio del pensiero; e questa attività si studia di definire con gli stessi caratteri, poiché cotesti caratteri erano stati esattamente determinati da Hegel»<sup>441</sup>. Nonostante questa correzione, però, per Gentile, materialismo e scelta rivoluzionaria, peraltro strettamente congiunti dalla comune negazione della continuità del passato come continuità storica, avrebbero, in qualche modo, deviato Marx dalla sua scoperta originale del carattere attivo e soggettivistico della realtà, scoperta che soltanto nella spiritualistica filosofia dell'Atto ritroverebbe tutto il suo senso, conferendole, a sua volta, quel carattere di *filosofia della prassi*, che Del Noce le riconosceva al punto da interpretare lo stesso pensiero di Gramsci come ritrovamento involontario dell'attualismo di Gentile, dopo la critica del crocianesimo. Di questa impostazione, del resto, certamente risente l'interpretazione gramsciana del marxismo come *filosofia della prassi*.

Non si tratta, tuttavia, solo di un precedente: in realtà è proprio la prospettiva delle *Tesi* che consente a Gentile di mettere in rilievo lo spessore filosofico del marxismo, di contro alla sua riduzione a canone di interpretazione della storia, ed è questo che interessa anche a Del Noce, che vede nello scritto del '45, più ancora che nei *Manoscritti*, la cui lettura, “decontestualizzata” rispetto al complesso dell'opera di Marx, aveva prodotto le illusioni del marxismo umanistico e moralistico, una vera e propria sintesi degli esiti più estremi a cui il corso del pensiero moderno, nella sua prevalente linea razionalistica, doveva portare, incontrando il concetto di Rivoluzione: la fine della filosofia come “comprensione”, della filosofia come contemplazione e conoscenza di una realtà già esistente, e la critica dissolutiva del concetto

---

<sup>440</sup> G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 71.

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 86.

classico di natura umana. Meno evidente, ma vi torneremo, è, qui, la contraddizione tra elemento dialettico ed elemento materialistico, che, sottesa al marxismo fin da principio, ne produce, secondo Del Noce, la decomposizione, provocando il capovolgimento della rivoluzione in dissoluzione.

«Al primo posto [nella definizione del marxismo] dobbiamo mettere un *rovesciamento* nella nozione stessa di filosofia. In certo senso possiamo dire che in Marx il rovesciamento politico e sociale non è possibile senza rovesciamento filosofico»<sup>442</sup>. Quest'ultimo rovesciamento consiste nel *passaggio dalla filosofia speculativa alla filosofia della prassi*, o in quella particolare unità di teoria e prassi, in cui la seconda assorbe la prima. È questo un tema su cui Del Noce si sofferma già, con parole quasi identiche, nel saggio del '46, *La "non filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica*, poi ripubblicato ne *Il problema dell'ateismo*, dove, escludendo la validità di un'interpretazione del marxismo in termini di sola scienza politica, sostanzialmente libera da fondamenti filosofici, si chiede se non sia "marxisticamente" priva di senso «la distinzione tra filosofia rivolta al "comprendere" e politica rivolta al "cangiare" – se tutto il marxismo stia nella sostituzione di una concezione che direi [...] della *filosofia come rivoluzione* alla concezione della *filosofia come comprensione*. Se, conseguentemente, non si debba dire che Marx abbia abbandonato la filosofia per la politica, ma sia diventato politico proprio per l'esigenza della sua filosofia»<sup>443</sup>. Questo riconoscimento del carattere filosofico dell'approdo di Marx alla politica consentirebbe, tra l'altro, di comprendere effettivamente quell'unità di sviluppo della sua opera, capace di giustificare una lettura dello stesso *Capitale* coerente con i presupposti filosofici dell'intero marxismo e non funzionale alla distinzione revisionistica tra un Marx maturo, ormai disinteressato ai fondamenti filosofici, e un Marx giovane, ancora impegnato nel rovesciamento speculativo dell'hegelismo.

Torniamo alle lezioni delnoceane dell'anno accademico '71-'72. Il rovesciamento del senso classico della filosofia come conoscenza e comprensione non è un evento che si ponga sul piano dell'epistemologia o della mera definizione del senso e della fondatezza del sapere filosofico.

---

<sup>442</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., pp. 38-39.

<sup>443</sup> A. Del Noce, *La «non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*, in Id., *Scritti politici (1930-1950)*, a cura di T. Dell'Era, p. 297 (pp. 297-329).

Si tratta di una rottura ben più radicale, quella costituita dalla fine (tramonto o eclissi? potremmo chiederci, riecheggiando il titolo di un noto volume di Spirito e Del Noce<sup>444</sup>) della «persuasione del carattere *sopratemporale e immutabile della verità*»<sup>445</sup>, dalla crisi dell'idea di *Logos* e, conseguentemente, del concetto di partecipazione. Il crinale di questa crisi è, per Del Noce, come per Löwith, la cui presenza in queste pagine delnoceane è evidente, il sistema hegeliano. Fino ad Hegel, infatti, non era mai stata scossa radicalmente l'idea, sostanzialmente platonica, di una verità eterna, in qualche modo legata ad una ragione superiore rispetto a quella umana, di cui pure quest'ultima parteciperebbe. Ciò che veniva discussa era l'attingibilità o inattingibilità di questa verità, così come venivano offerte diverse soluzioni al problema della partecipazione della nostra mente ad essa. Persino le filosofie negative del passato condividevano questo presupposto, anche quando, come nel caso del materialismo tradizionale, ne negavano il fondamento metafisico, condannandosi a rovesciarsi in scetticismo. Con Hegel, questa idea portante del pensiero filosofico classico conosce una prima contraddittoria crisi: da un lato, infatti, il filosofo di Stoccarda conserva lo spessore metafisico dell'idea di verità, dall'altro, introducendo «la storia nelle condizioni necessarie alla conoscenza della verità»<sup>446</sup>, ne scuote la coerenza e ne mina il fondamento, peraltro destinando l'effettivo e pieno attingimento del vero alla fine della storia. Come osserva Löwith, nel suo saggio *Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra*: «le lezioni di Hegel sulla storia della filosofia sono il primo ed unico tentativo, fino ad oggi non superato, di ricostruire, con metodo rigoroso, tutto il pensiero europeo in base al canone di una consequenzialità storica, e di inserire il processo storico nella verità filosofica. Il problema sollevato nell'Introduzione alle lezioni di Hegel: com'è possibile che la filosofia, che ricerca la verità una ed eterna, si frantumi in una plu-

---

<sup>444</sup> Cfr. U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971.

<sup>445</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 39.

<sup>446</sup> *Ibidem*.

ralità temporale di filosofie, viene risolto da Hegel nel senso che la verità ha già in sé la “tendenza” a “svolgersi” nel corso del tempo»<sup>447</sup>.

Come fa osservare Del Noce, quella che si era pensata come la filosofia in cui veniva a sistema la totalità del vero, emerso nel corso storico dello Spirito, si trasforma, così, nel pensiero che porta a conclusione «la filosofia di *una civiltà*», tramontando con essa. Perciò l’hegelismo diviene, per Marx, l’ultima grande filosofia speculativa, ancora caratterizzata, per quanto contraddittoriamente, dalla persuasione della *metastoricità* e *sopraumanità* della verità, con il conseguente *primato della contemplazione* di un *ordine razionale* preesistente, per quanto oggetto di una Logica e non più di una Metafisica, e da una certa declinazione, conservatrice e giustificativa, del principio dell’identità di razionale e reale<sup>448</sup>. A questa idea va sostituita l’idea della filosofia come prassi, che, una volta negato il Logos e messa in discussione l’esistenza di un ordine razionale incarnato e realizzato nell’esperienza del mondo e nelle relazioni tra gli enti, può definirsi come prassi intesa al rovesciamento di una realtà irrazionale e ingiusta, rispetto alla quale la pretesa contemplativa dell’idealismo classico fatalmente produce la compiuta mistificazione dell’esistente. La rimozione dell’idea di Logos, come fondamento veritativo della realtà, consegna il finito alla sua finitudine, cioè al negativo, al suo aspetto dileguante (*veschwindend*), alla sua miseria, e cancella la stessa possibilità di una filosofia come comprensione, tanto che Del Noce può concludere: «vediamo quindi come si possa dire che il periodo giovanile del pensiero di Marx è una critica all’ideale della filosofia (“comprensione” del reale) in nome della *rivoluzione*»<sup>449</sup>. Questa critica, che comporta anche la rimozione del concetto classico di natura umana, su cui torneremo in seguito, esige la liberazione della filosofia dal platonismo, che per Del Noce costituisce una categoria eterna del filosofare, caratterizzata dall’affermazione coerente del Logos. Ciò che resta dell’uomo, una volta negata l’idea di partecipazione, e, con essa, il principio d’interiorità, cioè l’intima presenza della verità alla mente, è

---

<sup>447</sup> K. Löwith, *Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 439-440 (pp. 439-470).

<sup>448</sup> Cfr. K. Löwith, *Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra*, cit.

<sup>449</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 42.

il soggetto che apre le *Tesi su Feuerbach*, cioè il soggetto inteso come *attività pratico-sensibile*, come portatore di «bisogni sensibili che può soddisfare mediante la trasformazione della natura, mediante *il lavoro*»<sup>450</sup>. Se il soggetto coincide perfettamente con il suo lavoro, cioè con la sua capacità di trasformazione della natura, allora la vera estraniamento, la condizione di assoluta negatività, che caratterizza la condizione umana presente, non è il peccato, condannato all'oblio dall'opzione ateistica originaria del moderno, ma è la riduzione del lavoro a strumento, riduzione che, come ricorda Del Noce, biblicamente costituisce la conseguenza e non l'essenza del peccato.

L'idea del rovesciamento della filosofia come contemplazione nella filosofia come prassi implica, quindi, una analoga trasformazione del concetto di soggettività. Al soggetto caratterizzato dall'intuizione intellettuale dell'essere come verità interiore, che Del Noce vede massimamente rappresentata, in età moderna, dalla summa filosofica di Rosmini, succede un soggetto completamente risolto nel lavoro, inteso come transazione con la natura, perché originariamente concepito come autocreantesi, o autoponentesi, attività. Questa attività, però, non è da concepirsi secondo il paradigma idealistico dell'atto di pensiero, a cui Gentile intende riportare la filosofia di Marx, ma attraverso una "sconcertante", così la definisce Del Noce, trasvalutazione del materialismo naturalistico, ancora dominante nel pensiero di Feuerbach, in materialismo dialettizzato, cioè che ha assunto in sé l'aspetto dialettico-attivistico dell'idealismo. Ancora fino a Feuerbach, infatti, la realtà e la sensibilità vengono rappresentate «solo sotto la forma dell'*oggetto* o dell'*intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente» (*I Tesi*)<sup>451</sup>, si conserva la posizione platonica dell'oggetto al di fuori del soggetto, per quanto qui l'oggetto valga come oggetto sensibile e il soggetto sia corporeo, fisicizzato. Feuerbach ha pensato gli oggetti sensibili, ma non ancora l'attività umana che li pone, cioè l'attività umana come *attività oggettiva*. Per questo, il materialismo non si è sottratto all'atteggiamento teoretico proprio della filosofia tradizionale, alla sua riduzione dell'attività umana al comprendere, definendosi, quindi, come «filosofia della passività, della ricettività umana»<sup>452</sup>. Marx segna una decisiva rottura con questa po-

---

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, I, cit., p. 81.

<sup>452</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 93.

sizione classica, cominciando ad «intendere la sensibilità non sotto forma passivistica, ma come attività sensibile umana, come prassi»<sup>453</sup>, dunque soggettivamente, e cercando di elaborare una forma di materialismo capace di comporsi sinteticamente con la filosofia dell'azione. Questo è possibile se si intende il soggetto come soggetto sensibile, certo, ma nel senso dell'attività sensibile e non della ricettività, nel senso, quindi, della produzione sensibile e del lavoro come «attività che pone gli oggetti», che così non restano *Gegenstände*, «ciò che ci è di fronte», ma divengono *Objekte*, «ciò che viene proiettato fuori dal soggetto». Il soggetto è, oramai, «attività che trasforma il reale»<sup>454</sup>. Secondo Del Noce, è a questo punto che il lavoro diviene, per Marx, la categoria filosofica fondamentale, tale da condizionare il suo modo di intendere la struttura economica e la dinamica sociale. È il lavoro come paradigma di fondo della soggettività che rende possibile l'idea marxista del conflitto tra capitale e lavoro, elevato a modello interpretativo della dialettica sociale. È la rivoluzione filosofica che precede sia la rivoluzione politico-sociale sia l'analisi economica, che ne garantisce la necessità. «Possiamo dire perciò che per Marx l'opposizione esiste tra una filosofia speculativa (e nell'orizzonte di questa filosofia speculativa meramente volta a conoscere le cose, l'idealismo) e un altro tipo di filosofia, la filosofia della prassi, fondata non più sul primato della conoscenza ma dell'azione»<sup>455</sup>. La permanente distinzione tra teoria e prassi, tra conoscere e produrre, impedisce a Feuerbach di comprendere «il significato dell'attività “rivoluzionaria”, “pratico-critica”» (*I Tesi*)<sup>456</sup>, e di soddisfare a quella prima fondamentale necessità del rovesciamento dell'esistente, che è il passaggio dal *tipo del filosofo* al *tipo del rivoluzionario*, passaggio che non implica la semplice negazione del filosofo, ma il suo oltrepassamento, come oltrepassamento del pensiero rivelativo, legato al modello di verità platonico, nel pensiero espressivo, che rappresenta e manifesta una certa realtà sociale e storica, e nella soggettività produttiva, nel soggetto-prassi, che la trasforma

La seconda *Tesi su Feuerbach* costituisce una chiara formulazione della connessione tra materialismo e filosofia dell'azione, e un sostegno della tesi delnoceana del marxismo come ripensamento e ritrova-

---

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, I, cit., p. 82.

mento di Hegel dopo la critica di Feuerbach, cioè di uno hegelismo completamente liberato dagli elementi platonici persistenti in esso, grazie all'assunzione della visione materialistica. È questo che intende Del Noce, scrivendo in *Marxismo e salto qualitativo*, che il processo di pensiero di Marx «può essere caratterizzato come la *riaffermazione contro Feuerbach della scoperta di Hegel, l'unità del razionale col reale, dopo accolta la critica che Feuerbach aveva mosso alla forma in cui questa unità era stata pensata da Hegel*»<sup>457</sup>. Vale la pena di citare il testo della *Tesi*, per comprendere l'importanza che Del Noce le attribuisce: «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolistica*»<sup>458</sup>. Qui, Del Noce può vedere il perfetto compimento di quella rivoluzione nel concetto di filosofia, che considera un prodromo immanicabile e necessario della rivoluzione sociale e politica proposta dal marxismo, come realizzazione di una realtà totalmente altra. Ancora una volta il momento di passaggio è rappresentato dal pensiero hegeliano, in cui il Logos «viene messo in movimento e giunge alla piena coscienza di sé nello spirito, dopo una lunga odissea»<sup>459</sup>, la stabilità delle idee viene scossa, ma resta confermato il concetto ancora contemplativo del pensiero come presa di coscienza di una realtà già dispiegatasi, di un ordine già realizzato. Proprio perché la coincidenza di reale e razionale viene posta *post-factum*, almeno rispetto alla consapevolezza che lo Spirito ne può avere, l'assetto del pensiero hegeliano risulta per Marx giustificativo e conservatore, costretto ad una totalizzazione mnemonica, cioè orientata a concepire la totalità come compiuta, e non futuristica, cioè tesa ad un *novum* da realizzare, mettendo in discussione e rovesciando un ordine segnato dall'estraniamento e dalla contraddizione. L'elemento del Logos è presente ancora in Hegel, come l'elemento platonico, la cui rimozione consente di arrivare ad un «materialismo che realizza la filosofia dell'azione»<sup>460</sup>. Il vero

---

<sup>457</sup> A. Del Noce, *Marxismo e salto qualitativo*, in Id., *Scritti politici (1930-1950)*, cit., p. 346 (pp. 340-355).

<sup>458</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, II, cit., p. 82.

<sup>459</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 111.

<sup>460</sup> *Ivi*, p. 112.

conflitto nasce, per Del Noce, non tanto, però, tra materialismo e idealismo, quanto tra concezione tradizionale e concezione marxista del pensiero, intese come due «concezioni assolutamente non mediabili»<sup>461</sup>, anche perché la seconda è destinata a risolvere la filosofia nella politica, non, di nuovo, mediante una banale marginalizzazione del sapere, ma attraverso una vera mutazione radicale dell'idea stessa di *epistème*. La seconda *Tesi*, da questo punto di vista, è paradigmatica: l'idea di una verità oggettiva, evidente sul piano dei principi, indipendente dal farsi umano, che, ricordiamo è, per Marx, il prodursi di una natura umanizzata e di una umanità naturalizzata attraverso il lavoro, è rigettata. Se la filosofia classica, il cui indirizzo, definito come *classico platonico*, ha in Rosmini il suo massimo rappresentante, «comprende l'ordine dell'essere», accompagnandosi ad una concezione della morale, conseguentemente intesa come «rispetto pratico di questo ordine dell'essere»<sup>462</sup>, «per Marx, invece, il problema se il pensiero umano abbia una verità oggettiva non è un problema teoretico ma pratico. In altri termini, è l'esperienza storico-pratica che viene assunta a verifica della concezione del mondo»<sup>463</sup>. Così nasce l'idea della filosofia *ante factum*, cioè di una filosofia orientata a realizzarsi nella storia e a trovare solo ed esclusivamente in questa realizzazione il suo criterio di verifica, il suo paradigma di verità. Se la filosofia intende porsi come «realizzazione di una nuova totalità, realizzazione di un nuovo mondo»<sup>464</sup>, allora il suo criterio di verità «è dato dal fatto che la verifica sensibile si ha nella pratica»<sup>465</sup>, come Del Noce chiarisce mediante un parallelo con la trasformazione galileiana del modello di verifica scientifica. Come Galileo ha attribuito all'esperimento la funzione di verificare o smentire la validità delle ipotesi scientifiche, introducendo «la realtà all'interno dello stesso pensiero scientifico»<sup>466</sup>, e, quindi, stabilendo un criterio sperimentale di verità, così Marx, operando un'analogia trasformazione nella sfera della *realtà morale* o della stessa *filosofia*, ha conferito all'esperienza storica, nella dimensione

---

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 113. Cfr. A. Del Noce, *Significato presente dell'etica rosminiana*, in *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Marzorati, Milano 1968, pp. 3-24; poi in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 205-222.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

<sup>466</sup> *Ibidem*.



dell'avvenire, cioè del realizzabile (o "da realizzarsi") piuttosto che del realizzato, il compito di verificare la verità delle teorie. Ciò spiega il primato della rivoluzione filosofica rispetto a quella politico-sociale e il carattere filosofico della storia contemporanea, paragonabile a quello religioso della storia medioevale, così come la inseparabilità di filosofia e realtà politica nella vicenda del comunismo: «la rivoluzione politica e sociale, operata dal marxismo, consegue a questa rivoluzione filosofica e non è, in alcuna maniera, dissociabile da essa, per cui la realtà di oggi, in quanto determinata in ultima analisi dalla rivoluzione marxista, è realtà filosofica»<sup>467</sup>. Questo significa che l'affermazione del primato dell'azione non si definisce come mera e irrazionalistica esclusione della funzione e del valore del sapere, in una contrapposizione semplice e astratta di vita e dottrina, esperienza e teoria, ma in una ricomprensione "pragmatistica" del sapere stesso, di cui vengono messe in luce le radici pratiche e la capacità di operare trasformazioni del reale (materialismo storico per il primo aspetto, dialettico per il secondo), spinta fino a «fare diventare la prassi (cioè l'esperienza storico-sensibile) parte integrante dello stesso processo teoretico»<sup>468</sup>.

Se dopo Hegel si apre una crisi profonda dell'idea di verità, crisi a cui Del Noce ritiene che si debbano ricondurre anche tutti gli altri aspetti (etici, politici, religiosi ed estetici) della crisi presente, l'esito di questa crisi non può essere, nel suo aspetto negativo, che la riduzione della filosofia a strumento di trasformazione del mondo, la sua ricomprensione nella categoria ormai onnicomprensiva del lavoro, come emerge, con radicalità pari alla secchezza della formulazione, nella famosissima undecima *Tesi*: «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo»<sup>469</sup>. Questo rovesciamento del concetto classico della filosofia avviene attraverso un duplice movimento. In un primo momento, l'inserzione del processo storico nella conoscenza del vero, in Hegel, sposta il manifestarsi della verità dal principio, come nelle filosofie fondate sull'intuizione origi-

---

<sup>467</sup> *Ivi*, p. 115. «Come l'esperimento, per Galileo, è il processo per cui si fa entrare l'esperienza all'interno dello stesso processo teoretico, come verifica della verità del pensiero, così non è possibile separare la filosofia di Marx dalla rivoluzione marxista, in quanto la rivoluzione si presenta come la verifica della verità del pensiero marxista, non potendosi parlare di una verità oggettiva all'infuori della sua verifica storico-sensibile» (*ivi*, p. 116).

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>469</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI, cit., p. 86.

naria dell'essere e sulla partecipazione al Logos, alla fine, in quanto la «verità è posta al termine della storia»<sup>470</sup>. Così, la verità invece di sussistere, pur nelle forme limitate e imperfette della partecipazione umana ad essa, come paradigma archetipico in base al quale giudicare la storia, e con essa l'intera dimensione della prassi, diviene il prodotto del processo storico stesso, che resta perciò, già in Hegel, come poi con più nettezza in Marx, l'ultima e autoreferenziale istanza della realtà, sottratta a principi di giudizio ad essa eterogenei, dotati di evidenza ideale, prima che di effettività pratica. Se l'assoluto è il risultato, la filosofia hegeliana si presenta come consapevolezza di questo risultato, entrando, però, in contraddizione con l'intuizione dell'insuperabile mobilità (*Bewegtheit*) dell'essere che la sottende<sup>471</sup>. La scelta rivoluzionaria di Marx si pone come rottura assoluta con questa idea della definitività del risultato della storia, implicando il rovesciamento della totalità che l'hegelismo si proponeva di portare a consapevolezza filosofica, al concetto, ma, come osserva Löwith, conserva una continuità con l'hegelismo, in quanto «la radice ultima della possibilità del passaggio dall'interpretazione della filosofia hegeliana ad una "prassi" destinata a cambiare il mondo va ricercata nel fatto che la "realtà", ovvero "ciò che è" è già, per lo stesso Hegel, soprattutto il mondo della storia che è stato prodotto dall'attività dell'uomo in quanto spirito»<sup>472</sup>. Direi, però, anche se qui Del Noce non vi si sofferma, che ancora in Marx sopravvive un'idea di verità, per quanto radicalmente storicizzata, che rende possibile pensare ad una verifica storica della filosofia come affermazione di una nuova totalità, i cui contorni, prima della rivoluzione, è possibile abbozzare per quanto solo per via negativa, e consente quel movimento dalla filosofia al mito (movimento retrogrado rispetto alla rappresentazione della modernità come progresso continuo dal mito alla razionalità filosofico-scientifica), che permette al marxismo di costituirsi come religione secolare. Il processo che condurrà dalla rivoluzione alla dissoluzione, facendo di quest'ultima la più vera e profonda, per quanto paradossale, realizzazione della prima, consisterà in un completo dileguare dell'idea di verità, comunque intesa, e in un'affermazione, apparentemente definiti-

---

<sup>470</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>471</sup> Cfr. H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. a cura di E. Arnaud, Firenze 1969.

<sup>472</sup> K. Löwith, *Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra*, cit., p. 462.

va, del divenire come mobilità priva di senso e di consistenza, quale emerge dalle diverse forme di empirismo e di scientismo del Novecento, fino al prevalere del paradigma della scienze della natura anche nelle discipline umanistiche e alla conquista dell'egemonia da parte della mentalità sociologica, prodotto di decantazione del materialismo storico separato dalla dialettica.

Il rovesciamento del concetto classico di filosofia, come abbiamo visto, si lega strettamente all'emergere di una soggettività connotata come attività sensibile, produttiva del suo oggetto nel lavoro, e non solo ricettiva di esso nell'intuizione (sensibile anch'essa, come in Feuerbach)<sup>473</sup>. Questa nuova soggettività, definita dall'immissione nel materialismo del concetto di attività e dell'idea della realtà come processo e sviluppo, elaborati dall'idealismo, comporta una vera e propria rivoluzione antropologica, anch'essa segnata dal rovesciamento dell'immagine classica, non della filosofia, in questo caso, ma dell'umano nella sua totalità. È la fine del concetto di natura umana, mediante la riduzione dell'uomo all'insieme delle sue relazioni sociali. Di questo, per Del Noce, è paradigmatica la sesta *Tesi su Feuerbach*. Dopo aver criticato il concetto feuerbachiano di alienazione religiosa, come proiezione psicologica delle potenzialità del soggetto nell'Infinito trascendente, mostrandone l'inadeguatezza alla comprensione delle vere radici dell'autoestraniazione nelle dinamiche sociali, Marx nega la stessa possibilità di un concetto universale, extra-storico di essenza umana: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»<sup>474</sup>. Feuerbach non porta la critica fino a mettere in discussione questa stessa essenza, non ne coglie la genesi storica, la fissa in un'universalità astratta, così come immobilizza, d'altro canto, l'individuo stesso in una astratta singolarità, nel suo astratto isolamento, a cui consegue quello che Marx definisce il modo «sordidamente giudaico» in cui è concepita la prassi nel suo pensiero, cioè come mera operatività senza concetto, come prassi separata da teoria e non come prassi rivoluzionaria, cioè prassi che ha assorbito, ricompreso in sé la teoria. Del Noce, nel suo commento alle *Tesi*, definisce la sesta co-

---

<sup>473</sup> «Feuerbach, non soddisfatto dell'*astratto pensiero*, vuole [aggiungervi] l'*intuizione*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile» (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, V, cit., p. 84).

<sup>474</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, VI, cit., p. 84.

me «la chiave di volta per intendere tutto il pensiero marxista»<sup>475</sup>, perché costituisce, forse, la più netta, pur nella sua sinteticità e secchezza, affermazione della rivoluzione antropologica che il marxismo avrebbe in parte prodotto, in quanto prassi rivoluzionaria, e in parte semplicemente consentito e provocato nella storia contemporanea, nel momento dell'autodissoluzione della rivoluzione mediante la sconsecrazione dell'ordine tradizionale. Scrive Del Noce: «nel modo in cui si distingue da Feuerbach, Marx fa emergere l'essenziale del suo pensiero. Mentre Feuerbach parla di essenza umana, Marx dice che l'essenza umana non è qualcosa di astratto che risieda nel singolo individuo, ma, nella sua realtà, è l'insieme dei rapporti sociali»<sup>476</sup>. Se ben si considera, l'obliterazione di una essenza umana indipendente dal farsi del processo storico non è che uno degli aspetti che deve assumere il superamento della distinzione tra teoria e prassi, o viceversa, vista la reversibilità completa dell'ordine dei fattori in questo discorso, il superamento della distinzione è una delle forme del darsi della negazione di un'essenza umana trascendente la storicità. Solo, infatti, una volta che sia negata ogni differenza tra essenza ed esistenza, la teoresi indipendente perde il proprio oggetto e rifluisce come momento dell'autoconsapevolezza nel tessuto stesso dell'esistenza, intesa come processo storico. Anzi, proprio questa negazione dell'essenza costituisce uno dei momenti necessari di quella decostruzione dell'umano, che consente, nella seconda metà del Novecento, l'affermazione senza più remore dell'elemento borghese, nella forma di una neoborghesia che ha rotto il compromesso con il cristianesimo (e, tra l'altro, con l'istituto della famiglia), che segna il periodo classico del capitalismo, e l'assoluta egemonia del mercato non come sistema razionale di organizzazione della produzione e dello scambio, orientato dal gioco dei prezzi, ma come radicale e onnipervasiva riduzione di ogni valore al valore di scambio.

Nella cancellazione dell'essenza umana, come natura trascendente la storia, perché originaria rispetto ad essa, Marx ritrova, come abbiamo visto, Hegel dopo Feuerbach, operando quella immissione della realtà (dimensione sensibile e materiale) nel pensiero, che egli stesso riconosce come compito del suo pensiero<sup>477</sup>. Questo, per Del Noce,

---

<sup>475</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 167.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> «Non basta che il pensiero si spinga sino alla realtà, è necessario che la realtà stessa si spinga sino al pensiero» (K. Marx, *Per la critica della filoso-*

significa il perfetto compimento della rottura con il platonismo della tradizione, rottura che in Hegel si trova abbozzata ma non compiuta, e che saranno le diverse riforme della dialettica hegeliana, quella di Marx, ma anche quella gentiliana, a portare alle estreme conseguenze. La sesta *Tesi* rappresenta un progresso su questa via anche rispetto ai *Manoscritti*, perché in essi, secondo Del Noce, «manca completamente la critica dell'essenza-uomo che può considerarsi la più radicale critica del platonismo»<sup>478</sup>. In ogni caso, l'opposizione del marxismo al platonismo non è meno radicale di quella che si ritroverà in Nietzsche, tanto che anche per Marx il platonismo è avversario primo e originario, persino rispetto al cristianesimo, in quanto «per il platonismo – scrive Del Noce –, [...] l'uomo partecipa al mondo delle idee, dei valori spirituali eterni. Se, quindi, nell'uomo è presente un elemento di eternità, questo elemento di eternità fonda il rispetto della persona. Ma essendo il rispetto della persona il principio dell'etica, l'etica assorbe, in Platone, la politica»<sup>479</sup>. L'ultima osservazione di Del Noce rinvia alla conseguenza più radicale e più densa di minacce, di cui il marxismo è gravido fin dall'inizio, fin dalla fase giovanile dell'opera del filosofo di Treviri: la riduzione dell'etica a momento della politica. Questa riduzione corre parallela alla totale sussunzione dell'individuo nella sfera sociale, e a rigore, come Del Noce evidenzia, porta alla «conclusione che non si può parlare neppure della realtà dell'uomo, in quanto non esiste un uomo che entra in rapporti sociali, ma esiste, invece, la società come realtà globale, di cui gli individui fanno parte»<sup>480</sup>. «Si deve parlare – aggiunge Del Noce – di un processo che per Marx è il processo della prassi, il processo dell'attività trasformatrice

---

*fia del diritto di Hegel*, trad. it. in K. Marx, *Un carteggio del 1943 ed altri scritti giovanili*, trad. it. a cura di R. Panziera, Editori Riuniti, Roma 1954, p. 99; citato in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. a cura di G. Piana, Sugarco, Milano 1974, p. 3).

<sup>478</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 169. Questa osservazione va, però, ridimensionata, ricordando come la negazione del concetto di creazione nel terzo *Manoscritto*, che peraltro Del Noce cita nella prima parte delle *Lezioni sul marxismo*, a favore di una radicale auto-generazione dell'umano nel suo processo storico, implica necessariamente la rimozione dell'essenza umana come realtà originaria, e del Logos come trascendente partecipato dal soggetto. Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2007, pp. 118-120.

<sup>479</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>480</sup> *Ivi*, p. 170.

della natura o (con una formula sempre imprecisa, approssimativa) d'un uomo collettivo o uomo totale che si sostituisce all'uomo individuo»<sup>481</sup>. Con la rimozione dell'interiorità oggettiva nell'uomo dilegua la sua stessa consistenza di individuo autonomo, dotato di dignità ontologica, restando soltanto la società come totalità costituita. L'etica, il cui soggetto, l'individualità libera e capace di autonomia, viene meno, rifluisce nella politica e nelle forme di coscienza legate al processo storico e alle necessità di orientamento in esso. Insieme all'idea di un ordine regolativo e normativo preesistente all'operare storico, scompare, ovviamente, anche il dovere di conformarvisi, di aderirvi con tutta la propria soggettività, adesione in cui consisteva l'insegnamento fondamentale di tutta l'etica classica, nonostante le diverse declinazioni e le talvolta contrapposte giustificazioni che ne venivano offerte. Con l'etica, quindi, cade anche l'istanza ideale della «adeguazione dell'uomo esistente ad un uomo essenziale»<sup>482</sup>.

Infine, a questa radicale trasformazione del modo di intendere l'umano, non poteva sottrarsi l'esistenza stessa di una sfera privata e, con essa, la legittimità della proprietà privata, concepita, come vedremo trattando di Rosmini, ma come lo stesso Del Noce qui sottolinea, come tutela e garanzia della libertà dell'individuo e della sua possibilità d'espressione e di espansione nel mondo, proprio di fronte a quella società che resta unica realtà effettiva nel discorso marxista. Ultima delle negazioni conseguenti al presupposto della produzione sociale dell'umano è la fine del diritto naturale: quel diritto che, ancora in Rosmini, viene non solo ribadito, ma anche radicalizzato mediante una vera e propria *personalizzazione del diritto naturale*, per usare un'espressione di M.F. Sciacca, fatta propria da Del Noce, si trova nel marxismo, nonostante le tante interpretazioni di segno contrario, si pensi a R. Mondolfo, definitivamente criticato e non solo storicizzato mediante l'inserzione dei diritti del lavoro e dei lavoratori. Non è pensabile, infatti, l'esistenza di un diritto autonomo, dove l'unico soggetto reale è lo stesso processo storico, a cui è affidata la compiuta liberazione degli uomini, tradizionalmente attesa, invece, dall'affermazione di ideali di giustizia o da ragioni morali.

---

<sup>481</sup> *Ibidem*. «Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale» (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, X, cit., p. 86).

<sup>482</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 178.

Dalle cose che abbiamo detto fin qui, risulta evidente il quadro della trasformazione prodotta dal marxismo, tale da segnare una rottura con la tradizione tanto vasta quanto, soprattutto, profonda e radicale. Per comprendere fino in fondo il discorso del Noce sarebbe necessario risalire alla sua ricostruzione della linea prevalente della filosofia moderna, quella da Cartesio a Hegel (e a Nietzsche), segnata dall'opzionale rinuncia al soprannaturale, e dalla risoluzione dell'ambiguità, insita nel pensiero cartesiano, attraverso lo sviluppo della sua componente pre-illuministica. Qui, però, per seguire il nostro discorso da Marx a Rosmini dobbiamo spingerci verso gli esiti diversi, ma tutti paradossalmente dissolutori del marxismo attraverso il Novecento, i quali appunto fanno riemergere l'attualità di Rosmini, per via negativa, cioè come l'unica filosofia in grado di resistere alla secolarizzazione prodotta dalla decomposizione del marxismo e di offrire una via d'uscita filosofica dalla perenne crisi costituita dall'affermazione della società tecnologica, emersa come risposta alla sfida marxista, tutta interna, però, all'orizzonte immanentistico e, perciò, in ultima istanza ateistico, che essa produce<sup>483</sup>.

Per comprendere la funzione dissolutiva giocata dal marxismo nel secondo dopoguerra bisogna ben interpretare quel processo, che Del Noce, riecheggiando il titolo di uno scritto di G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, pubblicato nel 1908, definisce, appunto, la decomposizione del marxismo. Io, qui, posso soltanto fare qualche cenno, cercando di mettere in luce perché il marxismo, destinato a produrre, con la scoperta della *praxis* e con l'analisi economica della società, un mondo nuovo<sup>484</sup>, si sia tradotto, in ultima istanza, nella sconoscenza conservatrice del mondo vecchio, e abbia subito non solo un processo di degenerazione nichilistica, ma anche la sconcertante affermazione, in seguito alla sua realizzazione storica, in cui vittoria e sconfitta coincidono paradossalmente, di una soggettività ego-centrata, ridotta ad energia vitale senza direzione, tale da ritrovare il suo profeta proprio in quel M. Stirner, duramente criticato nell'*Ideologia tedesca*. Ne *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Del Noce,

---

<sup>483</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Decomposizione del marxismo, suicidio della rivoluzione e secolarizzazione nella riflessione di Augusto Del Noce*, in *Libertà: crisi e ripresa della coscienza morale*, a cura di M. Signore e G. Scarafile, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009 pp. 137-156.

<sup>484</sup> Cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1990.

infatti, può scrivere: «A guardare la situazione di oggi può sembrare che il vincitore sia Stirner, senza che si possa, almeno sino a questi ultimi anni, parlare dell'influenza del suo *Unico*. Il pensiero di Stirner è il rifiuto assoluto del sacrificio»<sup>485</sup>, esso quindi si presta a divenire espressivo e al contempo orientativo per una società caratterizzata dall'egocentrismo, dall'assoluto strumentalismo delle relazioni con l'altro, dalla «instaurazione del regno della forza»<sup>486</sup>. Se è vero, come Del Noce sostiene, sulla scia di Lukács, che il pensiero dialettico precede e fonda l'interpretazione materialistica della società, è anche vero che questo elemento dialettico-rivoluzionario è il primo ad essere scosso dai diversi revisionismi orientati in senso riformistico, finché, in particolare nel secondo dopoguerra, il marxismo vede dileguare il suo aspetto rivoluzionario a favore di un materialismo storico ridotto ad interpretazione relativistica e relativizzante dell'agire sociale e della cultura. Se già nel pensiero di Gramsci, come Del Noce mostra nel saggio *Gramsci, o il suicidio della rivoluzione*, l'istanza della modernizzazione neo-illuministica prevale sull'aspetto dialettico del marxismo, nel periodo che porta dalla fine della guerra alla contestazione il materialismo storico viene completamente ricompreso nella critica sociologica delle convinzioni etiche, religiose e metafisiche, svolgendo una funzione di mera "liberazione" della cultura dai concetti tradizionali legati al platonismo, inteso come categoria eterna del pensare. Scrive Del Noce: «Possiamo anche parlare [a proposito degli esiti del pensiero gramsciano] di trionfo della ragione strumentale. Il destino del marxismo è di far da transizione al positivismo e allo scientismo; quel che già era avvenuto nel secolo scorso si ripete, in forma estremamente aggravata oggi»<sup>487</sup>. La gravità diviene manifesta in tutta la sua forza, se si pensa che «l'esito del gramscismo [...] non può essere che quello di trasformare il comunismo in una componente della società borghese ormai completamente sconosciuta, o di agire per la sua definitiva dissacrazione corrispondente a quella che è l'intenzione profonda dello spirito borghese»<sup>488</sup>.

---

<sup>485</sup> A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, in Id., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, p. 66 (pp. 59-82).

<sup>486</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>487</sup> A. Del Noce, *Gramsci, o il suicidio della rivoluzione*, in Id., *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino 2004, p. 291 (pp. 221-298).

<sup>488</sup> *Ibidem*.



Il quadro che emerge dalla critica delnociana del marxismo è quello di una rivoluzione filosofica e antropologica al contempo, destinata a produrre la forma più radicale di totalitarismo, radicale proprio per la sua capacità di rielaborare tutte le negazioni rivoluzionarie del marxismo in una forma di rigoroso conservatorismo, quello che, come visto da Voegelin, interdice la possibilità stessa di porre domande metafisiche, e con esse la possibilità di un reale diverso dalla sua configurazione presente. Da questo disegno della storia contemporanea emerge l'attualità del pensiero rosminiano, della sua metafisica, della sua etica, della filosofia del diritto e della politica, tale da farne, dopo un'analoga ricerca nel pensiero giobertiano, il fondamento per l'elaborazione di una filosofia del Risorgimento capace di offrire una via d'uscita di fronte alla crisi presente, sottraendosi al pessimismo di Tocqueville sul destino dell'individuo e della libertà nella società democratica contemporanea.

Non è possibile, qui, delineare un quadro complessivo dell'interpretazione delnociana di Rosmini, attraverso i vari testi in cui Del Noce cita e discute Rosmini, o che egli ha dedicato specificamente al pensatore di Rovereto. Terrò particolarmente presenti due lezioni inedite, di recente pubblicate, tenute dal filosofo torinese alla "Cattedra Rosmini" di Stresa, intitolate *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, la prima, del 1982<sup>489</sup>, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, la seconda, del 1983<sup>490</sup>. Nelle ultime righe di quest'ultima, Del Noce, dopo aver sinteticamente tracciato la sua interpretazione del marxismo come *filosofia della rivoluzione*, afferma che «se ben guardiamo, la posizione di Rosmini è l'esatta antitesi della marxiana, e in relazione al pensiero di Marx prende intero senso quella via negativa di riscoperta di cui ho parlato all'inizio<sup>491</sup>; esatta antitesi perché l'uomo sociale marxiano non ha una sua interiorità, rientrando nella quale trovi la verità, ma pensa soltanto come uo-

---

<sup>489</sup> A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, a cura di P. Armellini, in P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251.

<sup>490</sup> A. Del Noce, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, a cura di G. Nocerino, in «Rivista Rosminiana», 104 (I) 2010, pp. 1-19.

<sup>491</sup> L'incontro con il rosminianesimo può avvenire, oggi, solo per via negativa, cioè a partire e in risposta al fallimento delle linee dominanti del pensiero moderno, e, in particolare, muovendo dallo scacco del marxismo e della riforma neoidealistica della dialettica hegeliana.

mo di una determinata situazione storica»<sup>492</sup>. «Penso – aggiunge Del Noce – che gli studiosi di Rosmini non possono non muovere da questa antitesi per mostrare l'attualità che la politica di Rosmini ha oggi dopo la catastrofe dell'idea rivoluzionaria»<sup>493</sup>. Ciò che rende veramente suggestiva questa lettura di Rosmini in antitesi al marxismo, ma anche all'attualismo gentiliano, che Del Noce considera il tentativo più profondo e ardito di superamento del marxismo, nella linea, però, del presupposto condiviso dell'unità di soggetto e oggetto, di teoria e prassi, è non tanto l'interpretazione specifica delle opere del Roveretano, ma il modello ideale di risposta alla crisi che il rosminianesimo rappresenta, incarna storicamente, nel discorso delnociano. Il pensiero di Rosmini mostra, per Del Noce, la possibilità di riproporre, nell'ambito della filosofia moderna, cioè di una filosofia in cui non è possibile prescindere dalla soggettività e dalla coscienza, il modello platonico dell'uomo partecipe del Logos, e costituisce, perciò, il momento in cui il principio di interiorità diviene il principio fondante di una visione critica del presente, capace di spezzare la gabbia d'acciaio, per usare un'immagine weberiana, costituita dal totalitarismo morbido della società tecnologica.

Le lezioni delnociane di Stresa andrebbero lette insieme a quelle romane sul marxismo. Ne emerge un perfetto parallelismo, nel senso che Rosmini come antitesi radicale di Marx significa il rovesciamento dei suoi rovesciamenti, rovesciamento che, però, non è mera restaurazione, come semplice ritorno al passato, ma recupero o ripristino della tradizione a partire dalla crisi dell'epoca storica che si è costituita sulla negazione della tradizione stessa. Questa non può essere *simpliciter* riproposta, perché la sua crisi è avvenuta ed esige una risposta. In questa convinzione, sta tutta la ragione della prospettiva moderna di Del Noce, estraneo, sia sul piano filosofico che sul piano etico-politico, a qualsiasi tentazione medievalistica.

Da questo punto di vista va detto che, se risalta immediatamente come il modello filosofico rosminiano, considerata l'idea di uomo o di umanità e la visione antropologica che ne emerge (Rosmini scrive ben due opere antropologiche, una "in servizio della scienza morale" e l'altra "soprannaturale"), rappresenta una riproposizione del platonismo, inteso ancora come categoria eterna, significante la partecipazio-

---

<sup>492</sup> A. Del Noce, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, cit., p. 18.

<sup>493</sup> *Ivi*, p. 19.

ne della mente umana ad un Logos (verità) eterno e sovratemporale, d'altro canto la moderna filosofia della coscienza non è stata invano per Rosmini. Così come non è inessenziale il passaggio decisivo dal problema della verità a quello della certezza, che Del Noce, in un inedito, probabilmente risalente al 1944-inizio 1945, *Principi di politica cristiana*, così delineava: «il problema della giustificazione del mio atto di adesione [alle verità di fede] ossia il problema della spiritualità moderna si pone in questi termini: in che senso io posso aderire alla verità *in quanto verità*. Al problema della verità si sostituisce quello della forma di adesione alla verità; al problema dell'idea vera quello della persona vera»<sup>494</sup>. Qui tutta la differenza tra età di mezzo ed età moderna, medioevo e umanesimo. Il problema della verità, nel mondo moderno, si definisce come quello della «possibilità ch'essa diventi verità per l'uomo», e tende a sintetizzare, ad associarsi, conseguentemente, con il problema della libertà e con la sfera della moralità. La verità, e quindi il carattere contemplativo (il carattere di “comprensione”) della filosofia, non possono più pensarsi come la corrispondenza tra un vedere puramente teoretico e una oggettività realisticamente intesa. Non è più il problema dell'*adaequatio* a dominare il pensiero. Il modo in cui Rosmini intende l'intuizione intellettuale dell'essere, originaria e fondante il soggetto intelligente, la persona, costituisce l'assunzione dell'idea trascendente (oggettiva) di verità, all'interno di una soggettività, di una coscienza soggettiva modernamente declinata. È ciò che intendeva M.F. Sciacca parlando di *interiorità oggettiva*<sup>495</sup>. Ed è ciò che esprimeva R. Nebuloni, nel suo *Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica*, parlando di *senso oggettivo della soggettività*<sup>496</sup>. Per questo, Del Noce trova in Rosmini il filosofo che può costituire la radicale alternativa alla riduzione della filosofia a coscienza storica, mediante la rimozione dell'idea di verità, affermata con la radicalità che abbiamo visto nella seconda *Tesi su Feuerbach*. Rosmini, infatti, non costituisce il ritorno al modo scolastico di intendere la verità oggettiva, ma ne rappresenta, se così possiamo dire, una vera e propria

---

<sup>494</sup> A. Del Noce, *Principi di politica cristiana*, in Id., *Scritti politici (1930-1950)*, cit., p. 227 (pp. 219-240).

<sup>495</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo 1989.

<sup>496</sup> Cfr. R. Nebuloni, *Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica*, in Id., *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Borla, Roma 1992, pp. 156-157 (pp. 123-157). Vedi anche R. Nebuloni, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

*personalizzazione*. Verità oggettiva non è lo stato di cose rispecchiato dal soggetto conoscente, ma l'esperienza fondamentale dell'essere nell'interiorità della persona, e perciò è il fondamento della persona come esperienza illuminata dall'essere. L'idea rosminiana, ovviamente di matrice agostiniana, offre a Del Noce la possibilità di rigettare la necessità della riduzione della verità a prassi, il *farsi mondo della filosofia*, il passaggio alla storia, che, come visto da Löwith, costituisce il lascito più oneroso della sinistra hegeliana, senza rinunciare al principio moderno della soggettività.

Abbiamo visto come alla negazione della verità sovratemporale corrispondesse, nel pensiero di Marx, una fortissima ridefinizione del modo di intendere il soggetto. L'unità di teoria e prassi, che caratterizza il marxismo, comporta la definizione del soggetto come attività pratico-critica, cioè come attività che pone l'oggetto, come trasformazione del mondo (natura), come lavoro. La soggettività radicalmente storicizzata e socializzata del marxismo non è altro che lavoro. Non solo: questa soggettività è destinata a cedere ad una forma ancor più riduttiva, quella del soggetto come energia, come potenza vitale. La decomposizione del marxismo non è solo separazione di dialettica e materialismo storico, ma anche passaggio da una prassi intesa a realizzare nella storia un'immagine teorica, quella dell'uomo nuovo, del salto qualitativo della condizione umana dal regno della necessità al regno della libertà, a cui si associa l'idea della soggettività come lavoro, alla condizione della praticità propria della società tecnologica, completamente priva di un finalismo così radicale e sostanzialmente dominata dalle modalità dispersive di una soggettività egocentrica, stirneriana, come abbiamo visto, intesa solo al potenziamento della propria tonalità vitale, in cui risulta dileguata, con l'oggettività del vero, la dimensione soggettiva dell'interiorità. È la stessa soggettività che lascia dietro di sé anche lo scacco dell'attualismo gentiliano, che pure si muoveva nell'orizzonte dell'unità di teoria e prassi, inaugurato dal marxismo<sup>497</sup>. Nella lezione stesiana del 1983, Del Noce così definisce questo aspetto della crisi, come esso emerge nel pensiero di Gentile: «effettivamente, spogliato dei rapporti con l'essere ideale l'individuo diventa quella realtà naturale di cui lo spirito deve trionfare: quella, per Gentile "carne" che lo "spirito" deve vincere [...]. La negazione radicale del momento platonico (la vittoria dell'immanentismo su Ro-

---

<sup>497</sup> Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

smi importa una riforma della dialettica che cancelli da Rosmini come da Hegel il platonismo) fa sì che l'individualismo gli si configuri come materialismo con le conseguenze logiche dell'anarchismo, o comunque dell'atomismo, o della società vista come aggregato di individui umani chiusi in se stessi dunque dell'esatto inverso della società trascendentale»<sup>498</sup>. Il distacco dell'individuo dalla verità, come momento fondativo della sua costituzione ontologica, significa la sua fine come soggetto autonomo, la sua riduzione ad elemento di aggregati informi, in quella «somma solitudine d'animi e di voleri», a cui, secondo Vico, si riducono gli uomini nella seconda barbarie, quella della riflessione<sup>499</sup>. È l'inizio delle *incertezze sull'individuo*, di cui parlava G. Capograssi<sup>500</sup>. Questo tipo di individualità è profondamente segnata dalla perdita della dimensione interiore, come mostra Del Noce, chiedendosi che cosa si trovi, quando si tenta, come Gentile fa, il ritorno all'interiorità: «non certo il mondo ideale delle verità eterne, o l'ordine dell'essere ideale, ma il soggetto separato da tutto ciò che, secondo il pensiero gentiliano, può essere assimilato al fatto, pensato in termini di quella natura che per lui è il male. Ma, allora non resta che un termine per designare questo soggetto e l'etica che gli compete: "energia" e non già energia che sia diretta all'instaurazione di un valore configurato in termini di un determinato contenuto, ma piuttosto che si serve dell'oggetto come mezzo proprio a realizzarsi come appoggio di un nuovo slancio»<sup>501</sup>. La soggettività, che qui si delinea, peraltro caratterizzata da un solipsismo fatale, una volta negata ogni alterità autonoma, coincide, per Del Noce, con la nietzschiana volontà di potenza, proprio nel momento in cui cerca, come in Gentile, di recuperare, però immanentizzandolo, l'agostiniano *in te ipsum redi*. Questo rende chiare le ragioni dell'opzione rosminiana di Del Noce, la sua convinzione che «la possibile interruzione del processo di decadenza, o anche almeno la comprensione di esso, e la riscoperta del pensiero politico rosminiano vanno di pari passo»<sup>502</sup>: il pensiero di Rosmini co-

<sup>498</sup> A. Del Noce, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, cit., p. 13.

<sup>499</sup> G.B. Vico, *La scienza nuova*, in *Opere*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1996, pp. 744-745 (pp. 249-753).

<sup>500</sup> Cfr. G. Capograssi, *Incetuzze sull'individuo*, in Id., *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008, pp. 455-828.

<sup>501</sup> A. Del Noce, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, cit., p. 13.

<sup>502</sup> *Ivi*, p. 16.

stituisce, almeno in età contemporanea, il punto di maggiore resistenza del concetto di soggettività al suo sradicamento, al *déracinement*, per riecheggiare S. Weil, dalla relazione fondante con la verità, intesa come l'orizzonte onnicomprensivo e onniabbracciante dell'essere. La filosofia di Rosmini rappresenta la più netta riaffermazione della validità epistemica dell'intuito intellettuale, proprio quell'intuito a cui Feuerbach aveva sostanzialmente preferito l'intuizione sensibile, che Marx aveva chiaramente rimosso privilegiando l'unità di teoria e prassi, dissolutiva della prima nella seconda, e che, con profondità speculativa e metafisica, Gentile aveva derubricato, sull'esempio del suo maestro, D. Jaja, a mera trasfigurazione del vedere sensibile<sup>503</sup>. Ma ancora va ribadita la fondamentale connotazione moderna di questa riaffermazione: l'intuito intellettuale rosminiano non si pone come esito estremo di un processo conoscitivo segnato dal predominio dell'astrazione, si pensi alle *Sette lezioni sull'essere* di Maritain<sup>504</sup>, cioè non viene riproposto nella modalità del pensiero intellettualistico, ma in quella di un'esperienza fondativa della persona. L'intuizione originaria significa l'iniziale radicamento, *enracinement*, del soggetto nell'orizzonte dell'essere, l'aprirsi dell'intelligenza alla presenza rivelante o rivelativa del principio metafisico. Ancora una volta, si tratta di un'esperienza, ben più che di una visione o conoscenza, tanto che proprio Rosmini, prima dei suoi interpreti, si pensi alla polemica che oppose Gentile e Carabellese, si pose, nella *Teosofia*<sup>505</sup>, la questione della possibilità di considerare l'intuizione primitiva dell'essere come una conoscenza determinata. Essa è, in ultima istanza e nel suo senso più radicale, il rivelarsi della presenza dell'essere, e perciò può costituire il fondamento di quel pensiero rivelativo, che Del Noce cercò tenacemente di contrapporre al pensiero meramente espressivo, cioè rappresentativo di situazioni storiche e sociali, che emergeva dal rovesciamento marxista, ma, ancor prima, hegeliano, almeno nel senso della sinistra hegeliana, della filosofia.

---

<sup>503</sup> Cfr. D. Jaja, *L'intuito nella conoscenza*, Memoria letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli nel 1894, «Atti della Reale Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», vol. XXVI (1893-94), Napoli 1894, pp. 483-525.

<sup>504</sup> Cfr. J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, tr. it. M. Bracchi, M. Inzerillo, L. Frattini, Massimo, Milano 2001.

<sup>505</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. Raschini e di P.P. Ottonello, ENC, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2002, nn. 1557-1560.

Non solo la verità concepita come esperienza intuitiva, immediata, fondativa della soggettività e della persona, consente di replicare alla sua riduzione alla contemporaneità, alla realtà presente, estremo esito della riduzione alla storia, ma rende possibile anche il costituirsi di un'antropologia, come quella rosminiana, capace di ribadire, proprio a partire dalla originaria intuizione della verità trascendente dell'essere, l'esistenza di una essenziale natura umana, irriducibile alle relazioni sociali e alle dinamiche storiche ed economiche. Si tratta, anche qui, di quella "esatta antitesi" alla posizione marxiana che Del Noce cercava in Rosmini. Se il soggetto, l'uomo, non è prassi autogenerativa, sottratta a qualsiasi rapporto di dipendenza da una creazione trascendente, come nei *Manoscritti* di Marx, se non si struttura in maniera unidimensionale intorno al suo farsi storico, ma emerge come esperienza originaria del vero sovratemporale, chiaramente egli, il soggetto l'uomo la persona, non può che costituirsi come realtà anteriore rispetto alla socialità, indipendente di fronte a quelle relazioni sociali, in cui pure vive. Per questo, l'antropologia rosminiana, centrata su un concetto di persona, ontologicamente fondato e non solo retoricamente esigito, si definisce come la difesa di quell'idea di umanità, che Capograssi vedeva messa in discussione dalla "catastrofe", cioè dal crollo della civiltà europea nella barbarie della guerra e della violenza<sup>506</sup>. Difesa che, anche in questo caso, per esser tale, cioè effettiva conservazione del valore minacciato, o già gravemente disconosciuto, deve proporsi come capace di far proprie le esigenze che hanno motivato o reso possibili la negazione, il rovesciamento, deve rivelarsi in grado, quindi, di operare, a sua volta, dialetticamente. Il concetto rosminiano di persona si forma attraverso una fortissima assunzione delle istanze moderne di concretezza, e non a caso, pur muovendo dall'intuizione intellettuale dell'essere, ne fa il fondamento di una concezione che vede, in ultima istanza, nella volontà e nella libertà, cioè nelle facoltà attive e non in quelle contemplative del soggetto, il vertice della personalità, la vera sede del governo e dell'autonomia dell'individuo. Anche questo rende chiaro, a mio giudizio, come l'idea delnociana di ribadire il carattere teoretico della filosofia e la natura partecipativa (nel senso di partecipazione al Logos) del soggetto, non significhi l'esclusione della moderna insistenza sulla esistenzialità e sul dinamismo della soggettività, ma, al contrario, la loro assunzione in un oriz-

---

<sup>506</sup> Cfr. G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in Id., *La vita etica*, cit., pp. 481-523.

zonte ontologico in cui la persona è integralmente impegnata a trasformare l'originaria apertura all'essere (intuizione intellettuale primitiva) in adesione volontaria, completa, coinvolgente anche l'affettività, realizzantesi in quella che Rosmini chiama la *libertà del sentimento*. Qui è il *significato presente* dell'etica, ma anche dell'antropologia rosminiane.

La concretezza di questa idea di persona, che giustifica fino in fondo il percorso da Marx a Rosmini, si rivela chiaramente nel fatto che alla riduzione dell'uomo alle sue relazioni sociali, del soggetto a prassi, che è lavoro, della realtà a storia, Rosmini oppone un concetto relazionale della persona, che, non a caso, trova una delle sue manifestazioni fondamentali nel diritto, nell'esperienza giuridica, che si organizza intorno alla libertà dell'individuo e alla sua più immediata espressione, la proprietà. Non si tratta, attraverso Rosmini, di concepire una nuova filosofia dissociata dall'esperienza e dalla storicità, quindi dalla politica, una filosofia "monastica", né di immaginare, come risposta allo storicismo, un ritorno alla percezione classica della natura, interpretando la crisi contemporanea come il frutto di un eccesso di filosofia, tentazione fortissima in Löwith, ma di ripensare il mondo storico-politico a partire dal fondamento ri-presentato, ri-attualizzato dal pensiero rosminiano. L'appropriazione del mondo da parte del soggetto nella proprietà, che, non a caso, per Rosmini diviene il principio di derivazione di tutti i diritti, cioè il principio della loro effettiva determinazione, rappresenta quasi plasticamente questa idea moderna della persona: se è vero che la partecipazione al Logos (essere ideale) fonda la dignità dell'individuo e giustifica la sua libertà, è anche vero che quest'ultima si rivela concretamente nell'intangibilità della sfera d'azione del soggetto, dei confini del suo libero operare, cioè del suo diritto e, quindi, principalmente, della sua proprietà. Di nuovo, esattamente il contrario di ciò che avviene nel pensiero marxista, per il quale «il regime della proprietà privata è la conseguenza della distinzione e priorità di cultura e interiorità a lavoro. Quindi se marxisticamente [l'uomo] non soltanto lavora ma è lavoro, si intende come il regime della proprietà privata debba essere considerato regime di asservimento»<sup>507</sup>.

---

<sup>507</sup>A. Del Noce, *La «non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*, cit., p. 317.



In questa fondazione del diritto, che costituisce una vera e propria *personalizzazione del diritto naturale*<sup>508</sup>, introducendo una novità sostanziale nel modo di intenderlo, ha la sua giustificazione anche l'idea di riprendere il concetto platonico di una politica assiologicamente orientata dal concetto trascendente di giustizia. È questo il senso della *riscoperta del Rosmini politico*, al centro della riflessione del 1982, e il motivo della sua consonanza con le pagine delle lezioni sul marxismo in cui emerge come il modello platonico dell'inclusione della politica nell'etica costituisca l'esatto opposto, ancora l'"esatta antitesi", della riduzione dell'etica a politica (a storia, che poi nel mondo contemporaneo è storia politica, quindi semplicemente politica, come preteso da A. Ruge), operata da Marx e coerentemente realizzata da Lenin. Non solo: il paradigma platonico costituisce, per Del Noce, nonostante i tanti fraintendimenti di cui è stato oggetto, l'esatto contrario anche di ogni utopismo. La *Repubblica* di Platone non è un modello da realizzare nella storia, ma la definizione di un paradigma ideale-trascendente di convivenza tra gli uomini, secondo il quale la storia deve orientarsi, senza mai poterlo incarnare. La politica platonica, perciò, si sottrae all'opzione tra realismo e utopismo, proponendo, proprio per la sua fedeltà all'idea del Logos sovratemporale, un modello di eticità della vita pubblica, di stato etico, per essere chiari, radicalmente alternativo rispetto a quello hegeliano e neohegeliano. Se si leggono le pagine dedicate alla riscoperta del Rosmini politico, si resta impressionati dalla nettezza con cui questo modello platonico di politica, di repubblica, sia da Del Noce riconosciuto nel pensiero politico rosminiano, segnato dalla «connessione fra politica e antropologia»<sup>509</sup>. Nella teoria rosminiana dell'appagamento, che sottrae la politica all'angustia dell'uomo esteriore, per consegnarle come fine un bene umano integrale, di cui sia parte costitutiva la virtù, Del Noce vede il punto d'incontro «fra eudemonologia ed etica, fra politica e morale, e la legittimazione della società fondata in ultima analisi sulla virtù»<sup>510</sup>. Da questo incontro, da questa sintesi di felicità e virtù nell'agire politico orientato dal principio dell'interiorità oggettiva, nasce la possibilità di una eticità non totalitaria. In Rosmini, la centralità dell'individuo significa «la negazione assoluta dello Stato etico nel senso hegeliano, negazione

---

<sup>508</sup> A. Del Noce, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, cit., p. 11.

<sup>509</sup> A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, cit., p. 239.

<sup>510</sup> *Ibidem*.

che però si accompagna con eguale forza con quella dello Stato agnostico»<sup>511</sup>, e, al contempo, implica «l'affermazione che lo Stato deve essere indirizzato a fini morali, onde la coincidenza tra il primo dei diritti e il più generale dei doveri: il diritto che l'uomo ha al vero bene coincide col diritto che ha di eseguire i propri doveri morali. La morale del rispetto dell'ordine oggettivo dell'essere stabilisce dunque la connessione tra la teoria dell'appagamento e quella secondo cui la virtù è la pietra che regge la società»<sup>512</sup>. Con parole non dissimili, Del Noce si esprime nella lezione stesiana dell'anno successivo.

Se è vero, come il filosofo torinese scrive ne *La «non-filosofia»* di Marx, che, nel marxismo, «il tentativo di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale *ateologizzazione della ragione*»<sup>513</sup>, l'incontro per via negativa con Rosmini consente di ripensare la prassi a partire dall'agostiniano principio d'interiorità, rivisitato attraverso l'esperienza moderna della filosofia della coscienza. Piuttosto che un ritorno alla separazione classica di teoria e prassi, il pensiero rosminiano consente a Del Noce di rifondare la dimensione etico-politica su quella metafisica, o, anche, su quella etico-religiosa, procedendo, quindi, verso una nuova unità di teoria e prassi, non caratterizzata dalla risoluzione della prima nella seconda, ma dal primato della verità come esperienza fondativa della persona, quindi dell'esistente, come oggetto di un'adesione volontaria e libera, sul piano morale, non, quindi, di una semplice visione intellettuale. Questo spiega la possibilità di riproporre la sovraordinazione dell'etica alla politica, dunque il modello platonico, senza rinunciare alla sensibilità storica, alla coscienza storica squisitamente moderna, che caratterizza l'opera di Del Noce, ma anche il pensiero di Rosmini, fin dai suoi studi e scritti giovanili, e di riprendere il filo di una critica filosofica del presente, quindi della società contemporanea, che solo una filosofia dell'interiorità oggettiva, come quella rosminiana, può giustificare fino in fondo. Infatti, se la società tecnologica si definisce a partire dalla progressiva rimozione dell'interiorità, non prodotta dal semplice sviluppo tecnico, ma dall'opzione filosofica e culturale in cui esso si è realizzato, la sua critica richiede la riaffermazione innovativa, ispirata alla *fedeltà creatrice*, della sua perfetta antitesi: il principio d'interiorità.

---

<sup>511</sup> *Ibidem*.

<sup>512</sup> *Ivi*, pp. 239-240.

<sup>513</sup> A. Del Noce, *La «non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*, cit., p. 316.

## Del Noce e la società tecnologica

di Natascia Villani\*

Quando a partire dagli anni sessanta si moltiplicarono gli scritti<sup>514</sup> che prendevano in esame la società contemporanea analizzandola nei suoi sviluppi e nelle sue cause, è perché ci si rendeva conto che si stava verificando un mutamento profondo nelle cose e negli animi, che i rapporti e le forme della vita associata avevano subito una radicale trasformazione e che, preso nel suo insieme, questo processo evolutivo poteva avere una propria giustificazione ideologica una propria consapevolezza: ci si rendeva conto insomma di vivere in un'epoca nuova<sup>515</sup>. Attento a tutto ciò che accadeva, spirito acuto e curioso, finemente ironico, appassionato lettore della cultura moderna, esperto conoscitore della filosofia europea, Del Noce stimolato dagli intellettuali suoi contemporanei, non poteva esimersi da questo compito volto soprattutto all'approfondimento dei nessi filosofici tra la nascente società tecnologica e la filosofia moderna.

---

\* Associato di Filosofia Politica, Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli

<sup>514</sup> Nota metodologica: si precisa che gli articoli scritti da Del Noce e citati nel presente lavoro, sono stati pubblicati o dall'Autore o da altri curatori in edizioni diverse; per comodità di stesura e per evitare ripetizioni che non gioverebbero alla lettura del testo, si è preferito citare le sole fonti in cui i vari scritti vengono raccolti in opere definitive che ne contemplano anche le eventuali successive revisioni. Per una più completa ed esaustiva ricostruzione delle successive edizioni delle pubblicazioni dell'Autore, si rinvia a N. Villani (a cura di), *Augusto Del Noce. Una filosofia attraverso la storia. Rassegna bibliografica*, La Città del Sole, Napoli 2002.

<sup>515</sup> In quegli anni concetti omologhi si andavano accumulando nei pensatori non solo italiani nel tentativo di definire, di dare un nome al mutamento che si stava presentando. Confronta, tra gli altri, i contributi di: K.E. Boulding, *The Meaning of the Twentieth Century. The great Transition*, Harper & Row, New York 1964; H. Kahn, A.J. Wiener, *The Year 2000. Framework for Speculation on the next Thirty-three Years*, Macmillan, New York 1967; S. Cotta, *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna 1968; A. Etzioni, *The active Society. A Theory of societal and political Processes*, Free press, New York 1968; J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it., Editori Laterza, Bari 1969; A. Touraine, *La société post-industrielle*, Denoel, Paris 1969; Z. Brzezinski, *Dilemmi internazionali in un'epoca tecnetronica*, Etas Kompass, Milano 1969; S. Acquaviva, *Una scommessa sul futuro. Sociologia e programmazione globale*, ILL, Milano 1971.

Nell'analisi svolta a partire dal 1870 anno in cui lo spirito laico segnava la sua vittoria "almeno provvisoria"<sup>516</sup> sulla restaurazione, Del Noce distingueva tre periodi: il primo fino allo scoppio della prima guerra caratterizzato dalla laicizzazione del cristianesimo proposta in varie forme, a cui fece seguito il periodo della rivoluzione atea, tentata o a partire dalla politica (vedi il comunismo) o a partire dall'arte (con il suo fenomeno più significativo sotto questo aspetto, il surrealismo); infine ci fu il periodo dal secondo dopoguerra, in cui si fece strada una sempre maggiore assolutizzazione del tecnicismo e della società che si vuol dire tecnologica «il cui rapido sviluppo ha portato a un cambiamento di modi di essere, di sentire, di esprimersi, assolutamente inconcepibili venti anni fa»<sup>517</sup>.

Quale deve essere e quale è stato l'atteggiamento dei cattolici nei confronti di questi cambiamenti? Che posizione prendere di fronte al continuo progredire della società tecnologica?

Sicuramente l'atteggiamento dei cristiani e non solo dei cattolici nei confronti di tale società fu di «grande disorientamento»<sup>518</sup>. C'è chi rintracciava catastroficamente una completa rottura con il cristianesimo e anche con l'ultimo baluardo di una morale laica, tanto da costringere i pochi superstiti a non partecipare, "moralmente", alle valutazioni che questo nuovo mondo introduceva e che erano destinate a diffondersi tra le masse, e a seguire, "politicamente", il principio del male minore. Altri, invece, partendo dalla trascendenza ad ogni civiltà della verità religiosa erano convinti che occorresse ripresentare questa in modo nuovo mettendosi al passo con la storia. Per altri, ancora, proprio l'opposizione della civiltà tecnologica non solo al cristianesi-

---

<sup>516</sup> A. Del Noce, «Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna», in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè Editore, Milano 1970, p. 109.

<sup>517</sup> A. Del Noce, «Appunti sull'irreligione occidentale», in *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970<sup>3</sup>, p. 314.

<sup>518</sup> A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», in *L'epoca della secolarizzazione*, op.cit., p. 79. La polemica all'epoca si articolava tra una sinistra cattolica, che sosteneva, in linea con una interpretazione derivante da un libro di L. Laberthonnière («La physique d'Aristote et la physique de Descartes», in *Etudes sur Descartes*, postumo, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1935), l'origine cristiana della tecnica, e una destra cattolica, che, sulle orme di G. Marcel («Les remarques sur l'irreligion contemporaine», in *Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935), sosteneva che in questo mondo del tecnicismo il sacro non può trovar posto e tutti i valori della morale cristiana devono venire negati. A tale dibattito Del Noce dedica ampie pagine nel capitolo «Appunti sull'irreligione occidentale», in *Il problema dell'ateismo*, op.cit., pp. 308 sgg.

mo ma anche al marxismo, poteva essere un'occasione di apertura al dialogo con un vecchio nemico per fronteggiarne, insieme, uno nuovo.

Affianco a queste tre posizioni Del Noce pone la posizione di Cotta e la propria come altri discorsi possibili. La tesi di Cotta<sup>519</sup> si basava sulla considerazione che l'attuale sviluppo tecnologico non è altro che la piena esplicazione di quanto si era preparato agli inizi del mondo moderno. I giudizi svalutativi che provenivano dal mondo cattolico e che rintracciavano nella società tecnologica una opposizione al marxismo e quindi una inferiorità, non ne coglievano l'aspetto positivo: è il *fatto* della società tecnologica a mettere in crisi il marxismo e tale *fatto* quindi deve essere compreso nella sua forza propulsiva. «Posto questo, è facile al Cotta asserire che la civiltà tecnologica non pone affatto in crisi il cristianesimo, e che compito attuale dei cristiani stia nel far valere la loro prospettiva teocentrica nella costruzione del mondo di domani, e che il più grave loro errore sarebbe quello di insistere nelle loro critiche consuete, lasciando così libero il campo a coloro che informano la loro azione unicamente a uno spirito scientifico antropocentrico. Anzi, sarà proprio questo intervento dei cristiani a impedire che la civiltà tecnologica non dia luogo ad un'oligarchia tecnocratica»<sup>520</sup>.

Del Noce sa bene che l'aumento del benessere per i meno abbienti è un dovere cristiano, anzi genericamente umano; come sa che la fame del mondo, considerato anche l'incremento demografico, non può essere risolta se non attraverso il potenziamento della tecnica<sup>521</sup>. Però, riguardo alla tesi di Cotta, emergono alcuni interrogativi a cui bisogna dare una risposta: quali siano i caratteri morali della società tecnologica; quale sia il processo ideale attraverso cui la società tecnologica oltrepassa e mette in crisi il marxismo e quale il compito dei cattolici nei suoi riguardi; e se infine la civiltà tecnologica sia separabile dal positivismo<sup>522</sup>.

La questione quindi per Del Noce va posta in altri termini, applicando anche in questo caso il metodo di una "interpretazione transpolitica della storia contemporanea"<sup>523</sup> che spiega come il divenire storico e la conquista dell'immanentismo moderno risiedono sempre nelle

---

<sup>519</sup> Cfr. S. Cotta, *La sfida tecnologica*, op.cit., spec. pp. 45 sgg.

<sup>520</sup> A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 83.

<sup>521</sup> Cfr. Ibidem, p. 84.

<sup>522</sup> Cfr. Ibidem, pp. 84-85.

<sup>523</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida Editore, Napoli 1982.

concezioni filosofiche attraverso le quali la storia viene interpretata: «per intendere la storia che va dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre ad oggi, occorre dare priorità a quella che vorrei chiamare la causalità ideale, quanto a dire al momento filosofico-religioso; penso che questa storia, considerata da tale punto di vista, manifesti una piena razionalità nei suoi momenti essenziali, come espressione [...] dell'articolarsi di un sistema filosofico»<sup>524</sup>.

In questa chiave occorre quindi domandarsi se l'assolutizzazione del tecnicismo spieghi il processo di formazione della società tecnologica, come realtà *nuova* del secondo dopoguerra, o se all'opposto, la società opulenta spieghi l'affermarsi della mentalità pantecnicistica nella sua pienezza<sup>525</sup>. Solo chiarito questo nesso scaturirà come logica conseguenza la posizione che il cattolico è chiamato ad assumere nei confronti di tali cambiamenti.

La tesi di Del Noce è la seguente: al fondo degli aspetti che presenta oggi il mondo occidentale – nel quale il fenomeno della secolarizzazione che prende forma nella società tecnologica sembra profilarsi, in modo quasi deterministico, come il destino dell'Occidente – c'è, invece, una causalità ideale e propriamente filosofica di cui l'irreligione naturale contemporanea non è che una conseguenza. Cioè, la società opulenta, società del benessere o tecnologica o permissiva<sup>526</sup>, quella nella quale il pensiero tecnico (pensiero che evita la riflessione sui fini per concentrarsi esclusivamente sul problema dei mezzi) giunge alla sua massima espansione, non è determinata dal successo della scienza, bensì è il suicidio della filosofia che, aprendo le porte ad una assolutizzazione del pensiero tecnico, trasforma la tec-

---

<sup>524</sup> A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, pp. 12-13.

<sup>525</sup> Cfr. A. Del Noce, *Appunti sull'irreligione occidentale*, op.cit., p. 314.

<sup>526</sup> Questi termini sono usati dal Del Noce in molti casi come sinonimi. Cfr. A. Del Noce, «Verso un nuovo totalitarismo», in F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei (a cura di), *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri inediti)*, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 131-145; «Contestazione e valori», in *L'epoca della secolarizzazione*, op.cit., pp. 9-20; «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit.; «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», in *L'epoca della secolarizzazione*, op.cit., pp. 179-201. Vedi anche R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 206; C. Gambescia, «Scienza tecnica e società tecnologica nel pensiero di Augusto Del Noce», in *Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di cultura politica*, 1995, n. 20, pp. 31-56.

nica in ideologia. «Né lo spirito della scienza, né le sue conseguenze pratiche hanno provocato o provocano oggi il “tramonto irrevocabile” dei valori tradizionali. È stata al contrario l’“eclissi” dei valori tradizionali, conseguente a un’errata interpretazione della storia contemporanea nel suo aspetto “etico-politico” [...] che ha portato all’*hybris* della scienza come nuovo ideale che sorge e si afferma in maniera rivoluzionaria rispetto al passato, ponendosi come valore assoluto»<sup>527</sup>. Non è la scienza che elabora la propria fittizia trascendenza, è l’uomo che, rifiutando i valori tradizionali, ha, con un atto deliberato, costruito quel vuoto esistenziale che la scienza e la tecnologia hanno colmato e di cui la secolarizzazione è espressione<sup>528</sup>. «Viviamo in un mondo nuovo radicalmente separato dal passato da una frattura rivoluzionaria»<sup>529</sup>. La società tecnologica ha origini culturali e ideali prima che economiche<sup>530</sup>.

Tentiamo ora di ricostruire i passaggi argomentativi a sostegno di questa tesi.

Partiamo da una situazione di fatto. All’indomani della seconda guerra la società borghese si trovava a dover respingere due avversari: «uno era il comunismo, ma non meno temibile era il pericolo di un risveglio religioso»<sup>531</sup>. Il modello di società tecnologica si presentava allora come *una* se non addirittura *la* tappa di irreversibile progresso nella democrazia, in quanto avrebbe cancellato definitivamente ogni traccia di idea di “stato etico”; questa cancellazione avrebbe portato a vedere le norme statuali come semplici regole sociologiche di coesistenza, valutabili non in relazione ad astratti modelli, ma nella misura in cui agevolano il libero sviluppo e la libera espressione della personalità di ognuno; tale concezione si sarebbe presentata quindi come neutrale rispetto a quei cosiddetti valori o ideali generalmente chiamati in causa nelle questioni politiche, in quanto ognuno è libero di professare quei valori nella sfera privata; avrebbe permesso, inoltre, di troncare le guerre di religione, e, infine, attraverso questa società per-

---

<sup>527</sup> A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, insieme con Ugo Spirito, Rusconi, Milano 1971, p. 61.

<sup>528</sup> Cfr. C. Bonvecchio, «Augusto Del Noce e le contraddizioni della secolarizzazione», in *Il Politico*, 1992, n. 4, pp. 594 sgg.

<sup>529</sup> A. Del Noce, «Perché tanti dicono che Dio è morto», in *Prospettive nel mondo*, 1980, n. 52, p. 52; cfr. anche A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè Editore, Milano 1972, spc. pp. 7 sgg.

<sup>530</sup> Cfr. A. Del Noce, «Verso un nuovo totalitarismo», op.cit., pp. 143 sgg.

<sup>531</sup> A. Del Noce, «Contestazione e valori», op.cit., p. 15.

missiva, grazie alla piena soddisfazione delle passioni, si sarebbe realizzata la scomparsa dell'aggressività. «La società permissiva si presenta dunque sotto l'aspetto cattivante della piena estensione "democratica" del liberalismo, nella sua versione illuministica»<sup>532</sup>. Un vero e proprio specchio per le allodole attraverso il quale poter respingere in un tempo il comunismo in nome della democrazia, e il pensiero religioso in nome della modernità<sup>533</sup>.

Ma tolte le apparenze, le sembianze accattivanti, la civiltà tecnologica "non può venir definita altrimenti che per la soppressione di una dimensione, la dimensione religiosa"<sup>534</sup>, quell'ordine eterno ed immutabile di verità e di valori. È proprio questa dimensione che viene "insidiata e negata" dalla civiltà tecnologica presentandosi essa stessa come la nuova civiltà.

Ciò a cui si assiste è una presa di posizione di una conoscenza limitata al mondo sensibile, per cui l'unica realtà che conta è quella materiale. Ora poiché la materia è principio di molteplicità e di divisione, ne conseguirà per l'uomo, come atteggiamento pratico, un individualismo che significherà negazione di ogni principio superiore all'individualità<sup>535</sup>. Non esiste nulla oltre l'individuo, non più autorità dei valori ma loro creazione, non più tradizione ma rivoluzione quale rottura di continuità<sup>536</sup>. Ma se gli uomini non sono più unificati da valori soprasensibili o da ideali allora «la ricerca del benessere si sostituisce a quella di vita buona; e non ci può essere benessere, nozione del tutto distinta da felicità, senza, appunto sensazioni nuove»<sup>537</sup>. A ben guardare, infatti, la società opulenta è tale che l'unico valore è

---

<sup>532</sup> A. Del Noce, «La società permissiva», in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, op.cit., p. 345; A. Del Noce, «Alle radici della crisi», in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, op.cit., p. 153.

<sup>533</sup> «È riuscita così a costruire una società che regge sull'equilibrio delle contraddizioni» (A. Del Noce, «Contestazione e valori», op.cit., p. 16).

<sup>534</sup> A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 85. Esplicito è in Del Noce il richiamo a Marcuse (*L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1967 spc. pp. 52 sgg.) pur criticandone la contraddizione "insolubile" in cui si dibatte: «queste rivolte anarchiche che dovrebbero opporsi a entrambe le parti [tanto il mondo borghese capitalistico, che il mondo comunista] agiscono soltanto come strumenti dell'affermazione di una parte del sistema» («La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», op.cit., p. 200).

<sup>535</sup> Cfr. A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 86.

<sup>536</sup> A. Del Noce, «Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione», in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, op.cit., pp. 427-443.

<sup>537</sup> Cfr. A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 87.



l'efficienza sensibile; gli uomini sono ridotti a dimensione economicistica, strumenti di attività che non è ordinata ad altro; il tedio si affaccia non appena l'individuo lascia il luogo del suo lavoro; al di fuori dell'ambiente lavorativo, si precipita nell'irrazionalità più completa; l'agonismo e l'attivismo dominano le esistenze; i bisogni devono essere artificialmente moltiplicati perché il soggetto possa affermarsi; l'assenza di una comunicazione in valori universali rende il soggetto esposto alla ricerca individuale del superfluo; quindi, non rimane altro che affermare l'efficienza sensibile come valore unico<sup>538</sup>.

Fin qui i fatti. Ora secondo il metodo delnociano, «la storia del nostro secolo è quella della completa riuscita del marxismo nel senso che realmente ha mutato il mondo secondo la famosa tesi su Feuerbach [...], tuttavia, questa completa riuscita coincide con il suo completo scacco»<sup>539</sup>: se il marxismo è inteso come il punto più alto della modernità per il «rifiuto totale della dipendenza, e che in questo senso debba anche venire intesa la sostituzione del materialismo all'immanentismo che in qualche modo è sempre teologico (*deus manet in nobis*), tuttavia esso rappresenta pure la crisi della modernità, crisi non superabile, perché il marxismo va soggetto a decomposizione, ma non è passibile di inveramento»<sup>540</sup>.

Per quale motivo non è riuscito a inverarsi, ma si è decomposto, decomposizione che ha condotto al trionfo dello spirito borghese? Per quale motivo la “società opulenta” è lo sbocco necessario e insieme lo scacco del marxismo e, più in generale, dell'ateismo? L'impossibilità dell'inveramento del marxismo è dettata da una insuperabile contraddizione interna.

A partire da Cartesio ha origine il pensiero moderno su un doppio binario, come pensiero cristiano da Cartesio a Rosmini e come sviluppo del pensiero razionalistico da Cartesio a Marx. Questo doppio binario percorre un'unica tratta: il loro condizionamento da una iniziale presa di posizione rispetto alla caduta. Anche la linea quindi dell'ateismo marxista, in quanto esito ultimo ed insuperabile del razionalismo mantiene un carattere religioso: “a suo modo mantiene ancora l'idea del sacro”<sup>541</sup>. Questo doppio binario riflette anche due opposte concezioni di valori. Una concezione fa capo a Platone e consi-

---

<sup>538</sup> Cfr. A. Del Noce, «Appunti sull'irreligione occidentale», op.cit., p. 319. Qui è Del Noce stesso a rifarsi al testo di F. Rodano, *Il processo di formazione della Società opulenta*, in «Rivista trimestrale», 1962, n. 2, pp. 255-326.

<sup>539</sup> A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, op.cit., pp. 9-10.

<sup>540</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>541</sup> A. Del Noce, «Appunti sull'irreligione occidentale», op.cit., p. 298.

dera i valori nella loro immutabilità e quindi nella loro oggettività. Generalmente a questa è legata una impostazione metafisico-teologica di un ordine oggettivo dell'essere nel cui rispetto consiste la moralità: esiste un ordine che è superiore all'uomo, e la partecipazione a quest'ordine è fondamento non solo della dignità dell'uomo ma anche della sua autonomia. L'altra concezione, che si richiama a Marx, ha un forte tratto antiplatonico, anzi ateo<sup>542</sup>. La filosofia speculativa per Marx giunse alla sua logica conclusione nel sistema hegeliano, assertore della metastoricità dell'eternità e della verità. Il primato della contemplazione di quest'ordine razionale si traduce nel dovere della realtà di conformarsi ad esso. Accade però – per Marx – che nel rendere spiegazione del reale, una tale filosofia porta ad una giustificazione dell'ordine esistente senza che il male sia sconfitto: si assiste ad uno iato tra pensiero e realtà, tra verità e vita: «la compiutezza dell'idealismo coincide dunque con la compiutezza della mistificazione»<sup>543</sup>. A questo punto la rivoluzione è necessaria: criticare l'idea tradizionale di filosofia è promuovere un nuovo orientamento di pensiero: «alla trasformazione delle condizioni sociali, degli strumenti tecnici di produzione, di comunicazione, ecc. conseguirebbe cioè una trasformazione dei valori»<sup>544</sup>.

Ora supponiamo, dice Del Noce, che il mondo delle idee scompaia, che sia negata all'uomo l'idea della partecipazione a una superiore ragione universale. L'uomo diventa attività pratico-sensibile: è soggetto di bisogni sensibili che può soddisfare mediante la trasformazione della natura, mediante il lavoro, Dio diventa pura potenza dispotica e arbitraria<sup>545</sup>.

Se il pensiero di Marx è genuinamente filosofico, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui è la filosofia che diventa mondo (che si oltrepassa nella realizzazione politica e trova in questa la sua

---

<sup>542</sup> Cfr. la sesta tesi di Marx su Feuerbach: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali», in A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, op.cit., p. 167.

<sup>543</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, op.cit., p. 41.

<sup>544</sup> A. Del Noce, «Alle radici della crisi», op.cit., p. 150.

<sup>545</sup> È quanto Voegelin diceva: «L'*homo novus* marxiano non è un uomo senza illusioni religiose, ma un uomo che ha riportato Dio nel suo proprio essere» (in E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, tr. it., Rusconi, Milano 1970, p. 136).

verifica) e non il mondo che diventa filosofia<sup>546</sup>. In questo consiste l'originalità del pensiero marxista di essere una filosofia della prassi, una filosofia *ante factum* come realizzazione della totalità, come apertura verso l'avvenire, è una storia fatta dal filosofo per una trasformazione della società. L'idea rivoluzionaria, quale rifiuto radicale della società esistente e mito di uno stadio finale e perfetto, si presenta come «sostituzione della ricerca metafisica (intesa come comprensione della razionalità che è interna al reale, con conseguente primato della contemplazione di un ordine a cui ci si deve praticamente conformare), con quella della instaurazione di una meta-umanità, caratterizzata dal recupero di quei poteri di cui l'umanità aveva *dovuto* alienarsi per proiettarli in Dio»<sup>547</sup>. All'al di là si sostituisce il futuro.

L'idea rivoluzionaria comporta così un'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo, come instaurazione di un nuovo ordine<sup>548</sup>. Tali momenti sono racchiusi nella «formula ideale»<sup>549</sup> del materialismo dialettico: il materialismo è necessario per dissacrare le forme precedenti e per mostrare la relatività storica; il termine dialettico per mostrare la necessità storica del rovesciamento. Ma tra il momento della negazione di ogni principio eterno e la ricerca pratica dell'assoluto c'è, per Del Noce, una evidente contraddizione. «Il marxismo si presenta come la maggiore sintesi degli opposti [...] del massimo dell'utopia e del massimo del realismo politico, dell'estremo materialismo e insieme del pensiero dialettico»<sup>550</sup>. Utopismo all'estremo in quanto la realtà nuova deve generarsi a seguito dello scoppio delle contraddizioni; realismo politico all'estremo, in quanto la rivoluzione proprio perché totale non può avvenire in nome di valori universali esistenti nella realtà che deve trasformare, ma per il movimento stesso della realtà. «Quindi inglobamento dei valori nell'unico valore della rivoluzione», inclusione dell'etica nella politica. Allo stesso modo se si porta allo sviluppo estremo il movimento dialettico, dopo aver accolto la critica che Marx oppone a Hegel, si deve congedare il momento materialistico; se all'opposto si porta alle estreme conseguenze il movimento materiali-

---

<sup>546</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, op.cit., p. 128.

<sup>547</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, op.cit., p. 24; v. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 5 sgg. In relazione a questa sostituzione-opposizione tutti i concetti teologici ritornano nel pensiero rivoluzionario.

<sup>548</sup> A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, op.cit., p. 6.

<sup>549</sup> A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 92.

<sup>550</sup> A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, op.cit., p. 17.

stico si deve congedare il momento dialettico, la stessa filosofia di Marx come sovrastruttura.

Il suicidio avviene nel momento in cui, nel processo della realizzazione, i due momenti si scindono necessariamente. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, l'instaurazione di quella sorta di regno di Dio, «abbiamo la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconosciuto»<sup>551</sup>, stabilendosi così le condizioni perché lo spirito borghese possa emergere allo stato puro, liberandosi dal compromesso con tutto ciò che rimaneva dei valori tradizionali. È sulle ceneri di questa decomposizione che sorge la società borghese.

La storia è stata l'unico giudice, «l'unico criterio di giudizio, il suo successo»<sup>552</sup>. A partire dalla rivoluzione d'ottobre, la filosofia marxista si è fatta prassi concreta subendo una tragica eterogenesi dei fini: «il programma di indipendenza economica e di libertà dell'uomo, si è infatti risolto nei paesi di socialismo reale, provocandone la dissoluzione, nell'asservimento degli uomini a ferree e spietate dittature monopartitiche»<sup>553</sup>. Il periodo si chiude con la seconda guerra mondiale e con gli orrori provocati, orrori che furono imputati a errori della cultura: occorre quindi riformare la cultura affinché potesse resistere a tale barbarie.

Si impone così la società tecnologica «come quella società che accetta tutte le negazioni del marxismo nel riguardo del pensiero contemplativo, della religione e della metafisica; che accetta quindi la riduzione marxista delle idee a strumento di produzione; ma che d'altra parte rifiuta del marxismo gli aspetti rivoluzionario-messianici, quindi quel che di religioso rimane nell'idea rivoluzionaria. Sotto questo riguardo rappresenta veramente lo spirito borghese allo stato puro; lo spirito borghese che ha trionfato sui suoi due tradizionali avversari, la religione trascendente e il pensiero rivoluzionario»<sup>554</sup>. Ci troviamo di fronte ad un fenomeno di massa sul piano storico-sociale, mentre su quello ideale «una specie di forma a priori che impedisce la recezione così della religione trascendente come dell'ateismo»<sup>555</sup>: l'irreligione naturale. Questa si presenta per Del Noce come vero e proprio rovesciamento del

---

<sup>551</sup> A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, op.cit., p. 6.

<sup>552</sup> A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, op.cit., p. 56.

<sup>553</sup> C. Gambescia, «Scienza tecnica e società tecnologica nel pensiero di Augusto Del Noce», op.cit., p. 40.

<sup>554</sup> A. Del Noce, «Contestazione e valori», op.cit., p. 14.

<sup>555</sup> A. Del Noce, «Appunti sull'irreligione occidentale», op.cit., p. 298.

concetto di religione naturale seicentesca. La religione non ha più nulla di naturale, anzi è in contrasto con la natura e quindi deve essere rifiutata. In essa non si assiste alla negazione di Dio, all'affermazione della sua non esistenza, ma al rifiuto della stessa religione, si assiste cioè alla perdita all'eclissi del sacro: l'empietà è radicale, perché è diventata naturale.

Questo segna una cesura netta, appunto rivoluzionaria tra due fasi della storia dell'umanità in cui il fallimento della filosofia non è altro che il fallimento «della modernità come superamento dell'ateismo»<sup>556</sup>. Il marxismo ha «abdicato»<sup>557</sup> nei riguardi degli inventori dell'organizzazione razionale della società industriale, senza possibilità di inveramento in una forma superiore. La società tecnologica è riuscita, insomma, a realizzare quello che non sono riusciti a fare le altre rivoluzioni, ovvero cambiare l'uomo. Essa è l'unica vera risposta al marxismo: «sconfigge il marxismo nel senso che se ne appropria tutte le negazioni rispetto ai valori trascendenti, portando al limite la condizione stessa della negazione, cioè l'aspetto per cui il marxismo è un relativismo assoluto; col risultato di capovolgere il marxismo in un assoluto individualismo, il che serve a conferirle le false apparenze di "democrazia" e di continuazione dello spirito liberale»<sup>558</sup>.

A seguito di una tale lettura della società contemporanea pensiamo davvero, si domanda Del Noce, che l'epoca dei totalitarismi sia finita? Non è questa una forma di totalitarismo, che si annuncia in forme oppressive e in qualche modo nuove che non corrispondono alle forme fino ad ora viste<sup>559</sup>? Quale dunque la risposta cristiana a tale società?

Già nel '46 Del Noce scriveva: «a fondamento dunque dei totalitarismi non sta malvagità di uomini o debolezza di classi ma *un'idea dell'uomo*, opporsi a essi sarà soltanto possibile *rivendicando nell'uomo un principio spirituale indipendente dalla società* [...] af-

---

<sup>556</sup> R. Buttiglione, *Augusto Del Noce*, op.cit., p. 209. Confronta anche M.M. Olivetti, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di Augusto Del Noce*, in AA.VV., *Campanella e Vico*, Cedam, Padova 1969, pp. 163 sgg.; V. Possenti, *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 25 sgg.

<sup>557</sup> A. Del Noce, «Contestazione e valori», op.cit., p. 15.

<sup>558</sup> A. Del Noce, «Civiltà tecnologica e cristianesimo», op.cit., p. 91. A quanti sostengono che la civiltà tecnologica lascia aperta la via al sacro proprio per la sua distinzione tra verificabile e inverificabile, Del Noce mette in guardia, dicendo che, secondo il credo tecnologico, il verificabile è il reale, mentre l'inverificabile l'illusione.

<sup>559</sup> Cfr. A. Del Noce, «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», op.cit., p. 198.

fermando in una parola l'idea cristiana dell'uomo»<sup>560</sup>. La morte di Dio nel cuore dell'uomo porta alla morte dell'uomo. La negazione dell'interiorità toglie ogni comunicazione ideale, e «quel che si realizza è un anarchico disordine, mal coperto da tecniche sociologiche di coesistenza, e dalla ricerca della diffusione di un sano e animale benessere»<sup>561</sup>.

La risposta che il pensiero cattolico deve dare è quella stessa che Vico ha indirizzato al pensiero libertino, che ha pensato la storia senza Provvidenza e senza una razionalità interna, inserita in un ciclo di eterno ritorno dal quale era bandita ogni speranza in un futuro migliore: occorre riconciliarsi con una visione religiosa, liberarsi nello stesso tempo da laici schemi storiografici, essere *oltre*, e non contro la scienza e lo sviluppo tecnologico, evitando il pernicioso errore di voler cercare di «cristianizzare l'epoca della secolarizzazione»<sup>562</sup>.

La società occidentale, dovrebbe appellarsi ad una sola via, l'unica rimasta, e non è politica: quella dello spirito<sup>563</sup>. Solo riscoprendo fini ultimi, garantiti da una sacralità che li tutela, sarebbe possibile esorcizzare la «parola magica»<sup>564</sup> della secolarizzazione presente in questa società, disvelando valori eclissati. Del Noce, da cattolico, allora richiamava i cattolici e invitava la Chiesa a riprendere la sua funzione che non è quella di «adeguarsi al mondo, ma di contestarlo»<sup>565</sup>, ancora profeta che «i destini d'Europa dipendono in gran parte dal modo e dal tempo in cui la Chiesa saprà superare la sua crisi»<sup>566</sup>. Parafrasando una frase di Lenin, che già Del Noce citava in un articolo del 1980<sup>567</sup>, si potrebbe dire: «o la fede o la barbarie radicale!».

---

<sup>560</sup> A. Del Noce, «Politicità del cristianesimo, oggi», in *Costume. Rivista di cultura*, 1946, n. 1, pp. 67-68.

<sup>561</sup> A. Del Noce, «Il crogiuolo vivente», in A. Del Noce, A. Rizza, *Il crogiuolo vivente. Appunti per una interpretazione alternativa della cultura a Torino*, CCPF, Torino 1985, p. 20.

<sup>562</sup> A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op.cit., p. 7.

<sup>563</sup> Cfr. B. Mondin («Augusto Del Noce filosofo della modernità», in *Per la Filosofia*, 1990, n. 18, p. 112) il quale segnala, in Del Noce, una «fede militante».

<sup>564</sup> A. Del Noce, «Questa Dc soffre di amnesia», in F. Mercadante, P. Armellini (a cura di), *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, Giuffrè Editore, Milano 1998, p. 68.

<sup>565</sup> A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, op.cit., p. 266.

<sup>566</sup> A. Del Noce, «Marxismo senza verità», in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, op.cit., p. 40.

<sup>567</sup> A. Del Noce, «Perché tanti dicono che Dio è morto», op.cit., p. 62.

**“Le nostre idee si incontrano”  
Augusto Del Noce ed Ernst Nolte**

di Pietro Luca Azzaro\*

***1. Storiografia filosofica e teorie del totalitarismo all’inizio degli  
anni Sessanta***

“Quella di Nolte è l’unica interpretazione della storia contemporanea che i cattolici possono accettare”<sup>568</sup>. Così scrive nel suo diario Augusto Del Noce, oggi unanimemente riconosciuto dal mondo cattolico, e non solo, come uno dei massimi filosofi cattolici italiani del Novecento<sup>569</sup>. L’appunto non è datato, ma il raffronto con le tesi espresse dal filosofo torinese nel corso dello *Historikerstreit* – la dispu-

---

\* Ricercatore in Storia delle dottrine politiche, Università Cattolica di Milano.

<sup>568</sup> A. Del Noce, *Quaderno di appunti di lavoro*, Fondazione Augusto del Noce, Savigliano, ined.

<sup>569</sup> Una delle più importanti e significative riviste della sinistra italiana, presentando il carteggio Norberto Bobbio – Augusto Del Noce ha definito ambedue i personaggi «figure decisive della vicenda culturale e politica italiana dell’ultimo mezzo secolo». Cfr. Augusto Del Noce-Norberto Bobbio, *Dialogo sul male assoluto*, in «MicroMega», 1990 (1), pp.231-237. Anche solo un breve ritratto bio-bibliografico del pensatore torinese esula dallo spazio assegnatomi per questo contributo. A questo riguardo, per una biografia di Del Noce si veda innanzitutto quella da lui stesso redatta in Augusto Del Noce, *Il suicidio della Rivoluzione*, Nino Aragno Editore, Torino 2004 (Rusconi, Milano, 1978), pp.313-314. Si veda poi Salvatore Azzaro, *A scuola da Del Noce: la riscoperta dei classici*, in *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, 2 vol. a cura di F.Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes-Fondazione Augusto Del Noce, Roma, 2000. Ed inoltre, Rocco Bottiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991. Di interesse è anche la *Introduzione* di Nicola Matteucci a: Augusto Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990 (1964), pp. IX-XXVI e Gian Franco Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1999. Per una sintetica ma compiuta esposizione del pensiero di Del Noce si veda la *Postfazione* di Giuseppe Riconda a: A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* (2004); ed anche Leonardo Santorsola, *Il problema dell’etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1999. Trattazioni di singoli aspetti del pensiero di Del Noce si trovano in *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica* (2000).

ta tra gli storici scoppiata in Germania alla metà degli anni ottanta del secolo scorso – conferma che è stato vergato proprio in quel periodo<sup>570</sup>.

L'origine di questo giudizio e, insieme, l'inizio del rapporto tra lo storico berlinese ed il filosofo torinese data tuttavia 1961; anno in cui Costanzo Casucci pubblicò una rassegna delle più significative interpretazioni del fascismo, a partire dai contemporanei fino al suo tempo. Tra di esse l'editore includeva due saggi di Augusto Del Noce – *Totalitarismo e filosofia della storia* del 1957 e *Idee per l'interpretazione del fascismo*, apparso nel 1960. Per Casucci, l'approccio interpretativo di Del Noce andava collocato tra le "impostazioni nuove" dell'indagine storiografica intorno al fascismo; e, più in particolare, i saggi di Del Noce venivano presentati come «studi che, introducendo nel discorso storiografico esigenze e dimensioni specifiche della filosofia, danno ad esso un respiro ed una profondità fin qui ignoti»<sup>571</sup>.

In essi Del Noce esponeva in primo luogo quelle che, secondo lui, dovevano essere le condizioni preliminari, le premesse metodologiche allo studio del fascismo: la prima è quella per cui il fascismo, come «ogni totalitarismo, attinge la sua potenza persuasiva unicamente da ciò che appare esprimere "il senso della storia" (...) e di rappresentare di conseguenza una forza contro cui ogni resistenza di individui e di gruppi (...) non soltanto è destinata alla sconfitta, ma merita pure di essere riprovata, come quella di una volontà che non è morale, ma moralistica, in quanto non sa fare propri i fini universali della storia»<sup>572</sup>. Il fascismo, al pari del comunismo, era innanzitutto un'ideologia rivoluzionaria, «intesa come sostituzione della politica alla religione nella

---

<sup>570</sup> Si veda soprattutto, Augusto Del Noce, *Specchio delle sue brame*, in «Il Sabato», 4/3/1989, pp. 55-57 e la lettera di Del Noce a Nolte del 16 marzo 1989: «Perché la sua è l'unica interpretazione della storia contemporanea che si accordi con la posizione religiosa» (cfr. *Carteggio Nolte – Del Noce*, a cura di Francesco Perfetti, in «Storia contemporanea», a.XXIV, n. 5, ottobre 1993, (pp.747-784), p.779.

<sup>571</sup> *Il Fascismo. Antologia di scritti critici* a cura di Costanzo Casucci, Bologna, Il Mulino, 1961, p.7-8. Su Costanzo Casucci cfr. Augusto Del Noce, *Le connessioni tra filosofia e politica*, in «Il Tempo» del 14.1.1984.

<sup>572</sup> Augusto Del Noce, *Totalitarismo e filosofia della storia*, in «Il Mulino» n. 64, febbraio 1957, pp.91-98, cit. da Casucci (1961, pp.359-369), p.362.



liberazione umana»<sup>573</sup>. Come tale, per l'analisi e la comprensione del fascismo, non bastava la mera storiografia, ma solo l'ausilio della filosofia ne avrebbe permesso un'adeguata interpretazione. La seconda premessa era quella per la quale si sarebbe dovuto iniziare a parlare del fascismo, in sede di giudizio storico, «con quel distacco che importa tenere rispetto a processi ormai irrevocabilmente compiuti». Questo, per Del Noce, non significava rinunciare al giudizio morale sul fascismo, quanto evitare, nello studio di questo fenomeno, l'errore che ne impediva la comprensione: vale a dire «il passaggio dall'antifascismo come posizione morale alla “religione dell'antifascismo»<sup>574</sup>.

A partire dalla centralità, per Del Noce, dell'aspetto ideologico del fascismo e dunque della sua portata universale, egli discordava innanzitutto da quelle interpretazioni del fenomeno incentrate su posizioni negativo-italocentriche o, rispettivamente, negativo-germanocentriche riguardo al nazionalsocialismo – il primo spiegato con la rivelazione della “anima italiana”, il secondo con quella “tedesca”. Del pari, proprio a partire dal suo rifiuto di interpretazioni “ideologiche” del fenomeno, lo studioso torinese contestava la validità storica di quelle interpretazioni che vedevano nel fascismo, con accento negativo, unicamente una “difesa della tradizione”, una reazione, e dunque il rifiuto dell'ineluttabile “progresso storico”; oppure una “parentesi” nell'ambito di uno sviluppo storico della libertà nel senso di Benedetto Croce<sup>575</sup>.

Per Del Noce, invece, sia il nazionalsocialismo, sia il fascismo – al pari del comunismo – erano ideologie rivoluzionarie, “religioni secolari”, pur con un'essenziale differenza tra i due fenomeni che andava cercata nel diverso modo in cui ambedue rispondevano al marxismo ed alla “sfida comunista”: il nazionalsocialismo “vedeva nel marxismo

---

<sup>573</sup> Augusto Del Noce, *Idee per l'interpretazione del fascismo*, in «L'Ordine Civile», anno II, n. 8 (15 aprile 1960), pp.15-18, cit. da Casucci (1961, pp. 370-383), p.378. Cfr. August Del Noce, *Ideen zur Interpretation des Faschismus*, in Ernst Nolte (Hrsg), *Theorien über den Faschismus*, Kiepenheuer und Witsch, Colonia 1967, pp. 416-425.

<sup>574</sup> Del Noce, *Totalitarismo e filosofia della storia*, in Casucci (1961), p.362.

<sup>575</sup> Del Noce, *Idee per l'interpretazione del fascismo*, cit. da Casucci (1961), p.371, 383. Per una esposizione, da parte di Nolte, di premesse di fatto identiche, si veda: E. Nolte, *Zur Phänomenologie des Faschismus*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 10 (1962), S. 373-407.

l'ultima forma del messianismo ebraico, pretendeva di purificare il retaggio morale dell'umanità da tutto quello che le è stato donato attraverso il popolo ebreo"<sup>576</sup>. Il fascismo invece, era da intendersi come «l'oltrepassamento del marxismo in forma di suo inveramento»<sup>577</sup>; ovvero, per Mussolini, da un lato come alternativa al leninismo in un paese di civiltà e cultura superiori alla russa; e, dall'altro, come manifestazione dell'intuizione maturata durante la guerra dall'ex direttore dell'*Avanti!* per la quale «al di sotto della realtà delle classi c'è un'altra realtà più profonda, che il comunismo ha ignorato, la realtà delle nazioni»<sup>578</sup>.

Il fascismo dunque, in rapporto al comunismo, per Del Noce non andava inteso come una opposizione – o noi o loro – bensì come alternativa “marxista-mussoliniana” al marxismo-leninismo; un'alternativa che aveva le sue basi ideali soprattutto nell'incontro intellettuale di Benito Mussolini con il pensiero di Giovanni Gentile e con la critica che quest'ultimo, sin dalla fine dell'Ottocento, aveva operato del marxismo teorico; e che si realizzò grazie ad una serie di avvenimenti che segnarono l'Italia dallo scoppio della prima guerra mondiale in poi.

Intorno alla metà degli anni '60 le linee essenziali del rapporto tra Del Noce e Nolte sono tracciate. Da un lato ambedue sono coscienti delle differenze che caratterizzano le rispettive interpretazioni del fascismo, alle quali erano giunti l'uno indipendentemente dall'altro, vale a dire senza l'influenza dell'uno sull'altro<sup>579</sup>.

Berlino, 5 luglio 1966

Caro collega, pubblicherò per conto della casa editrice Kiepenheuer & Witsch di Colonia un'antologia sul fascismo [Ernst Nolte (Hrsg.) *Theorien über den Faschismus*, Köln, 1967] (...). Sono rimasto particolarmente colpito dal suo saggio *Idee per l'interpretazione del fascismo* pubblicato nel volume di Casucci e avrei molto piacere di riportarlo nella mia antologia come uno splendido esempio dell'attuale

---

<sup>576</sup> A. Del Noce, *Idee per l'interpretazione del fascismo* («L'Ordine Civile», anno II, n. 8., 15 aprile 1960, pp.15-18; ora in Casucci (1961, pp.370-383), pp.383 e 375.

<sup>577</sup> Ibidem, p.375, p.383.

<sup>578</sup> Del Noce, *Il problema dell'ateismo* (1990), p.150.

<sup>579</sup> Cfr. Lettera di Nolte a Del Noce dell'8 agosto 1966, in *Carteggio* (1993), p.749.

interpretazione italiana del fascismo. Con molta deferenza suo Ernst Nolte.

Torino, 9 luglio 1966

Egregio Professore, è stata per me una vera gioia ricevere la sua lettera: da molto tempo desideravo entrare in rapporto con lei! Con il libro *Der Faschismus in seiner Epoche* inizia veramente la corretta interpretazione storica del fascismo, poiché, fino ad allora, si era fermi sul terreno della memoria (...). Su questo argomento ho scritto nel libro *Il problema dell'ateismo* (ed. Il Mulino, Bologna 1964) – che mi permetto farle inviare – (...).

Con molti ringraziamenti per la sua cortese lettera, Suo Augusto Del Noce.<sup>580</sup>

Anche per Nolte, come per Del Noce, la genesi del fascismo è da porre in relazione immediata con il momento in cui, per dirla con Nolte, «il bolscevismo è giunto al potere in Russia contro le premesse riconosciute della dottrina di Marx»<sup>581</sup>. E tuttavia, non è il concetto delnociano di “inveramento” che sta al centro dell’interpretazione dello storico berlinese, quanto quello di “re-azione”. Quando, attraverso la prima guerra mondiale, divenne possibile che nel 1917 in Russia un partito socialista prendesse in modo violento il potere assoluto, un partito che si intendeva quale incarnazione del pensiero socialista e voleva abbattere ovunque il capitalismo; e quando questo stesso partito del socialismo violento iniziò a mettere in pratica quella “eliminazione di classe” che Marx aveva assegnato alla storia ed al servizio di una presunta missione universale destando tanto entusiasmo quanto orrore e sconcerto, allora nacque un partito antibolscevico che voleva essere tanto militante quanto lo era il socialismo violento, e che tuttavia non si dichiarava “capitalista” (ovvero orientato alla economia di mercato), giacché l’idea fondamentale del socialismo era popolarissima. Ma se il socialismo marxista era idealmente internazionale, già prima della prima guerra mondiale era divenuto almeno tendenzialmente nazionale, ed il nemico militante del socialismo internazionalista doveva intendersi come “socialismo nazionale”. «Il fascismo è antimarxismo –

---

<sup>580</sup> *Carteggio Nolte – Del Noce*, in «Storia contemporanea», a. XXIV, n. 5, ottobre 1993 (pp.747-784), p.747ss. Nell’ottobre del 1984 Del Noce scrisse a Nolte di aver letto il libro già nel 1963 nella versione tedesca (cfr.p.757).

<sup>581</sup> *Il fascismo nella sua epoca*, SugarCo, Milano 1993 (Mondadori, Milano 1966) p. 733.

scrive Nolte nel 1963 sintetizzando questi passaggi – che tenta di distruggere l'avversario mediante l'elaborazione di una ideologia radicalmente contrapposta eppure limitrofa, e l'impiego di metodi quasi identici eppure dalle caratteristiche proprie, sempre però nei limiti insuperabili dell'autoaffermazione e della autonomia nazionali»<sup>582</sup>.

In questa ormai celebre definizione di fascismo di Nolte, egli parla di un'unica ideologia del fascismo. Questo significa che per lui il fascismo italiano è potenzialmente caratterizzato da quella interpretazione del giudaismo in rapporto al marxismo ed al comunismo che, invece, per Del Noce, è peculiare unicamente del nazionalsocialismo<sup>583</sup>. Come è noto, sin dal suo primo saggio *Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini*<sup>584</sup> Nolte cerca di individuare la differenza tra fascismo e nazionalsocialismo mediante i concetti di *Normalfaschismus* e *Radikalfaschismus*. Nolte definisce l'*Action Française* di Charles Maurras *Pre- o Frühfascismus*: infatti, pur non nascendo come re-azione immediata alla sfida comunista dell'ottobre del 1917, mostra nella sua struttura e nella prassi che ne caratterizza l'azione ma anche nel suo bagaglio ideale tratti essenziali dei futuri movimenti fascisti. Tra questi Nolte annovera *in primis* l'idea centrale di Maurras per la quale lo storico tedesco definirà l'*Action Française* la prima «fede senza fede»<sup>585</sup>. Essa consisteva da un lato nell'ammirazione per l'aspetto gerarchico che caratterizza la Chiesa Cattolica, dall'altro, però, nel netto rifiuto dell'idea di Dio, del Signore con la S maiuscola; un'idea di Dio di origine ebraica che, per Maurras, non permetterebbe la “naturale” ed assoluta subordinazione del servo al suo signore e che starebbe alla base di un processo storico giudicato nefasto e manife-

---

<sup>582</sup>I «metodi quasi identici» utilizzati dal fascismo per annientare l'avversario vanno evidentemente riferiti a quelli che l'avversario stesso, in precedenza, aveva posto in essere per compiere un processo di annientamento che è anteriore a quello che il fascismo si proponeva. Ancora di recente, Nolte da questo punto di vista ha ribadito che la sua tesi del “nesso causale” tra “Auschwitz” e “Gulag” è già presente nel suo famoso libro del 1964 (Cfr. Ernst Nolte, *Die dritte radikale Widerstandsbewegung: Der Islamismus*, Landtverlag, Berlin 2009, p. 379 ss.).

<sup>583</sup>Cfr. Ernst Nolte, *Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus*, in «Historische Zeitschrift» 192 (1961), S.124-165.

<sup>584</sup>In «Historische Zeitschrift» 191 (1960), pp. 249-335. Trad. it.: *Il giovane Mussolini. Marx e Nietzsche in Mussolini socialista*, SugarCo, Milano 1996.

<sup>585</sup>Lettera di Nolte a Del Noce dell'8.01.1985, in *Carteggio* (1993), pp. 759-760.

stantesi in fenomeni quali la “democrazia”, il “liberalismo” il “socialismo”. Del Noce, invece, sulla base della definizione di fascismo da lui proposta, non vedeva né nel nazionalsocialismo una estremizzazione del fascismo e né, in quest’ultimo, una continuità ideale con quello che egli chiamava il nazionalismo aristocratico *a là* Maurras: «non è l’ideologia dell’*Action Française* a preparare il fascismo; ma è invece il fascismo ad assorbire il nazionalismo»<sup>586</sup>.

E tuttavia: poste queste differenze, il reciproco incoraggiamento e la conferma reciproca che traspaiono sin dalle primissime lettere che i due studiosi si scambiano sono tutt’altro che di facciata. Al contrario: «Quel che... lo storico-filosofo Ernst Nolte... ha scritto sul carattere “transpolitico” [del fascismo P.A.] si accorda con le mie idee sul primato della “causalità ideale nella storia contemporanea»<sup>587</sup>.

## 2. Sull’origine delle ideologie moderne

Storia delle idee e storia dei fatti corrono per ambedue gli studiosi sullo stesso binario; di più: per intendere la storia che va dalla prima guerra mondiale e dalla Rivoluzione d’Ottobre sino al presente, occorre dare la priorità alla “causalità ideale”, vale a dire al momento filosofico e religioso. La comprensione adeguata della storia contemporanea è, per Del Noce, in ultima analisi, religiosa, perché riporta ai dogmi più misteriosi della fede cristiana, ovvero alla progressiva, radicale negazione di queste verità.

---

<sup>586</sup> Del Noce 1990 (1964), p.150ss. In genere, uno degli errori più diffusi che a mio avviso caratterizzano la recezione di tipo scientifico di Ernst Nolte in Italia è l’affermazione che egli inserisca senz’altro il fenomeno del fascismo all’interno della corrente contro-rivoluzionaria dalla rivoluzione francese in poi. Il caso Charles Maurras è invece paradigmatico per Nolte di come il fascismo si distacchi essenzialmente da questa tradizione, prendendo commiato dall’*ethos* cristiano. Così che, l’affermazione per cui la differenza essenziale tra Del Noce e De Felice da un lato e Nolte dall’altro starebbe nel fatto che quest’ultimo «interpreta infatti i fascismi come espressione della cultura controrivoluzionaria» (Massimo Borghesi) non è sostenibile. Borghesi per altro, oggi uno dei filosofi della nuova generazione più preparati, è un profondo conoscitore dell’opera di Del Noce. Cfr. Massimo Borghesi, *Novecento, il tempo dei miti*, in [www.mondooggi.org](http://www.mondooggi.org), 2006 e Massimo Borghesi, *Democrazia e modernità in Augusto Del Noce (negli scritti dal 1930 al 1946)*, in «30Giorni», ottobre 2004.

<sup>587</sup> A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo* (1990), p. 147.

Questa negazione raggiunge il suo apice nell'ateismo, il «punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo»<sup>588</sup>, per il quale «la nostra ragione non si appoggia su null'altro, (...) non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, (...) non ha dunque a curarsi di alcun al di là»<sup>589</sup>. L'ateismo, dunque, «si presenta come momento terminale di un processo di pensiero condizionato all'inizio da una negazione *senza prove* della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al divino immanente»<sup>590</sup>.

Da qui la celebre definizione delnociana di “Rivoluzione totale” che «ha trovato nel marxismo la sua definitiva espressione»<sup>591</sup>. Per quel nesso inscindibile che, sin dagli inizi, del Noce vede tra ateismo, totalitarismo e marxismo, essa rimane comprensibile, per contrasto, unicamente sullo sfondo di quei dogmi di fede che il pensatore torinese pone alla base della sua interpretazione della storia: qui la dipendenza della creatura dal suo creatore, il peccato originale di natura biblica e la consapevolezza della *natura lapsa* dell'uomo, travagliato da un desiderio di infinito che su questa terra non può essere pienamente appagato (Agostino), ma rispetto a cui la sua vita terrena, nel suo aspetto individuale e sociale, deve essere ordinata; lì la piena autonomia e autosufficienza dell'uomo che ha la pretesa di fondare con la politica una civiltà perfetta al di fuori di qualsiasi religione.

Fu lo stesso Nolte, più tardi, a voler tradurre questa definizione di Del Noce in tedesco:

Nel quarto senso Rivoluzione è una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico. 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 tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune è *la correlazione tra l'elevazione*

---

<sup>588</sup> Ibidem, p.15.

<sup>589</sup> Ibidem, p.18.

<sup>590</sup> Ibidem, p.356.

<sup>591</sup> Ibidem, p.359.

*della politica a religione e la negazione del soprannaturale*. La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto (la metafora che torna continuamente nei suoi teorici), che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato, né può essere altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato (società senza stato, senza chiese, senza esercito, senza delitti, senza magistratura, senza polizia...); che genera un *avvenire* in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia<sup>592</sup>.

Nella sua definizione del fascismo come “fenomeno transpolitico” Nolte, dal canto suo, non parte dalla teologia cristiana, e nemmeno, *latu sensu*, dall'idea di Dio giudaico-cristiana. La sua definizione è autonoma rispetto a intenzioni confessionali, perché la trascendenza teoretica – nell'uomo ma non dell'uomo – per Nolte non è uguale a Dio, è la premessa perché l'uomo possa parlare di Dio, è la relazione essenziale dell'uomo col Tutto, o con il fondamento dell'universo, per così dire la “prima parola della filosofia”, che egli già vede espressa paradigmaticamente da Parmenide. Ma, come lo stesso autore sottolinea, caratteristico del suo concetto di trascendenza non è questa trascendenza teoretica – potremmo dire il senso religioso –, ma la relazione fra trascendenza teoretica e trascendenza pratica: la possibilità cioè che l'essere umano – che ha una relazione col Tutto – intraprenda

---

<sup>592</sup> Ibidem, p. 362. Più tardi, per spiegare il concetto di rivoluzione ideologica, Nolte tradurrà una versione della celebre definizione di Del Noce che l'autore aveva modificata nella prima parte; quella, cioè, che il filosofo torinese porrà come incipit de *Il suicidio della Rivoluzione* (per la traduzione di Nolte, cfr. Ernst Nolte, *Streitpunkte – Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Propyläen, Berlino 1993, S.123 [trad.it. Ernst Nolte, *Controversie. Nazionalsocialismo, bolscevismo, questione ebraica nella storia del Novecento*, Corbaccio, Milano 1999). La seconda invece, rimarrà pressoché immutata: «Si è molto insistito sulla necessità, per definire l'idea rivoluzionaria, di usare termini gnostici. L'èone presente è talmente corrotto, le condizioni dell'umanità sono in esso così miserevoli, che la dissoluzione dell'ordine universale diventa necessaria; la rivoluzione non sarà una nuova forma storica all'interno dell'èone presente, ma comporterà la sua cancellazione. Dunque l'idea di rivoluzione totale importa il rifiuto radicale della società esistente, e il mito di uno stadio finale e perfetto. O, in altri termini: ecc.»

di realizzare egli stesso questa connessione *nel* mondo<sup>593</sup>. Karl Marx non parla certo di trascendenza pratica, ma la sua descrizione delle conquiste della società borghese e della potenza dell'industrializzazione – quella “razionalizzazione” dell'occidente che per Max Weber ha inizio con il profeta dell'Antico Testamento tutto rivolto al futuro – è espressione della trascendenza pratica quanto lo è il capovolgimento di questo processo nel suo contrario, come suo esito storico obbligato: la società senza classi e senza stati. Per Nolte, l'evento cardine della storia moderna è dunque la rivoluzione industriale; e, come scrive già ne *Il giovane Mussolini*, Marx e Nietzsche sono al fondo rispettivamente la risposta, meglio la re-azione “post-cristiana” e quella “pagana” alle trasformazioni “trascendentali”, agli sconvolgimenti e turbamenti meta-politici che essa ha suscitato:

Marx non va a chieder lumi su quello che è l'uomo ai riformatori utilitaristici del mondo e ai tecnici sagaci, ma va dai teologi e dai filosofi. Proprio per questo la società senza classi può essere *sostanzialmente* atea perché non combatte e non reprime la religione ma ne realizza il legittimo obiettivo e la rende quindi superflua... Il significato supremo della società senza classi consiste nel fatto... che essa è destinata a superare la trascendenza teoretica e a sostituirla.

(...) Nietzsche comprende che l'astrazione della vita [la trascendenza pratica] che domina l'esistenza europea manifestandosi nelle forme di scienza, industria, massa, democrazia, socialismo, rappresenta un fenomeno unitario ed è *come tale* ostile alla civiltà. (...) Ora egli formula con maggior decisione il pensiero secondo cui l'astrazione della vita scaturisce in definitiva dall'astrazione del pensiero (...). Si potrebbe dire che Nietzsche non fece che tenere continuamente sotto il fuoco delle sue batterie, da ogni parte e da tutte le distanze, *un solo* obiettivo: l'undicesima tesi su Feuerbach di Marx, in cui l'autore sostiene che quello che conta è cambiare il mondo. (...) Senso della sua dottrina dell'eterno ritorno è la trasfigurazione di questa realtà con tutti i suoi orrori, le sue guerre, il suo sfruttamento, la sua accettazione dell'ora e del qui. Solo quando tutte le cose, e in loro l'uomo, ritorne-

---

<sup>593</sup> Cfr. Ernst Nolte, *Max Weber vor dem Faschismus*, in «Der Staat», 2 (1963), S. 1-14.



ranno eternamente come sono ora, non le si potrà più scavalcare in vista di uno scopo, di un “al di là”<sup>594</sup>.

Per Nolte, Nietzsche non è in senso banale il padre del fascismo, bensì il primo a esprimere quel centro spirituale intorno a cui il fascismo gravita: il fascismo è «resistenza alla trascendenza pratica e insieme lotta contro la trascendenza teoretica»<sup>595</sup>.

Per ambedue gli storici delle ideologie moderne, a partire da un'interpretazione “transpolitica” della storia, la periodizzazione di quella contemporanea è la stessa: l’“epoca del fascismo” è inserita nella più grande era del comunismo. Questa, a sua volta, è parte di un più grande sviluppo globale del secolo: quello che Del Noce definisce “epoca della secolarizzazione” o del “divino immanente” e che Nolte, a differenza di Marx e di Nietzsche – vale a dire in termini a-ideologici – chiama “la missione della società borghese”, vale a dire «stabilire l’unità tecnico-economica del mondo e promuovere l’emancipazione di tutti gli uomini alla partecipazione a quest’opera»<sup>596</sup>.

Nello spiegare la “globalizzazione”, Nolte non perde mai di vista la sua origine ideale, la trascendenza. E nell’analizzare le ideologie moderne, non dimentica mai che esse re-agirono ad una sfida obbiettivamente inaudita, nella sua dimensione reale ma ancor di più antropologica. Così, per lui, la trascendenza si rivela «enormemente lontana dall’anodinità di un garantito “progresso culturale”, non è il rifugio tranquillo dell’uomo finito, ma unisce misteriosamente in uno il suo soglio regale e il suo strumento di martirio”.<sup>597</sup> Da questa prospettiva

---

<sup>594</sup> E.Nolte, *Il fascismo nella sua epoca*, SugarCo, Varese, 1993 (Milano, 1966), pp.714-719.

<sup>595</sup> Ibidem, p. 735-736. Del Noce definirà «straordinariamente buono il saggio su *Mussolini e Nietzsche*»: Lettera di Del Noce a Nolte del 3 agosto 1966, in *Carteggio* (1993), p. 748. Di più: ne *Il problema dell’ateismo* farà sua l’antitesi proposta da Nolte, allorché scrive: «Che altro significa la teoria dell’eterno ritorno se non la distruzione di quell’elemento giudaico-cristiano che continua a informare di sé, in forma laicizzata, le visioni ottocentesche della storia che descrivono il processo dalla caduta alla finale redenzione? In questo senso la sua [di Nietzsche, P.A.] posizione è l’esatta antitesi di Marx e l’affermazione, contro l’eguaglianza universale, dell’ideale del Signore contrapposto al Servo» (p.177-178). Su Nietzsche vedi pp. 177-197.

<sup>596</sup> Ibidem, p.731.

<sup>597</sup> Ibidem, p.736.

è da intendersi la “simpatia” – nel senso etimologico del termine – che egli, allora come anche oggi esprime per i “noccioli razionali” che in ultimo per lui definiscono comunismo e fascismo: se, al fondo, il bolscevismo è stata «l’autoaffermazione più decisa che sia mai esistita della produzione materiale, e con essa della trascendenza pratica”, il “nocciolo razionale” di questo fenomeno sta proprio nel fatto che esso si inserisce in quella missione alla “globalizzazione” – per usare un termine attuale – che effettivamente, per l’autore, è “il prodotto più peculiare della società borghese”; peculiare, “ma non esclusivo” (mia sottolineatura). Da qui, *mutatis mutandis*, si evince il “nocciolo razionale” del fascismo: che fu proprio quell’amore “per l’individualità ed il limite dell’uomo” che, tuttavia, si espresse in forma politica»<sup>598</sup>.

Sullo sfondo di questo orizzonte ampio, che rimanda ad un processo storico non ancora concluso, Nolte può arrivare a parlare del presente, a definire i *Lineamenti di una sociologia trascendentale del nostro tempo*.

È illusorio, dice in sostanza Nolte, voler riavvolgere il nastro della modernità – che, in termini generalissimi, è la caratteristica, la pretesa del conservatorismo tradizionale; ma è legittimo, con questo conservatorismo, affermare che l’inglobamento della trascendenza teoretica nella trascendenza pratica è un processo letteralmente dis-umano, contro la natura umana. Anche in futuro sarà necessaria una distinzione tra “astrazione della vita” ed “astrazione del pensiero”; a patto che le forme in cui quest’ultima si manifesta non si compromettano con “interessi politici”; vale a dire rispettivamente a pieno, potremmo affermare, il concetto di “laicità” che l’autore propone; a patto cioè, che da un lato l’una o l’altra religione non si servano del potere politico per difendersi dalla “modernità”; ovvero non utilizzino quel potere come strumento per imporla o per guadagnare fedeli, *ipso facto*, con mezzi di coercizione fisici e morali; ed il potere non faccia sua la religione per aumentare il proprio peso e la propria influenza. Solo così la trascendenza teoretica «conquisterà la sua autentica libertà»<sup>599</sup>.

Non è un caso che fu proprio Augusto Del Noce il primo in Italia ad accorgersi della “attualità” della “interpretazione transpolitica” di

---

<sup>598</sup> Ibidem, p. 734.

<sup>599</sup> Ibidem, p.737.

Nolte<sup>600</sup>. La “interpretazione filosofica” della storia contemporanea di Del Noce (la storia contemporanea come storia filosofica) al pari di quella nolteiana arriva sino all’oggi. Non diversamente da Nolte, che nell’ultimo capitolo de *Il Fascismo nella sua epoca* era giunto all’analisi “trascendentale” del suo tempo, il filosofo torinese dedica le ultime pagine de *Il problema dell’ateismo* proprio alla situazione presente. Per Del Noce, l’ateismo, «come realtà invadente, è il fenomeno più caratteristico della nostra epoca, senza precedenti storici».

Non diversamente da Nolte, questo dato di fatto il filosofo torinese lo vede certo confermato dalla realtà sovietica, dove il marxismo sembra trionfare nella sua versione di “ateismo nel suo aspetto mistico”. Il trionfo dell’ateismo egli lo vede ancor di più confermato, in modo apparentemente paradossale, dallo sviluppo della “società borghese”, della “società occidentale”<sup>601</sup>.

Infatti, se costitutivo di ogni totalitarismo, ed *in primis* del totalitarismo comunista, è l’ateismo, è possibile affermare che l’ateismo ha vinto, ma questa vittoria «ha coinciso con la sconfitta» della rivoluzione come prima descritta da Del Noce e originariamente pensata dal marxismo<sup>602</sup>: in primo luogo «perché [questo ateismo occidentale P.A.] ha dato valore profetico all’intuizione del suo massimo avversario [del marxismo], Nietzsche (...); il materialismo dialettico è diventato strumento della volontà di potenza, ma non già di un superuomo, non di colui che accetta il pensiero dell’“eterno ritorno”, ma dell’uomo in cui il gregge si riconosce, e che gli parla, oggi, il linguaggio adatto, quello dell’“inventore della felicità”»<sup>603</sup>. La “decomposizione del marxismo” diverrebbe evidente proprio nell’attuale società borghese, nella “società occidentale” del suo tempo: da un lato il marxismo si avvierebbe all’accettazione dei valori della pura società dei consumi, la “società consumistica” o “società opulenta”; dall’altro la società borghese accetterebbe la distruzione o “perdita del sacro” operata dal marxismo rifiutando però allo stesso tempo la versione immanente di esso, quella che il marxismo, come “religione secolare”, prometteva si sarebbe realizzata nel futuro: «dunque, alla realizzazio-

---

<sup>600</sup> Cfr. lettera di Del Noce a Nolte del 10.10.1966, in *Carteggio* (1993), p.750-751.

<sup>601</sup> *Il problema dell’ateismo* (1990), p.335.

<sup>602</sup> *Ibidem*, p.566.

<sup>603</sup> *Ibidem*, 567.

ne della pienezza e della libertà umana si è sostituito il processo di involuzione dell'uomo nell'animalità, cioè il nichilismo radicale», in «una società ridotta ai puri rapporti economici», nell'ambito di una «democrazia elevata a valore» e che, in quanto tale, «è anch'essa fondata, in ultima analisi, sulla forza, come quantità di voti, né riconosce, oltre alla forza, autorità di altri valori»<sup>604</sup>. Se dunque, per Del Noce, già nel suo tempo si profila «la sconfitta dell'ateismo mistico, non [lo è] la posizione, che gli è ulteriore, della “perdita del sacro”» nella società opulenta<sup>605</sup>.

A questo punto anche Del Noce pone una questione che, *mutatis mutandis*, è omologa a quella posta da Nolte alla fine del suo libro riguardante il rapporto tra trascendenza pratica e teoretica per un avvenire della società borghese che non sia dis-umano: «L'ateismo presente è oltrepassabile», è superabile? Per la «società occidentale» – afferma Del Noce – si tratta «di rispondere a questa sfida»<sup>606</sup>, con una «rivoluzione “vera”, come restaurazione dell'umano»<sup>607</sup>.

Nolte e Del Noce si muovono dunque entrambi sul terreno della teoria del totalitarismo, fanno propria quella che Nolte ha definito la sua versione “storico-genetica” pur non operando alcuna identificazione tra i due fenomeni. L'accordo sull'interpretazione “transpolitica della storia contemporanea”<sup>608</sup> emerge con chiarezza dalle rispettive opere che i due i “co-pensatori” (Mitdenker)<sup>609</sup> si scambiano. Nolte riceve da Del Noce *Il Suicidio della rivoluzione* sul legame tra fascismo e comunismo italiano; e, più in particolare, sull'incontro tra Mussolini e l'hegeliano Gentile, sulle possibili interpretazioni alle quali la filosofia di quest'ultimo si prestava: la prima delle quali ne fece il teorico del fascismo, mentre la seconda portava ad Antonio Gramsci, il teorico del neomarxismo italiano del dopoguerra<sup>610</sup>; e poi anche

---

<sup>604</sup> Ibidem 567.

<sup>605</sup> Ibidem, p.568.

<sup>606</sup> Ibidem, 569-570.

<sup>607</sup> Ibidem, p. 574.

<sup>608</sup> Lettera di Del Noce a Nolte del 12 aprile 1977. In *Carteggio*, p.754

<sup>609</sup> Lettera di Nolte a Del Noce del 21 febbraio 1979, in *Carteggio*, p.755.

<sup>610</sup> Lettera di Del Noce a Nolte del novembre 1984, in *Carteggio*, pp.758-759.

*L'eurocomunismo e l'Italia*<sup>611</sup>, una rinnovata analisi sui motivi della inevitabile “decomposizione” del marxismo e sul trionfo prossimo venturo di quel “comunismo democraticizzato” o “comunismo consumistico” – il comunismo “senza religione”, senza più neanche la religione secolare – del quale Del Noce aveva già parlato all’inizio degli anni Sessanta. Del Noce riceve da Nolte *Deutschland und der Kalte Krieg* che è la storia del riemergere – nell’“era della guerra fredda” – del contrasto originario tra capitalismo e marxismo o anche tra capitalismo e anticapitalismo all’indomani della seconda guerra mondiale e della “alleanza paradossale” tra USA e URSS che la segnò. Nolte manda a Del Noce anche *Marxismus und industrielle Revolution*, l’esposizione del primo socialismo, soprattutto in Inghilterra, dal quale emerge chiaramente come esso si ponga come “reazione” agli sconvolgimenti causati dalla rivoluzione industriale. Con ciò egli mette ancora una volta al centro quei tre termini – trascendenza, ideologia, sinistra – che rappresentano il filo rosso della trilogia noltiana<sup>612</sup>; tanto quanto gli argomenti ateismo, religioni secolari, eterogenesi dei fini, possono essere visti quali termini chiave per intendere le opere di Del Noce.

### **3. La violenza rivoluzionaria nel XX secolo**

Lo *Historikerstreit*, la così detta “disputa tra gli storici” scoppiata in Germania alla fine degli anni Ottanta non farà eccezione: sarà ancora una volta intorno a quei termini chiave che si cementserà l’accordo tra i due studiosi.

Berlino, 30 aprile 1985

Egregio e caro collega

(...) Il faticoso impegno di “superare il passato” esiste in Italia non meno che in Germania, anche se in modo più sottile, e, proprio come in Germania, la miseria sta principalmente nel fatto che il “superamento” è inteso come trionfo di uno o dell’altro partito e non come “comprensione del passato”. Si ha paura che il “capire tutto” debba condurre al “perdonare tutto” e ripristini perciò troppo spesso il quadro bianco-nero

---

<sup>611</sup> Augusto Del Noce, *L'eurocomunismo e l'Italia*, Europa informazioni, Roma 1977. Cfr. anche, Augusto Del Noce, *Futuro prossimo? Ipotesi, giudizi, discussioni sull'eurocomunismo*, Cappelli, Bologna 1978.

<sup>612</sup> Cfr. Lettera di Nolte a Del Noce del 24 agosto 1984, in *Carteggio*, p.756-757.

dell'immediato dopoguerra. Credo che l'articolo qui accluso, che ho scritto dietro richiesta per un giornale di provincia tedesco possa, sotto questo aspetto, interessarla<sup>613</sup>.

Roma, 19 luglio 1985

“Illustre e caro collega

(...) Ho letto col più grande interesse il Suo scritto *Kein Halbgott, kein Dämon* (Hitler – vierzig Jahre nach dem Selbstmord am 30. April 1945 [In: Stuttgarter Zeitung, 20.4.1985]); anche a questo riguardo le nostre idee si incontrano; e mi permetterò inviarle un mio scritto (...) sul nazismo in occasione della sua presa del potere<sup>614</sup>.

Berlino, 10 settembre 1985

Egregio e caro collega,

l'estratto che ha accluso alla sua gentile lettera del 19 luglio mi ha colpito nel senso letterale del termine<sup>615</sup>. In questo momento sono infatti occupato a rifare con maggiore ampiezza la mia conferenza sul *Drittes Reich*, che ho tenuto per la prima volta due decenni fa, e a darle un nuovo sottotitolo, che suona *Antwort und Kopie*.

Un terzo del tutto dev'essere dedicato alla rivoluzione russa ed alla storia dell'Unione Sovietica fino al 1945, e lo scopo non è un confronto di struttura, come non di rado si è cercato di fare nel campo della teoria del totalitarismo, ma la causalità storica, che è del tutto facile a capire in seguito alla differenza temporale, ma che è stata per lo più sepolta da locuzioni come “propaganda bolscevica” o “fantasma del comunismo”. L'ipotesi che mi sembra più feconda è quella che Hitler e i nazionalsocialisti pensavano veramente ciò che dicevano così spesso con grande enfasi. Mi sembra che il suo ed il mio pensiero anche su questo punto vadano nella stessa direzione.

Il padre della versione storico-genetica del totalitarismo intende ora mettere in rilievo la “causalità storica” del rapporto tra bolscevismo e nazionalsocialismo; Del Noce, nell'articolo che manda a Nolte, parte da una definizione di nazionalsocialismo che ribadisce come, alla base di quella “causalità storica” vi sia una “causalità ideale”: «il

---

<sup>613</sup> Lettera di Nolte a Del Noce del 30 aprile 1985, in Carteggio, p.762.

<sup>614</sup> Lettera di Del Noce a Nolte, in Carteggio, p.763.

<sup>615</sup> Si tratta di Augusto Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982.

nazismo è stato il contraccolpo tedesco dello scacco che il marxismo ha subito con lo stalinismo»<sup>616</sup>.

Questo significa innanzitutto, evidenzia Del Noce, che «il nazionalsocialismo è una coerente concezione del mondo»; e che, pertanto, sono del tutto insufficienti quelle interpretazioni del fenomeno meramente sociologiche o psicologiche, del tipo “Hitler “psicopatico””. Al contrario, Hitler è lucidissimo quando «*obbedisce*, piuttosto che servirsene, ad una organica concezione del mondo»<sup>617</sup>. *Antwort und Kopie* (Nolte), *colpo e contraccolpo* (Del Noce), in una parola: azione e re-azione. Rifacendosi proprio a *Der Faschismus in seiner Epoche* ma anche *De l'actualité historique* di Gaston Fessard del 1960, questo significa, per il filosofo torinese, che, ciò che spiega storicamente l'hitlerismo «è la sua subordinazione al momento staliniano della realizzazione storica del marxismo». Per intendere il nazionalsocialismo occorre dunque «isolarlo nella sua opposizione, che è *insieme subalterna* alla fase staliniana del marxismo»<sup>618</sup>.

Tutto avviene nel nazismo, spiega Del Noce, come se il criterio di verità fosse la sostituzione di una categoria comunista con l'esattamente contraria, tale però sempre nello stesso orizzonte materialistico del marxismo: «così alla classe viene sostituita la razza; conseguentemente, l'ebreo diventa il portatore assoluto del male. L'unità sino all'identificazione di antimarxismo e antisemitismo qualifica il nazismo»<sup>619</sup>. Da un lato c'erano nell'opinione corrente del dopoguerra elementi che favorivano questa persuasione; l'origine ebraica di Marx, la preponderanza degli ebrei tra i capi bolscevichi, nonché la voce, corrente allora, che lo stesso Lenin fosse ebreo. Ma, ben al di là di questo, per il nazismo «non si trattava soltanto di una congiura per il dominio mondiale a cui la maggioranza degli ebrei e degli ebrei potenti avrebbero partecipato; gli ebrei erano colpevoli per il loro *essere* (per il loro “sangue”), di cui le idee – che nel loro risolversi in forma

---

<sup>616</sup> Augusto Del Noce, *Nazismo. Replica tedesca a Stalin*, in «30Giorni», I, n. 0, febbraio 1983, pp.44-48. Ora in *Augusto Del Noce, Cristianità e Laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Giuffrè Editore, Milano 1998, pp.311-320.

<sup>617</sup> Ibidem, p.315,

<sup>618</sup> Ibidem, p.315.

<sup>619</sup> Ibidem, p.315.

pratica rappresentavano il pericolo mortale per la Germania e per l'Europa – erano l'espressione necessaria»<sup>620</sup>.

E, in particolare, secondo la visione del mondo nazionalsocialista, erano portatori fisici di quella idea per la quale, secondo una espressione di Hitler «solo l'uomo, tra tutti gli esseri viventi, cerca di trasgredire alle leggi della natura». Da qui, l'irriducibile opposizione tra «ariano» ed «ebreo», che «incarnava» quella laicizzata escatologia marxista che pone la società perfetta alla fine dei tempi; ed alla quale si oppone e «corrisponde il mito nazista che la pone prima della storia». Allo «storicismo marxista» viene opposto «il completo naturalismo», «alla classe la razza», al pacifismo militante l'idea di «guerra assoluta»; ed infine: ad una presunta missione liberatrice di tipo universale ad opera del partito dell'omicidio di classe, Hitler, contrappone «lo sterminio sistematico a cui erano sottoposti gli ebrei colpevoli soltanto in ragione della razza, [sterminio che] faceva tutt'uno con la «missione universale» e con la «redenzione» del mondo».

Così, «l'azione di sterminio non fu semplicemente un'esplosione di furore ma – e qui appunto è il massimo dell'orrore – un «dovere» imposto dalla concezione nazista del mondo».

In questa ideologia, della quale Hitler fu strumento, era dunque già iscritta da un lato la sua «necessaria ferocia», ma dall'altro anche il suo destino di sconfitta perché il nazismo, «nato dalla paura ossessiva dell'estinzione del germanesimo a opera del colosso bolscevico e del cervello ebraico, non poteva non veder nemici ovunque (...)». Se, conclude del Noce, «la ricerca della coerenza organica della concezione hitleriana (...) per un verso restituisce il nazismo all'umanità, come è compito imprescindibile dello storico (...), per l'altro significa l'irrevocabilità di una condanna senza appello»<sup>621</sup>.

Di lì a poco la disputa tra gli storici si allargherà anche in Italia, e sarà inizialmente segnata dagli interventi di storici autorevoli come, M.L. Salvadori e G.E. Rusconi da un lato, F. Cardini, E. Galli della Loggia<sup>622</sup> ed appunto Augusto Del Noce dall'altro, che scriverà diversi

---

<sup>620</sup> Ibidem, p.316.

<sup>621</sup> Ibidem, p.318.

<sup>622</sup> Cfr. E. Galli Della Loggia, *Un lager vale l'altro*, in «Panorama», 8 marzo 1987, G.E. Rusconi, *Se Hitler non è più tabù*, in «MicroMega» n. 4,



articoli per mostrare, sotto vari punti di vista, la «perfetta adesione alle sue tesi [di Nolte P.A.] sulla *identità qualitativa* tra i campi di sterminio comunisti e quelli nazisti»<sup>623</sup>.

Posto, spiega Del Noce, che «un orrore non cessa di essere tale per non essere singolare e unico»<sup>624</sup>, in realtà Nolte, con la sua tesi sul

---

1986, pp.11-19; M.L. Salvadori, *Perché un passato possa passare senza che lo si dimentichi*, in «Storia contemporanea», aprile 1988, pp.251-257; G.E. Rusconi, *Di nuovo una questione tedesca alla luce dello Historikerstreit*, in «Storia contemporanea», aprile 1988, pp. 259-272. Di F. Cardini, cfr. per ultimo: *Ernst Nolte. Un europeo antico. Le profonde radici del suo pensiero nell'identità del Vecchio Continente*, in «Liberal», Anno III, n. 16 (febbraio-marzo 2003), pp.55-64. Su Nolte e De Felice cfr., innanzitutto, dello stesso Nolte, *Renzo De Felice e le vie nuove degli studi sul fascismo*, in «Nuova Antologia» Felice Le Monnier, Firenze, Ottobre-Dicembre 1996, vol. 577, pp. 344-346. Poi, Francesco Perfetti, *Die Rezeption der transpolitischen Interpretation der Geschichte in Italien. Ernst Nolte zwischen Renzo De Felice und Augusto Del Noce*, in Helmut Fleischer-Pierluca Azzaro (Hrsg.). *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80.Geburtstag von Ernst Nolte*, Herbig, München, 2003, S. 147-155. Si veda anche la prefazione di Perfetti al carteggio Nolte Del Noce: *La concezione transpolitica della storia nel carteggio Nolte-Del Noce* in «Storia contemporanea» (ottobre 1993, cit.), pp.725-746. Nel corso della discussione della mia tesi di laurea, di cui De Felice fu relatore, egli rivelò che il suo «rapporto» con Nolte iniziò nel 1960, allorché il suo maestro, lo storico di ispirazione marxista Delio Cantimori, gli segnalò come particolarmente importante e significativo il saggio di Nolte su Marx e Nietzsche nel giovane Mussolini, che gli era stato mandato proprio dallo storico berlinese. Questo dato di fatto è indicativo di come la sinistra italiana – rispetto a quella tedesca – abbia preso più sul serio l'interpretazione transpolitica della storia di Nolte. Successivamente, De Felice, nel suo *Le interpretazioni del fascismo* (Laterza, Bari 1969), presentò questa interpretazione, accanto a quella di Del Noce. In questo inizio, probabilmente, sta anche l'origine della maggiore pacatezza e del maggiore equilibrio, rispetto alla Germania, delle reazioni della sinistra italiana all'indomani della traduzione in italiano di *Der europäische Bürgerkrieg*, che fu accompagnata da una lunga introduzione di Gian Enrico Rusconi. Quale esempio della serietà con cui venne recepita, in Italia, l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea si vedano le opere di due storici e storici delle ideologie dichiaratamente di sinistra: Pasquale Serra, *Augusto Del Noce: metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1995 e, per Nolte, Domenico Losurdo, *Il revisionismo storico: problemi e miti*, Laterza, Bari 1997.

<sup>623</sup> Del Noce a Nolte il 4 maggio 1987, in *Carteggio*, p.765.

“nesso causale tra Gulag e Auschwitz” metterebbe in crisi una storiografia assolutamente prevalente dal 1945 in poi, e la metterebbe in crisi almeno nei suoi tre più grandi paradigmi.

Il primo è quello per il quale gli orrori verificatisi nella storia andrebbero nettamente, qualitativamente divisi in due categorie: ci sarebbero da un lato i tanti orrori «riconducibili a condizioni arretrate e a tradizioni barbariche dei popoli in cui erano avvenuti (...) o a parentesi di follia in una storia che è pure storia della liberazione (la leggenda, nella rivoluzione sovietica, della “parentesi staliniana”)». Dall’altro, invece, la violenza “reazionaria” – che culminerebbe in “Auschwitz” –, la condanna della quale deve essere senza appello. Con l’affermazione e la dimostrazione che il nazismo non è un fenomeno reazionario bensì rivoluzionario, di più: «l’esatto contrario del comunismo, nel senso che ne riproduce, rovesciati, ma con completa simmetria, i caratteri»<sup>625</sup> – Nolte demolirebbe proprio quel paradigma.

Dalle tesi nolteiane deriverebbe un inevitabile allargamento del discorso, da “Auschwitz” alla “violenza rivoluzionaria” nel XX secolo in quanto tale. In ambedue moderne ideologie, essa è volta alla distruzione di tutto il sussistente al fine di instaurare le rispettive “nuove umanità” ed i rispettivi “uomini nuovi”. In entrambi i casi di totalitarismo si tratta di “violenza di sterminio”, volta a quella “nientificazione del nemico” – visto come “male assoluto” – che nasce dalla disposizione spirituale di ogni ideologo genuino per la quale «il mondo si cambierebbe in un paradiso se fosse rimosso un ostacolo che per il giacobino è il prete, per il comunista il nemico del popolo, per il nazista l’ebreo»<sup>626</sup>.

L’abbandono del “mito negativo” del nazismo come “male assoluto” attraverso la confutazione della unicità e singolarità senza analoghi nella storia, metterebbe in crisi non solo la cultura neo-marxista ma, più in generale, quella “laico-illuministica”. Da un lato, infatti, per Del Noce Nolte dimostra chiaramente come l’abbandono dell’idea di un male assoluto storico significa proprio emanciparsi dall’idea sulla quale si

---

<sup>624</sup> *Filo Rosso da Mosca a Berlino*, in «Il Sabato», X, n. 15, 11 aprile 1987, pp. 21-22; ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p. 339.

<sup>625</sup> *Filo Rosso da Mosca a Berlino*, in «Il Sabato», X, n. 15, 11 aprile 1987, pp.21-22; ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p.334.

<sup>626</sup> Augusto Del Noce, *Perché non c’è diversità nella violenza di Stalin e di Hitler*, in «Il Tempo», 5 aprile 1987, ora in *Cristianità e laicità* (1998), p.328.

fondano i totalitarismi<sup>627</sup>. Dall'altro, la questione di "Auschwitz" inteso quale *unicum* nella storia cozzerebbe con una visione cristiana della storia. Per il credente, infatti, «nella storia c'è un solo fatto unico e incomparabile: l'Incarnazione e la Redenzione, fatto soprannaturale. Ogni altro fatto storico ha degli "analoghi"». Posto che «compito imprescindibile dello storico è – sottolinea Del Noce – restituire ogni fenomeno storico all'umanità, insistere invece sul carattere "unico", "soprannaturale" dell'Olocausto come "morte di Dio ad Auschwitz» significa non solo "relativizzare" il "Golgota" – fatto, questo, che dovrebbe colpire la suscettibilità del cristiano; vuol dire anche correre il rischio «di "relativizzare" e "banalizzare" gli altri genocidi della storia, quelli che l'hanno preceduto e quelli che l'hanno seguito»<sup>628</sup>. In quest'ultimo senso Del Noce nota come la sempre crescente indifferenza ai genocidi che c'è nel suo tempo, potrebbe portare a parlare, «non soltanto per paradosso... di una vittoria postuma di Hitler, curiosamente ottenuta attraverso il mito negativo del nazismo come male assoluto»<sup>629</sup>.

Sia la cultura neo-marxista, sia quella neo-illuministica, che tanto insistono sul concetto di "male assoluto", in realtà si rivelerebbero inadeguate proprio ad intendere la violenza rivoluzionaria nel secolo XX, violenza che nasce dalla pretesa di dare una soluzione immanentistica al problema del male<sup>630</sup>. Vi è una "metafisica sotterranea" immanente agli stermini: è la negazione della "trascendenza religiosa" nell'uomo ma non dell'uomo, e con ciò la tentazione di risolvere il problema del male nella storia e ad opera dell'uomo, con la conseguenza di quella "eterogenesi dei fini" che rappresentano proprio i campi di sterminio: «All'idea progressista secondo cui il male del secolo sarebbe stato ed è ancora il fascismo (inteso come termine collettivo per le forme insieme antidemocratiche e anticomuniste) bisogna sostituire quella che è il secolarismo; in cui rientrano certo come sue forme il fascismo e il nazismo, ma non le sole»<sup>631</sup>.

---

<sup>627</sup> Cfr. Lettera di Del Noce a Nolte il 21 dicembre 1987, in *Carteggio*, p. 771.

<sup>628</sup> A. Del Noce, *Specchio delle sue brame*, in «Il Sabato», XII, n. 9, 4 marzo 1989, pp.55-57, ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p. 351.

<sup>629</sup> A. Del Noce, *Perché non c'è diversità nella violenza di Stalin e di Hitler*, in «Il Tempo», 5 aprile 1987, ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p.330.

<sup>630</sup> A. Del Noce, *Filo Rosso da Mosca a Berlino*, in «Il Sabato», X, n. 15, 11 aprile 1987, pp.21-22; ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p.337.

<sup>631</sup> A. Del Noce, *Filo Rosso da Mosca a Berlino*, in «Il Sabato», X, n. 15, 11 aprile 1987, pp.21-22; ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p.340.

Roma, 16 marzo 1989

Illustre e caro amico,

Le mando l'articolo che ho scritto per il Suo libro, e che è apparso sul «Sabato» del 4 marzo.

Ho l'impressione che si stia organizzando una congiura del silenzio. E non c'è da stupirsi perché in Italia continua a prevalere una cultura laica alla "Habermas": che non saprebbe come rispondere.

Coloro che dovrebbero dare importanza grandissima al suo libro sono gli assertori della trascendenza religiosa. Perché la Sua è l'unica interpretazione della storia contemporanea che si accordi con la posizione religiosa. Ma purtroppo essi preferiscono tacere. È desolante vedere quanto i cattolici siano scarsamente sensibili alle minacce che vengono loro dall'aver subito acriticamente una visione del mondo che ha le sue premesse in una visione generale del mondo moderno e della storia che è lontanissima dalla loro.

Almeno, io ho pensato di rompere il silenzio. E certamente insisterò presto, più a lungo e più a fondo.

La Sua amicizia mi è di grande conforto, perché soffriamo entrambi dello stesso isolamento.

I più vivi e cordiali saluti, miei e di mia moglie

Suo Augusto Del Noce.<sup>632</sup>

Credo si possa affermare come, nel 1998, più di dieci anni dopo lo scoppio della disputa tra gli storici, la Chiesa Cattolica fece di fatto ufficialmente sua l'interpretazione "transpolitica" dell'ideologia nazionalsocialista proposta negli anni '60 da Ernst Nolte e da Augusto Del Noce: «L'ideologia nazionalsocialista andò anche oltre, nel senso che rifiutò di riconoscere qualsiasi realtà trascendente quale fonte della vita e criterio del bene morale. Di conseguenza, un gruppo umano, e lo Stato con il quale esso si era identificato, si arrogò un valore assoluto e decise di cancellare l'esistenza stessa del popolo ebraico, popolo chiamato a rendere testimonianza all'unico Dio e alla Legge dell'Alleanza»<sup>633</sup>.

È molto probabilmente per *nescientia* che il documento vaticano citato non faccia riferimento alla spiegazione del Genocidio data già

---

<sup>632</sup> Lettera di Del Noce a Nolte del 16 marzo 1989, in *Carteggio*, p.779.

<sup>633</sup> *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, a cura della Commissione per i Rapporti religiosi con l'ebraismo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p.13.

negli anni Sessanta dal padre della versione storico-genetica del totalitarismo: «quelle vittime [...], soppresse come bacilli di una malattia, non morirono come oggetti infelici di un delitto ripugnante, ma come rappresentanti nell'aggressione più folle che mai sia stata fatta contro la natura dell'uomo e la trascendenza che è in lui»<sup>634</sup>.

Lo stesso tuttavia può difficilmente affermarsi per quella ampia letteratura sul tema che, dalla metà degli anni Novanta in poi, sembra aver scoperto, più che riscoperto, l'interpretazione "transpolitica" delle ideologie moderne e, più in particolare, del nazionalsocialismo<sup>635</sup>.

E tuttavia, questa stessa letteratura non sembra compiere o voler compiere l'ultimo passo, per così dire obbligato, al quale l'interpretazione transpolitica delle ideologie moderne necessariamente conduce: vale a dire l'interpretazione "trascendentale" del nostro tempo. Proprio a questa accennerà Nolte a Del Noce, in piena disputa tra gli storici:

Io veramente vedo una sola differenza essenziale: a Lei la "secolarizzazione" non sembra inevitabile, mentre io sono scettico su questo punto ed arrivo solo al quesito, come possano essere evitati i due mali maggiori, ovvero l'autodistruzione fisica dell'umanità nella guerra atomica e l'autodistruzione spirituale (alla fine probabilmente pure fisica) nell'edonismo divenuto totale, che, contrariamente alla sua intenzione, potrà portare a gravi conflitti, di tipo nuovo, causati dall'irregolarità dello sviluppo<sup>636</sup>.

---

<sup>634</sup> E.Nolte, *Il fascismo nella sua epoca*, cit., pp. 735-736.

<sup>635</sup> Per questa letteratura rimando alla introduzione del mio libro *Deutsche Geschichtsdenker um die Jahrhundertwende und ihr Einfluß in Italien: Kurt Breysig, Walther Rathenau, Oswald Spengler*, Peter Lang, Berna 2005. Eccezione che conferma la regola è, come credo, l'opera di François Furet, vale a dire la lunga nota che egli dedica all'opera di Nolte, come anche la definizione di ideologia che egli fornisce all'inizio del suo libro sull'idea comunista nel ventesimo secolo: «[...] per ideologia si intende un sistema di spiegazione del mondo attraverso il quale l'azione politica degli uomini viene a rivestire un carattere provvidenziale, escludendo qualsiasi divinità. In questo senso, Hitler da un lato e Lenin dall'altro hanno fondato regimi prima di loro sconosciuti» (François Furet, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 1998, p.11).

<sup>636</sup> Lettera di Nolte a Del Noce del 4 giugno 1987, in *Carteggio*, p.767.

Questo stesso pensiero, Augusto Del Noce lo esprimerà a Norberto Bobbio, in una lettera del 6 febbraio 1989, poco prima della scomparsa del grande filosofo cattolico, il 30 dicembre di quell'anno, e riprendendo una idea che aveva caratterizzato sin dall'inizio il suo percorso intellettuale:

Come già ti ho detto, sono d'accordo con te sull'ideale della non-violenza. Ma non stiamo oggi passando dal genocidio fisico al genocidio morale? Si pensi a certi aspetti del neocapitalismo individualistico di oggi, che non si richiama affatto a fascismo o a nazismo, e rispetto a cui il comunismo sta capitolando. Nei suoi riguardi, la democrazia mi sembra affatto impotente: potrebbe arrivare a un imposto "regno della forza", salvando le apparenze delle istituzioni democratiche<sup>637</sup>.

Non si trattava certo, per Del Noce, ora come allora, di rigettare la democrazia, «che non è affatto una panacea universale, e tuttavia il minor male» perché «c'è sempre un salto di qualità tra la pessima delle democrazie e il meno peggiore dei regimi autoritari»; né, proprio a partire da quel suo abbraccio dell'"ideale della non violenza" – che ne caratterizzò l'*animus* sin dalla sua giovinezza – di rinnegare il liberalismo nel senso etimologico del termine: vale a dire il divieto di imporre all'altro la propria verità con la violenza, fisica o morale. Si trattava esattamente del contrario.

Del Noce, nell'analisi del presente, parte ancora una volta da quel suo assunto fondamentale per il quale «è l'abbandono della trascendenza... il "male del secolo"»<sup>638</sup>; ovvero il diffondersi di quell'idea per la quale «al di là di questo mondo non c'è nulla, o, se anche ci fosse, non avrebbe interesse». È con ciò l'imposizione, più o meno mascherata, dell'idea che non c'è una verità sull'uomo e che dunque la sua misura non è data, verticalmente, dal desiderio di infinito ma, orizzontalmente, dal potere di soddisfare tutte le sue voglie. Questa sorta di esaltazione della cupidigia come valore per Del Noce sta alla base della "superideologia"<sup>639</sup> che sempre più va dominando il suo presente e che egli tenta di sintetizzare con termini quali "tecnocrazia" e

---

<sup>637</sup> Del Noce a Bobbio, in *Dialogo sul male assoluto*, p.237.

<sup>638</sup> Del Noce a Bobbio il 4.1. 1989, in *Dialogo sul male assoluto*, p. 232.

<sup>639</sup> Cfr., tra gli altri, Augusto Del Noce, *La Superideologia*, in «Il Sabato», 26 novembre 1988, pp.72-77.

“pornocrazia”, “scientismo”, “economicismo” o “assorbimento della morale nell’economico”, per lui le varie teste di uno stesso mostro. Del Noce è del tutto cosciente che, alla base di ogni totalitarismo sta sempre l’imposizione fisica o morale alle masse di una “religione secolare” e che, effettivamente, sullo sfondo di un tale dato di fatto, anche la democrazia può essere solo apparente. Da qui il monito che si trova nel suo diario, che molto probabilmente è stato vergato all’indomani dell’89:

In realtà dietro questo congedo dell’ideologia, dietro questa critica apparente del totalitarismo, si nasconde un totalitarismo di nuova natura, assai più aggiornato, assai più capace di dominio assoluto di quel che i modelli passati, Stalin e Hitler inclusi, non fossero<sup>640</sup>.

Da questa consapevolezza il compito che Del Noce si era assegnato per il futuro ma che non riuscì a svolgere: la ricerca e la definizione, a partire dalle sue basi religiose e filosofiche, di una nuova, se vogliamo moderna formula di unità-distinzione, non separazione, tra temporale e sacro, di una “nuova laicità” che si sarebbe dovuta porre a fondamento della società e del rapporto tra fede e politica; una “nuova laicità” i cui tratti, a ben guardare, Nolte aveva già schizzato alla fine di *Il fascismo nella sua epoca*. Da qui la convinzione di chi scrive che, se il dialogo, l’amicizia tra lo storico berlinese ed il filosofo torinese non fosse stata interrotta dalla scomparsa di quest’ultimo, probabilmente si sarebbe di molto attenuata quella differenza essenziale tra i due alla quale Nolte accenna nella sua lettera a Del Noce del 4 giugno 1987.

Il lettore italiano sa che l’interprete più incisivo – e innovativo – della globalizzazione dal punto di vista essenziale del rapporto tra trascendenza ed immanenza nel nostro tempo è proprio Ernst Nolte. È un vero peccato per la cultura tedesca, sempre all’avanguardia nella interpretazione della storia, che non tenga nel debito conto questi articoli; ed è un peccato che il pubblico tedesco non possa leggerli; in essi, tra l’altro, troverebbe un’ulteriore conferma che, quella di Nolte, è «l’unica interpretazione della storia contemporanea che i cattolici possono accettare», e, insieme, «l’unica che si accordi con la posizione religiosa».

---

<sup>640</sup> Augusto Del Noce, *Pensieri di un uomo libero*, pubblicazione allegata a: «Il Sabato», XIV, n. 13, 30 marzo 1991, ora in *Cristianità e Laicità* (1998), p. 306.

In un tempo di potenziale scontro di civiltà in cui, con Papa Benedetto XVI, le culture non occidentali «ammirano, sì, le prestazioni tecniche dell'Occidente e la nostra scienza, ma si spaventano di fronte ad un tipo di ragione che esclude totalmente Dio dalla visione dell'uomo»<sup>641</sup>, l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea assume una rinnovata attualità<sup>642</sup>.

---

<sup>641</sup> Benedetto XVI, *Omelia durante la solenne Celebrazione Eucaristica sulla spianata della "Neue Messe"* di Monaco del 10 settembre 2006, in «L'Osservatore Romano», Lunedì-Martedì 11-12 settembre 2006, pp. 8-9.

<sup>642</sup> Cfr. Ernst Nolte, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, Piper, München-Zurigo, S.683; trad. it. *Esistenza storica. Tra inizio e fine della storia?* Biblioteca di «Nuova Storia Contemporanea», 8, Firenze, Le Lettere, 2003. Per ultimo, cfr. Ernst Nolte, *Le diverse facce dell'Europa e la crisi spirituale presente*, relazione tenuta il 23 settembre 2006 al Moscow State Institute for International Relations (MGIMO) in occasione della Conferenza Inaugurale del Progetto "Ad Fontes!".



## Augusto Del Noce e la crisi della “terza generazione”

di Giovanni Tassani\*

Ogni battaglia politica deve essere una battaglia culturale, e dietro ogni seria battaglia politico-culturale non può non soggiacere, ed essere elaborata, una teoria generale, che tenga uniti principi filosofici e lettura della storia. Mi pare possano essere state categorie come queste ad aver tenuto lungamente connessi tra loro, con alti e bassi, rotture e riavvicinamenti, tre personalità diverse come Augusto Del Noce, Franco Rodano e Felice Balbo.

Rodano e Balbo, cattolici esterni al partito democratico cristiano, hanno influito, in modo differenziato quando non alternativo, sui giovani di quel partito per buona parte degli Anni Cinquanta. Del Noce ha avuto un ruolo meno diretto in tale opera di influenza politico-culturale, ma credo che anch'egli debba esser considerato sotto questo profilo, per vari motivi che questa relazione intende motivare ed esporre.

I concetti di “terza generazione” e di “postfascismo” sono tra loro strettamente interconnessi: “terza generazione” indica quei giovani nati politicamente e culturalmente nel nuovo clima democratico del dopoguerra: anni di crisi e di difficile ricostruzione morale e materiale dell'Italia repubblicana, post-fascista, appunto. Il termine “terza generazione” nasce, agli inizi degli Anni Cinquanta, nel fervido mondo dei Gruppi giovanili democratici cristiani<sup>643</sup>, come riflessione sulla propria identità ed il proprio compito storico: nella Dc vi sono infatti i popolari, cresciuti nel periodo prefascista nel partito di Don Sturzo e nelle leghe e sindacati bianchi (la prima generazione, dei De Gasperi, Gronchi, Scelba, Piccioni), vi sono poi le leve formatesi lungo il Ventennio in Azione cattolica, Fuci, Università Cattolica, che non hanno conosciuto le libertà civili e sociali (la seconda generazione, dei Dossetti, Fanfani, Moro, Rumor), e vi sono infine loro, i più giovani che, salvo rari e precocissimi casi, non hanno fatto in tempo a fare la Resistenza e si sono affacciati alla politica nel clima del referendum monarchia-repubblica e della Costituente: sono, appunto, la terza genera-

---

\* Storico e pubblicista, Forlì.

<sup>643</sup> Cfr. G. Tassani, *La terza generazione. Da Dossetti a De Gasperi tra Stato e rivoluzione*, Edizioni Lavoro, Roma 1988.

zione, quella cui spetterà vivere e sostanziare il futuro della Repubblica. Il termine verrà poi esteso a tutti i giovani di questa fase storica repubblicana, dapprima con una rivista, tra il '53 e il '54, che proprio nel nome della «Terza generazione» si porrà “fuori dalle parti” per consentire una crescita comune, non ideologica, dei giovani italiani, per contagiare infine gruppi e riviste di quella che verrà chiamata la “stagione delle autonomie giovanili”<sup>644</sup>, in cui, tra gli altri, il gruppo bolognese de «Il Mulino» giocherà un ruolo importante.

“Postfascismo” sarà termine usato dai tre pensatori con accezioni diverse, ma nel segno del superamento reale così del fascismo, visto come decadenza e tragedia nazionale, e da storicizzare, come del vecchio antifascismo ideologico, che l'azionismo prima ed i suoi interpreti poi avrebbero teso a perpetuare a misura della democraticità delle forze politiche e del nuovo assetto democratico. Postfascismo non significa certo un minor antifascismo, ma l'uscita dal quadro di un doppio nostalgismo, per cercare nuova spinta nel quadro inedito della conquistata democrazia. Rodano e Balbo ricorderanno le convinzioni e l'atteggiamento del loro amico caduto Giaime Pintor come caso esemplare di postfascista<sup>645</sup>, mentre Del Noce rifletterà negli stessi anni difficili del dopoguerra, su quello stesso concetto, nei suoi articoli per “Il popolo nuovo”, organo torinese della Dc<sup>646</sup>.

Più cattolico che democristiano Del Noce, entrati nel Pci nel '45 Rodano e Balbo in nome della laicità positiva in teoria contemplata dal “partito nuovo” togliattiano, ma insofferenti delle chiusure ideologiche sopravvenute nel partito dopo il '48, i tre conserveranno tra loro stretti rapporti<sup>647</sup>. Rodano e Balbo penseranno ad una rivista rispecchiante le loro tesi che facevano i conti col marxismo, ma molto relativizzandolo per poi tendere a superarlo pur conservandone la lezione:

---

<sup>644</sup> V. ad es.: G. Negri e P. Ungari, «La vita dei partiti», in *Elezioni e comportamento politico in Italia*, a c. di A. Spreafico e J. La Palombara, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 152-158.

<sup>645</sup> «Parole di Franco Rodano», in *Giaime Pintor 1919-1943*, Einaudi, Torino 1946, p.23-29; F. Balbo, *Giaime Pintor*, in «Cultura e realtà», n. 1, maggio-giugno 1950, p.107-109.

<sup>646</sup> A partire da: A. Del Noce, *Analisi del linguaggio. Senso del fascismo*, in «Il Popolo Nuovo», 13-14 giugno 1945, ora in A. Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, a c. di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 72-75.

<sup>647</sup> Per tali rapporti e tentativi di azione culturale cfr.: G. Tassani, *I compiti della teoria e il “partito nuovo”: il rigore laico di Felice Balbo*, in «Quaderni del Centro Studi C. Trabucco», n. 15, ottobre 1990, p.29-53.

in tale rivista a Del Noce era affidato, nella sezione filosofica, il compito di trattare i temi: “Sull’essenza del fascismo”, “La cultura dal ’46 ad oggi”, “La posizione di Benedetto Croce”, “Gobetti”<sup>648</sup>. La rivista nascerà, ma pubblicherà solo tre numeri, tra giugno ’50 e marzo ’51, sopraffatta dalla tragica morte del redattore Cesare Pavese, dagli attacchi feroci e zdanoviani della stampa ufficiale comunista, e dal pieno maturare del distacco dal Pci di Balbo e del direttore Mario Motta, in contrasto con Rodano. «Cultura e realtà», il titolo scelto, stava a indicare il percorso, nell’attingimento della verità, dell’intelletto verso l’essere, e non viceversa, del travolgimento cioè della realtà negli schemi ideologici, come per l’intelligentsia di sinistra. La crisi della società è data anche da una crisi di impostazione culturale: dall’assenza di un pensiero davvero superante. Era attestato il principio della causalità ideale, del primato della libertà e, in termini marxiani, della “autonomia della sovrastruttura”. Del Noce, che figurava nel comitato di redazione, non scriverà nulla per la rivista, pur applicandosi a quei temi<sup>649</sup> concordati col direttore Motta<sup>650</sup>.

«Cultura e realtà» avrà udienza tra i giovani Dc. Ma non per caso, quanto per frequentazione diretta di alcuni di quegli esponenti giovanili, in particolare Franco Maria Malfatti e Gianni Baget Bozzo, con Franco Rodano e poi, crescentemente, con Felice Balbo. La Chiesa Nuova, dei padri filippini dell’Oratorio, luogo frequentato dai padri nobili della seconda generazione Dc, da Dossetti a Fanfani, da La Pira a Lazzati, ma anche dallo stato maggiore della terza generazione, diverrà luogo d’incontro tra questi giovani, Dossetti e Balbo. Ciò si realizzerà, a partire dal ’50, in particolare nel corso del ’51, quando i giovani dossettiani batteranno gli andreottiani al convegno di Ostia a febbraio, ottenendo un pieno successo, cui seguiranno però due notevoli momenti critici, di diverso segno: il distacco di Balbo e del suo gruppo dal Pci in primavera, e l’abbandono di Dossetti della vicesegretaria

---

<sup>648</sup> Schemi di proposte redazionali, probabilmente stese da Mario Motta, in Carte private Felice Balbo (CPFB).

<sup>649</sup> È con tutta probabilità destinato a «Cultura e realtà» il testo inedito pubblicato col titolo: *Schemi logori*, in A. Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p.407-411.

<sup>650</sup> Esemplare dell’impostazione comune al gruppo balbiano il saggio del direttore sul primo numero: M. Motta, *Il concetto di ideologia*, in «Cultura e realtà», n. 1, maggio-giugno 1950, p.11-34.

democristiana<sup>651</sup>, e poi della stessa politica, a seguito della risoluzione della crisi di governo di luglio in cui Fanfani aveva aderito all'invito di De Gasperi a entrare in un governo con Pella, arbitro della politica economica italiana e da sempre visto dai dossettiani come antagonista.

I giovani Dc pubblicavano da tempo una rivista di battaglia delle idee, «Per l'Azione», in cui diverrà avvertibile, tra '50 e '52, un cambiamento di prospettiva, da una posizione di progressismo alla Mounier, ad una più matura considerazione dello stato di crisi del sistema, superabile solo con uno sforzo teorico comparabile a quello del marxismo. È appunto l'influsso di Balbo che permea la linea di «Per l'Azione», ove passa a operare direttamente Ubaldo Scassellati, del gruppo balbiano, e Baget Bozzo, col direttore Bartolo Ciccardini, inaugura una linea che vede in De Gasperi il conservatore dello Stato in vista di una futura rivoluzione<sup>652</sup> concepita però come sviluppo omogeneo, armonico, di tutte le parti della società. Sono idee non solo di Balbo, ma di Sebregondi, di Napoleoni, avviate con Rodano attorno al tema istituzionale dello Stato come momento di necessaria conservazione, contro le tendenze anarchiche insite nel marxismo. E lo slogan dei giovani sull'«andare oltre Giolitti» in tema non solo di integrazione dei lavoratori nello Stato, ma di estensione organica della democrazia, è nato negli stessi ambienti, nella ricerca di una teoria generale, che vinca lo stato di crisi.

Del Noce segue da Torino i tentativi di avvicinamento di Balbo a Dossetti ed ai giovani Dc e si sente di incoraggiarli: egli ha del resto partecipato al ramo torinese del sodalizio «Civitas Humana», con p. di Rovasenda, Eugenio Minoli, Silvio Golzio, ed ha anche scritto per le dossettiane «Cronache Sociali». Ma si sente tutto sommato più vicino a Balbo e a Rodano, ravvisando nei dossettiani un certo «inconscio calvinismo», di chi si sente privilegiato da Dio, e che li fa protendere alla carriera, accademica o politica<sup>653</sup>. Quando Rodano poi non si unirà a Balbo ed agli altri, scegliendo invece, su incoraggiamento di Raf-

---

<sup>651</sup> Sull'abbandono di Dossetti v.: G. Tassani, *Il vice-segretario intransigente. Giuseppe Dossetti e la Dc: 1950-1951, dinamica di un distacco*, in «Nuova Storia Contemporanea», n. 5, settembre-ottobre 2007, p. 55-86.

<sup>652</sup> B. Ciccardini, *Alcide De Gasperi o dello Stato in Italia*, in «Per l'Azione», n. 5, Maggio 1952; [G. Baget Bozzo], *I cattolici e il centrismo democratico*, in «Per l'Azione», n. 6-7, giugno-luglio 1952; B. Ciccardini, *Conservare lo Stato per la rivoluzione*, in «Per l'Azione», n. 8-9, agosto-settembre 1952.

<sup>653</sup> Del Noce a Balbo, lettera, Torino 29 aprile 1950, CPF B.

faele Mattioli, la collaborazione, con Gabriele De Rosa, a «Lo Spettatore Italiano», su una linea neo-crociana, Del Noce criticherà tale scelta come decadenza «dalla posizione di sinistra cristiana a quella del Partito d'azione cattolico», in pratica una scelta “terzaforzista”. Posizione concettualmente errata, poiché per Del Noce non si dà superamento della crisi con l'ibrido liberalsocialista; ma il nuovo posizionamento di Rodano potrà per Del Noce comunque svolgere una funzione complementare a quella di ricerca superante del gruppo di Balbo, cui egli conferma fiducia<sup>654</sup>. In realtà sia l'azione di Balbo accanto ai giovani Dc di «Per l'Azione» che gli scritti di Rodano e dei suoi su «Lo Spettatore Italiano», con entrambi i capiscuola operanti anonimamente, influenzeranno i giovani della terza generazione in senso effettivamente complementare in una prima fase, cioè fino alle elezioni maggioritarie del 7 giugno '53. L'appoggio al disegno degasperiano di una democrazia governante dal centro, neutralizzando le destre e ponendo i socialisti nenniani di fronte alle loro responsabilità, si giustifica con attinenza alle ragioni del sistema politico bloccato dall'equilibrio della guerra fredda, ma non potrebbe essere sottoscritto *apertis verbis* né da un Rodano, ritornato vicino a Togliatti, né da un Balbo proteso alla ricerca teorica più che alla pratica politica. E dopo il 7 giugno le due linee si divaricheranno, inevitabilmente.

Del Noce è in tutto questo periodo vicino ai tentativi di Balbo, pur giustificando il Rodano di “casa Croce”. Anch'egli vede infatti in Croce, che muore il 20 novembre '52, un pensiero nodale, anche se non perseguibile in senso cristiano, poiché in esso “l'immanenza è un postulato”. Nei crociani che si dicono ortodossi, come quelli de «Il Mondo», è però già in corso per Del Noce uno scivolamento verso il positivismo, ed un passaggio dal liberalismo al libertinismo, che abbandona il “divino immanente” del maestro<sup>655</sup>. È certamente per decisione di Balbo che «Per l'Azione» ospita lo scritto di Del Noce: *Grandezza e limite di Croce*, già comparso su «Il Nostro Tempo»<sup>656</sup>. In esso Del Noce annota la mancanza in Croce del senso della crisi nel mondo moderno, visto come procedente, pur tra parentesi e stalli, verso la “religione della libertà”. Maestro di vita morale contro

---

<sup>654</sup> Del Noce a Balbo, lettera, Torino 4 dicembre 1951, CPFB.

<sup>655</sup> Del Noce a Balbo, lettera, Torino 2 gennaio 1953., CPFB.

<sup>656</sup> A. Del Noce, *Grandezza e limite di Croce*, in «Per l'Azione», n. 10-11, ottobre-novembre 1952, da «Il Nostro Tempo», n. 47, 30 novembre 1952.

l'irrazionalismo entrato in politica, con Croce scomparire l'esemplare più nobile del "mondo di ieri", in cui non può esser cercata però la guida per risolvere la crisi dell'oggi. Oggi occorre fare di più: riproporre il problema del divino in termini di trascendenza.

Nel settembre '52 Del Noce, pur invitato, non è presente alla riunione a Rossena tra il gruppo balbiano, i giovani Dc e Dossetti, che viene invitato da Balbo ad assumere la leadership etica di un gruppo di lavoro comune<sup>657</sup>. Dossetti pare accettare ma poi annullerà il previsto incontro l'8 dicembre a Bologna, presso il Centro di documentazione da lui istituito con appoggio del cardinal Lercaro. La fusione dei gruppi, in forma di con-lavoro, quindi non si realizzerà ma i rapporti reciproci non si deterioreranno. E sarà anche possibile procurare un comando per Del Noce, all'epoca docente nei licei, presso il Centro di documentazione di Bologna, per l'anno 1953-'54<sup>658</sup>: è un aiuto a Del Noce affinché si decida a concentrarsi sui libri da tempo in gestazione.

Balbo ha deciso, dopo lo shock da loro provato per il mancato scatto del premio di maggioranza il 7 giugno '53, di collaborare a dar vita ad una rivista, voluta da giovani provenienti da varie esperienze politiche e associative: in prevalenza dai gruppi giovanili Dc, come Ciccardini, che ne sarà direttore, e Baget Bozzo, ma anche dalla Fuci (Leonardi, Trionfi), dai giovani socialisti (Giugni) o da destra (Incisa). Sarà «Terza generazione», che uscirà in fascicoli mensili tra estate '53 ed estate '54. Dossetti, ormai orientato agli studi religiosi verso i quali ha tentato di indirizzare anche il gruppo balbiano, manifesterà la sua personale contrarietà ad una "rivista giovanile"<sup>659</sup>, ma l'esperienza procederà comunque, su una linea che Balbo sente come confacente ai desideri dei giovani, chiamati a divenire classe dirigente italiana con una cultura nuova e interdisciplinare.

Del Noce a Bologna avrà modo di frequentare, oltre Dossetti ed il suo giro di giovani studiosi, anche quegli altri giovani che, appena laureati, nel '51 hanno dato vita ad un foglio, «Il Mulino», presto tra-

---

<sup>657</sup> Balbo a Del Noce, copia di lettera inviata, Roma 20 ottobre 1952, CPFB. Per i rapporti Balbo-Dossetti in questo periodo cfr. G. Tassani, *La terza generazione*, cit., p. 117-125.

<sup>658</sup> Cfr. D. Menozzi, *Le origini del Centro di documentazione*, in "Con tutte le tue forze". *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, a c. di A. e G. Alberigo, Marietti, Genova 1993, p.361.

<sup>659</sup> Dossetti a Balbo, lettera, Reggio Emilia, 12 febbraio 1953; Idem, Camogli, 8 agosto 1953, CPFB.

sformato in rivista mensile. Laici e cattolici insieme, i giovani de «Il Mulino» hanno in grande considerazione anch'essi l'eredità crociana, avendo alcuni di essi frequentato l'Istituto Italiano per gli Studi Storici fondato da Croce e diretto da Chabod. Nella battaglia per il centro democratico il 7 giugno '53 anch'essi si sono schierati per il principio maggioritario, nonostante la campagna martellante, a destra e a sinistra, contro la "legge truffa". E dopo la sconfitta elettorale vi sono stati anche incontri con i giovani di «Terza generazione», pubblicamente incoraggiati, del resto, nell'impresa di una loro iniziativa giovanile nella società civile<sup>660</sup>. Scatterà solo successivamente, da parte de «Il Mulino», un'aperta critica a «Terza generazione» di deviare i giovani dalla priorità dell'impegno nella democratizzazione dello Stato, introducendo temi romantici (come il: "salvare l'anima antica del nostro Paese"), e muovendosi «tra Gramsci e Gioberti, tra Marx e Tommaso», senza far parola della filosofia moderna «da Cartesio a Croce e a Dewey»<sup>661</sup>. Non si può escludere che questi giudizi siano frutto anche di incontri in particolare del redattore Nicola Matteucci col Del Noce "bolognese" che proprio su autori come Gioberti e Cartesio in anni successivi s'impegnerà a fondo. Certo è che Del Noce è in quel periodo in relazione con Balbo e, benché non scriva su «Terza generazione», è tra gli intellettuali di riferimento della rivista, nella loro diversità e non necessaria complementarità, come Elio Vittorini, Natalia Ginzburg, Pasquale Saraceno e Gabriele De Rosa, uscito dal Pci a fine '52 e impegnato in una storia politica dell'Azione cattolica di sapore rodaniano.

---

<sup>660</sup> Cfr.: N. Matteucci e L. Pedrazzi, *Dopo le elezioni*, in «Il Mulino», n. 20, giugno 1953; L. Pedrazzi, *Documenti di giovani*, in «Il Mulino», n. 21-22, luglio-agosto 1953; *Terza generazione*, in «Il Mulino», n. 23, settembre 1953.

<sup>661</sup> F. Mancini e N. Matteucci, "*Terza generazione*" tra Gioberti e Gramsci, in «Il Mulino», n. 29, marzo 1954. La critica, in linea con la tendenza neo-illuministica de «Il Mulino», non tiene conto dell'innovazione posta in atto da «Terza generazione» di voler vedere il tema dell'identità nazionale secondo una visione di lunga durata, all'interno della quale situare anche il tema fascismo (e la sua penetrazione tra i giovani come "neo-fascismo": tema già presente in «Per l'Azione»). Circa l'impegno per lo Stato democratico è da ricordare l'iniziativa coeva dei giovani di «Terza generazione» del Centro di preparazione politico-amministrativa, in ambito Svimez e con appoggio Olivetti, su cui cfr: G. Tassani, *La terza generazione*, cit., p.147-152.

La morte di De Gasperi nell'agosto '54 e la trasformazione organizzativa della Dc ad opera del neosegretario Fanfani aggraveranno lo stato di crisi dei giovani di formazione democristiana e cattolica: la Gioventù cattolica (Giac), passata da Carlo Carretto a Mario Rossi, accentuerà la "rivolta contro il padre", il presidente generale dell'Azione cattolica Luigi Gedda, considerato, specie dopo la sventata "Operazione Sturzo" nel '52, un conservatore autoritario, e un moto analogo avverrà anche nel movimento giovanile Dc nei confronti di Fanfani, propenso nei confronti dei giovani più che a comprensione e tolleranza, a gesti sbrigativi e autoritari.

In questa fase di pre-sviluppo, gli anni tra '54 e '58, con al centro il cruciale '56, l'influsso Balbo accompagnerà soprattutto l'uscita di molti giovani dalla formazione politica verso le professioni, segnatamente le scienze sociali, tamponando comunque il loro flusso verso la sinistra, cui propenderanno sempre più nettamente invece quei giovani Dc che dalla recezione delle idee de «Lo Spettatore Italiano», passeranno a collaborare a riviste giovanili ancora in ambito Dc ma decisamente aperte a sinistra come «Prospettive» e «Il Ribelle e il Conformista», per poi animare il settimanale, poi quindicinale, «Il Dibattito politico», con gli ex parlamentari, espulsi da Fanfani, Mario Melloni e Ugo Bartesaghi, e con l'apporto, discreto ma fattivo, di Franco Rodano, teso in questa fase, per conto del Pci, a non isolare i comunisti dal nuovo quadro storico ed a sperimentare raccordi tematici e rapporti personali con i cattolici<sup>662</sup>.

Nelle elezioni amministrative del 27 maggio '56 si segnalerà un fatto singolare con la presentazione a candidato sindaco a Bologna di Giuseppe Dossetti, quale indipendente voluto *in primis* dal cardinal Lercaro e scelto per investitura diretta da un'assemblea di elettori Dc. Il clima politico sarà di forte contrapposizione con slogan come "ora o mai più!" con attinenza alla possibile conquista della roccaforte rossa emiliana. Ed i toni di Dossetti nel suo discorso finale saranno fortemente polemici nei confronti di Togliatti, con cui pure aveva attivamente collaborato in Assemblea Costituente, e del comunismo come realtà politica<sup>663</sup>. Laici come La Malfa e Valiani, il direttore del «Resto del Carlino» Giovanni Spadolini, e gli stessi giovani de «Il Multi-

---

<sup>662</sup> Cfr.: G. Tassani, *Alle origini del compromesso storico. I cattolici comunisti negli anni '50*, EDB, Bologna 1978.

<sup>663</sup> Vedi: M. Tesini, *Oltre la città rossa. L'alternativa mancata di Dossetti a Bologna (1956-1958)*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 170-176.



no», pur con diverse gradazioni, si esprimeranno in favore della candidatura Dossetti. Un redattore de «Il Mulino», Luigi Pedrazzi, indipendente, verrà eletto nella lista Dc, così come Achille Ardigò, storico collaboratore di Dossetti e membro, tra il '52 ed il '54, del gruppo di ricerca balbiano, ora avviato agli studi sociologici. La campagna elettorale sarà supportata da Bartolo Ciccardini, Franco Maria Malfatti, già delegato nazionale dei gruppi giovanili Dc, Emilio Gennarini, dirigente Rai: tutti vicini a Balbo. Anche tale vicinanza potrà spiegare, un anno dopo, il rinnovo di un comando per Del Noce a Bologna, presso il Centro di documentazione. Il comunismo va “superato” grazie ad un impegno non solo politico ma intellettuale, all’altezza di una sfida nei tempi della modernizzazione e dell’incipiente sviluppo: Del Noce è visto da Dossetti come l’intellettuale che ben conosce le radici filosofiche del marxismo e che può interloquire con la cultura laico-liberale nella presente fase storica<sup>664</sup>.

E in effetti Del Noce mostrerà di riuscire a rapportarsi con le posizioni dei giovani raccolti attorno a «Il Mulino», tra il '57 e il '59. Questi avevano costituito un’Associazione amici e collaboratori della rivista con tesi invocanti la necessaria collaborazione tra cattolici e laici, ed in un incontro con i giovani di «Terza generazione», nella fase finale di questa rivista, avevano dichiarato essere la accettazione degasperiana dello “Stato storico” la base per superare le visioni limitate e partigiane dell’azionismo e del massimalismo<sup>665</sup>. Cavour e De Gasperi dunque, anziché la linea Gobetti-azionismo. Il tema dei rapporti tra “laici” e “cattolici” è in agenda nel caso italiano, dopo l’insuccesso ancor più grave per i partiti minori apparentati con la Dc il 7 giugno '53, e dopo l’ascesa di Fanfani, mirante al controllo di partito e governo ed alla globale sostituzione della classe politica Dc, dalla prima alla seconda generazione, in vista di un nuovo 18 aprile, non escludendo anche l’arma di elezioni anticipate. A fronte di tale disegno nascono sul versante politico a sinistra della Dc, ad opera in parti-

---

<sup>664</sup> Molti saranno i segni di collaborazione di uomini come Balbo, Sebregondi, De Rita con le iniziative de «Il Mulino», nell’Associazione degli Amici del Mulino e su temi come l’integrazione delle scienze sociali e i problemi delle aree arretrate, fino alla pubblicazione, nel 1961, di un «Bollettino delle Scienze Sociali», quale organo di collegamento tra i ricercatori.

<sup>665</sup> G. Giugni e F. Mancini, Appunto sulla funzione degli intellettuali laici, Roma 16 settembre 1954, dattiloscritto in CPFB, da cui: G. Giugni e F. Mancini, *I “laici” dopo la crisi dell’europesismo*, in «Il Mulino», n. 37, novembre 1954.

colare di Ugo La Malfa, e di concerto con Pietro Nenni, una strategia “terzaforzista” tesa a riequilibrare il quadro politico con l'emarginazione a destra del Pli malagodiano, dipinto come espressione della vecchia classe padronale: di qui la scissione dal Partito liberale, la nascita dei radicali e il lancio del nuovo settimanale «L'Espresso», che radicalizza e trascina con sé «Il Mondo» e la sua associazione di Amici de «Il Mondo».

È in questo clima di possibile cattiva “apertura a sinistra” che Del Noce decide di intervenire, come polemista anticomunista e come saggista difensore d'una linea rilanciante la lezione degasperiana. La formula con cui, dalle pagine del settimanale cattolico torinese «Il Nostro Tempo», condanna il comunismo, anche quello togliattiano che giustifica la repressione ungherese, è quella del comunismo, appunto, come: “reazione del XX secolo”, rovesciando con ciò lo schema ideologico prevalente, anche tra gli intellettuali cattolici imbevuti di progressismo alla francese, secondo il quale il comunismo è un aspetto dello spirito progressivo, un movimento che esprimerebbe “il senso della storia”. In questi anni vi è stata, per Del Noce, una fiducia acritica nella distensione e la rinuncia all'anticomunismo in nome della pace e dell'antifascismo, della fedeltà cioè allo “spirito della Resistenza”<sup>666</sup>. Il discorso è ripreso da Del Noce proprio su «Il Mulino», in apertura del numero di febbraio '57 col saggio su: *Totalitarismo e filosofia della storia*<sup>667</sup>. La lotta non è più oggi tra “progressivi” e “reazionari”, categorie ottocentesche, ma tra “liberali” e “totalitari”, laddove per totalitarismo deve intendersi l'espressione di un senso della storia in movimento con la negazione dello spirito platonico-cristiano. Per opporsi a tale tendenza occorre aver chiara la necessità del supe-

---

<sup>666</sup> A. Del Noce, *La “reazione” del secolo XX*, in «Il Nostro Tempo», 8 novembre 1956. Del Noce invia l'articolo a Felice Balbo sottolineando la rottura degli schemi mentali e ideologici che i fatti ungheresi comportano, e che costituiscono la “conferma sperimentale” delle idee messe tra loro a confronto all'epoca di «Cultura e realtà»: «Il fatto che a procedere dall'identità marxista di filosofia e di rivoluzione si sia arrivati a realizzare, per dir così, l'idea platonica della reazione non è l'espressione sensibile di quel rovesciamento del marxismo nella non-verità? Le difficoltà che troviamo a qualificare storicamente quel che è successo dal 23 ottobre a oggi non verifica l'iato tra cultura e realtà?» (A. Del Noce a F. Balbo, lettera, Torino 27 novembre 1956, in CPFB).

<sup>667</sup> A. Del Noce, *Totalitarismo e filosofia della storia*, in «Il Mulino», n. 64, febbraio 1957.

ramento dell'“antifascismo”: mantenerlo sì come posizione morale ma nella rinuncia a praticare una “religione dell'antifascismo”. Occorre interrogarsi più che sul fascismo come pericolo attuale, sulle cause che consentirono il suo avvento, dovute soprattutto ad una mancata intesa tra liberali, socialisti e cattolici. Lo scritto di Del Noce elogia l'editoriale redazionale del numero precedente<sup>668</sup> in cui i giovani de «Il Mulino», anche sull'onda dei fatti ungheresi, hanno dichiarato di voler fare, ora, a trent'anni: «quella rivista militante che non abbiamo osato o saputo fare quando ne avevamo meno di venticinque». C'è in loro, che si sono definiti “terza generazione”, ormai netta soprattutto la convinzione di appartenere alla “prima generazione democratica post-fascista”, dove cattolici, liberali, socialisti debbono imporsi una revisione culturale all'altezza dei tempi: “contro i comunisti, contro i clericali, contro i laicisti”. Del Noce plaude in questi giovani l'esplicita rescissione dai miti dell'azionismo, trovando in essi piena rispondenza con le sue convinzioni, che descriverà di lì a pochi mesi in un altro saggio ospitato in apertura del numero da «Il Mulino»: *Fine o crisi del degasperismo?*<sup>669</sup>. Saggio che segue anch'esso un altro importante editoriale in cui quei giovani ormai trentenni hanno fatto proprio il termine “postfascismo” dichiarando aperta la stagione dell'impegno per le riforme democratiche<sup>670</sup>. Del Noce evoca la posi-

---

<sup>668</sup> *Editoriale*, in «Il Mulino», n. 63, gennaio 1957. A caldo dei fatti ungheresi le Edizioni nate dalla rivista pubblicarono il libretto: U. La Malfa, *Il 1956. La crisi del comunismo e la via della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1957, comprendente anche una polemica, svoltasi, tra settembre e dicembre '56, tra La Malfa e «L'Osservatore Romano» su temi attinenti “cattolicesimo e libertà”.

<sup>669</sup> A. Del Noce, *Fine o crisi del degasperismo?*, in «Il Mulino», n. 69-70, luglio-agosto 1957. Questo saggio è preceduto da un articolo con lo stesso oggetto per il settimanale cattolico torinese: A. Del Noce, *La crisi del degasperismo*, in «Il Nostro Tempo», n. 24, 13 giugno 1957. Del Noce poneva attenzione all'analogia con la politica di Giolitti, anch'essa non ideologica ed empirica, ma tesa a non irrigidire i contrasti tra liberali, socialisti e cattolici, contro quei radicali (Salvemini e Gobetti) che per prevenzione antigiolittiana facilitarono nel dopoguerra, a suo dire, l'affermarsi del totalitarismo. Oggi il rischio, se non si prosegue sulla linea di De Gasperi, è di segno opposto: di facilitare, tra radicalismo e massimalismo, l'avvento del totalitarismo sul versante di sinistra.

<sup>670</sup> *La misura del nostro compito: il post-fascismo*, in «Il Mulino», n. 67, maggio 1957. «Il Mondo» accuserà i giovani de «Il Mulino» di essersi con-

zione di De Gasperi come di chi sentì il quadripartito come unità ideale per la libertà, contro i totalitarismi. Non appoggiando questo suo sentire a principi ideologici realizzò di fatto un liberalismo non laicista, prendendo atto del superamento dell'800: da parte di un cattolicesimo dissociatosi dal pensiero reazionario, di un socialismo dissociatosi dal pensiero rivoluzionario, di un liberalismo indebolito, incapace di guidare o risolversi nel passaggio alla democrazia. Lo sforzo di De Gasperi va per Del Noce continuato: il socialismo va dissociato dal marxismo, il liberalismo dal dogmatismo laicista<sup>671</sup>, il cattolicesimo così dall'integralismo come dal modernismo, sapendo riconnettersi a una linea incarnata nel Risorgimento da un Rosmini. L'apertura a sinistra non può realizzarsi senza un liberalismo riqualificato, ed invece con un cattolicesimo meno cattolico ed un socialismo depotenziato.

Il 1957 è senz'altro un anno che vede Del Noce impegnato a diffondere queste sue riflessioni storico-politiche, con qualche apparente udienda, almeno nell'immediato: le Acli gli hanno chiesto e pubblicano un suo lungo saggio sul comunismo tra filosofia e politica per un numero speciale del loro mensile, «Quaderni di Azione Sociale», tutto dedicato al tema comunismo<sup>672</sup>, ed il Movimento giovanile democri-

---

vertiti a un cattolicesimo integralista. Cfr. *Taccuino. Collitorti*, in «Il Mondo», 30 aprile 1957.

<sup>671</sup> In un articolo di poco precedente Del Noce dichiarava: «Vorrei diventasse d'uso corrente la distinzione tra “laico” e “laicista”. L'essenza della posizione laica è infatti la lotta contro ogni integralismo [...] Il laicismo è invece tutt'altra cosa [...] è l'integralismo laico. Ciò che lo caratterizza è il “dogmatismo del moderno”: nel pensiero moderno l'idea della trascendenza religiosa sarebbe stata definitivamente superata». Del Noce ribadiva essere «la contraddizione tra immanentismo e libertà, il dato immediato dell'esperienza storica del nostro secolo». Gli “Amici del Mondo” gli apparivano degli illuministi che a differenza di quelli classici, dagli occhi ben aperti, difendevano i vecchi libri dell'età moderna contro l'esperienza: «un illuminismo dagli occhi chiusi [...] un illuminismo oscurantista», A. Del Noce, *L'illuminista dagli occhi chiusi*, in «Il Nostro Tempo», n. 16, 18 aprile 1957. I giovani de «Il Mulino», il cui riferimento “illuminista” era esplicito fin dal simbolo da loro scelto, venivano nell'articolo citati da Del Noce quale buon esempio di pratica della laicità.

<sup>672</sup> A. Del Noce, *Filosofia e politica nel comunismo*, in «Quaderni di Azione Sociale», n. 1, gennaio-febbraio 1957, p. 12-45. Autori degli altri contributi, sul comunismo nelle varie realtà sociali, sono: Eugenio Minoli, Giovanni Gozzer, Vincenzo Saba, Giorgio Braga. Le Acli, come ambiente di formazio-

stiano lo invita come relatore al Convegno nazionale di studio, in agosto al Sestriere.

I giovani della Dc hanno passato anni di crisi, dopo l'epoca aurea di «Per l'Azione» in età degasperiana: il delegato giovanile Malfatti si è a suo tempo fatto da parte, autocriticando una linea che da una parte non ha saputo reggere all'invasività del partito adulto, l'apparato fanfaniano, costituito da funzionari estranei alla cultura dei giovani, lasciando altresì spazio dall'altra parte ad una sinistra interna sempre più correntizzata, con la Base, o filocomunista, di rivolta interna, con «Il Ribelle e il Conformista». Ed è questa sinistra che ha rischiato di vincere all'VIII convegno giovanile, a Firenze, giugno '55. Nel '57 v'è un tentativo di ripresa, ad opera del neo-delegato nazionale Celso Destefanis che, benché all'epoca giovanissimo, ha seguito dall'interno tutta la vita dei gruppi giovanili, almeno dal '50. Vi è la volontà di una ripresa culturale e identitaria in continuità con la fase più felice, legata alla triade Malfatti, Baget Bozzo, Ciccardini. E ricompare, per la seconda volta, dopo la chiusura nel '53, un numero di «Per l'Azione» che ospita come punti alti una disamina della questione politica dei giovani, nel segno del “realismo” e della “revisione critica”, del delegato Destefanis e la relazione di Del Noce al Sestriere<sup>673</sup>. Destefanis vuol far tornare il movimento giovanile ad essere “coscienza critica” del partito, e prende le distanze così dall'*engagement* post-resistenziale come dal leninismo della presa del potere, due tendenze del passato (ma, lascia intendere, per la seconda tendenza, anche del partito adulto fanfaniano), indicando anche nella posizione dei giovani de «Il Mulino», la giusta direzione: estensione delle autonomie, sviluppo della partecipazione.

Del Noce compie nella relazione al Sestriere una panoramica della cultura politica italiana laica e di sinistra. Distingue tra un “azionismo di sinistra” erede di Gobetti («Il Ponte», «Nuovi Argomenti», il Bobbio di *Politica e cultura*<sup>674</sup>, che crede essere il marxismo assimilabile ad un

---

ne di lavoratori, sono recettive delle idee nate in ambito dossettiano e nella diaspora dell'ex-sinistra cristiana, come dimostra la scelta dei relatori (Gabriele De Rosa, Benedetto De Cesaris, Siro Lombardini, Bartolo Ciccardini) al VI Incontro nazionale di studio, nell'estate '57 a Vallombrosa, di cui v. gli Atti: *I lavoratori e i problemi dello Stato in Italia*, Edizioni Acli, Roma 1957.

<sup>673</sup> C. Destefanis, *Problemi attuali delle forze giovanili*; e: A. Del Noce, *Schemi ideologici e formule politiche*, in «Per l'Azione», nuova serie, n. 1, settembre-ottobre 1957.

<sup>674</sup> N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.

nuovo illuminismo e ad un comunismo di tipo nuovo) ed un “azionismo di destra” erede di Rosselli (Garosci, Valiani, Chiaromonte) che condivide col primo la concezione “rivelativa” e non “parentetica” del fascismo nella storia d’Italia, e quindi un compatto laicismo, ma non l’evoluzione democratica del comunismo. Entrambe le linee, considerando comunque la trascendenza dimensione da superare, convergono con il nuovo “radicalismo” (espresso da «Il Mondo»), dove la critica dei cattolici sul piano politico si accompagna al progetto di emarginare il partito liberale malagodianiano non solo in quanto legato a Confindustria ma in quanto solo laico, cioè religiosamente neutrale. C’è una propensione in certa sinistra cattolica, che guarda verso la Francia, a convergere con l’azionismo di sinistra in una sottovalutazione del lato ideologico-politico del marxismo, e nell’individuazione nel fascismo del “male essenziale”, mentre il comunismo aprirebbe, specie nei paesi arretrati, spazi e occasioni di libertà e progresso. Ma il comunismo, sia pur in modi diversi dal fascismo che rappresenta una sconsecrazione della civiltà e della tradizione, include anch’esso, e ben più sistematicamente, la morale nella politica elevando questa a religione. È il totalitarismo: fenomeno novecentesco, radicalmente nuovo nella storia. Del Noce ritorna sulla radicale ateologizzazione della ragione e sul superamento della filosofia nel marxismo. Non v’è dunque in quella direzione possibilità di apporto ad una vera democrazia: De Gasperi aveva puntato su una convergenza tra cattolici, liberali e socialisti, intuendo che occorreva passare da quella coalizione provvisoria ad una forza organica. Occorre dunque ora passare da quella espressione puramente politica alla conseguente consapevolezza e fondazione, che tuttora manca.

Il suggerimento delnociano non avrà seguito ed i giovani Dc si avvieranno, tanto più con l’avvento delle nuove leve, verso l’“apertura a sinistra”. Gli avvertimenti di Del Noce giungono inoltre proprio un mese dopo il Consiglio nazionale Dc a Vallombrosa di metà luglio, ove il segretario del partito Fanfani ha voluto imprimere una svolta di movimento a sinistra al partito di governo, dichiarandosi favorevole all’unificazione socialista oltre il quadro del vecchio centrismo e su un programma più laburista che liberale. Perciò lo stesso scritto di «Per l’Azione» che accompagna la relazione Del Noce parla, in palese contraddizione con lo scritto che presenta, di una «nuova politica» che possa «sostituire» quella svolta da De Gasperi, che s’è venuta «cristal-

lizzando in un'astratta formulazione centrista»<sup>675</sup>. Ormai i giovani Dc sono volti a sinistra, e si riconosceranno nella stampa di sinistra trasversale, come nel caso del nuovo settimanale «Il Punto», che privilegia nella Dc gli orientamenti “basisti” e sindacalisti, i cui esponenti vengono intervistati insieme a socialisti, repubblicani, radicali. Essere di sinistra nella Dc è diventato ormai il modo per essere accreditato in società.

Del Noce insisterà sulla sua impostazione, sottolineando che “radicale” è il contrario di “liberale”: mentre la mentalità radicale parte dalla convinzione della superiorità della filosofia sulla religione e della morale razionale su quella religiosa, la mentalità liberale si fonda semplicemente sul principio che la verità non può essere imposta. Ne è prova il Risorgimento: con la rottura, tanto paventata da Cavour tra causa nazionale e cattolicesimo, ed il prevalere del radicalismo che voleva sradicare idee e istituti della Controriforma, non si realizzò la maturità, ma la crisi del Risorgimento<sup>676</sup>.

In una lettera, in polemica con la cultura torinese, erede di certa lettura risorgimentale, Del Noce si era sfogato con l'amico Felice Balbo, sottolineando: «...che nella “Voce” si deve vedere la comune radice del fascismo e dell'antifascismo; che Mussolini e Salvemini sono gemelli; che il laicismo rappresenta la crisi dello spirito risorgimentale e il gobettismo l'inizio della sua ultima fase involutiva; che la cultura che lo seguì ebbe il suo epilogo, per quel che aveva di degno nel suicidio di Pavese [...] E tante altre cose: così si potrebbe dire che al moto risorgimentale del Piemonte verso l'Italia si sostituisce nel primo dopoguerra un movimento opposto, della sua invasione da parte di una cultura in contrasto irrimediabile con la realtà italiana: Gobetti è davvero la fine del giobertismo e con ciò di quel che di valido il Piemonte aveva espresso (giobertiano, a suo modo, è ancora Cavour, e in fondo, persino Giolitti)»<sup>677</sup>.

Ad un confronto tra Balbo e Del Noce «Il Mulino» si aprirà nel corso del '58 sul tema della delineazione di una posizione di “sinistra cristiana” di fronte al comunismo ed alla rilevanza della filosofia mar-

---

<sup>675</sup> *Significato di un convegno*, in «Per l'Azione», cit., p. 15

<sup>676</sup> A. Del Noce, *Radicalismo e liberalismo*, in «Il Nostro Tempo», 13 marzo 1958.

<sup>677</sup> Del Noce a Balbo, lettera, 10 maggio 1957, in CPFB.

xista, in cui Del Noce avrà tra l'altro modo di delineare un cedimento del tomista Balbo verso posizioni progressiste e utopiche<sup>678</sup>.

Il 1958 è l'anno in cui è avvertibile un pre-decollo economico dell'Italia, ormai aperta al *welfare* ed alla società dei consumi. Nelle elezioni politiche la Dc di Fanfani non realizza il nuovo 18 aprile sperato ma raggiunge pur sempre il 42% dei voti, mentre crollano le destre, l'alleanza lamalfiana Pri-radicali si rivela fallimentare, guadagna il Psi e resta quasi intatta la forza del Pci, nonostante l'ancor recente dramma ungherese. Fanfani forma un governo con i socialdemocratici e guarda a sinistra. Il '58 è anche l'anno dell'avvento di De Gaulle e della V Repubblica in Francia. Ciò predisporrà le sinistre ad una nuova strategia contro il "nuovo fascismo" che pare realizzarsi oltralpe. Ogni resistenza all'apertura a sinistra viene interpretata in questa chiave anche in Italia.

In settembre Augusto Del Noce è chiamato a svolgere, a Bari, una delle relazioni alla XXXI Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia dedicata al tema: *Le classi e l'evoluzione sociale*. Egli tratta di: *Classi sociali e dottrina marxista*<sup>679</sup>. La settimana è inaugurata come sempre da una prolusione del cardinale Giuseppe Siri, destinato l'anno successivo, dopo il cambio di pontificato, a guidare la costituenda Conferenza episcopale italiana. E tra i relatori v'è anche il presidente dell'Azione cattolica italiana Luigi Gedda, che lascerà l'incarico l'anno successivo per dedicarsi al rilancio della sua creatura: i Comitati Civici. È in quest'ambito, critico dell'apertura a sinistra, che Del Noce ha modo di incontrare Gianni Baget Bozzo, che è stato il leader intellettuale della "terza generazione", dentro e fuori la Dc, ed è stato vicino a Balbo fino al '55. Baget Bozzo ha poi sperimentato negativamente una nuova militanza Dc al Comune di Genova per infine intraprendere, dopo le

---

<sup>678</sup> F. Balbo, *La sfida storica del comunismo al cristianesimo e le sue conseguenze filosofico-sociali*, in «Il Mulino», n. 77, marzo 1958; A. Del Noce, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?*, in «Il Mulino», n. 79, maggio 1958; F. Balbo, *Ancora su Cristianesimo, comunismo e azione politica*, in «Il Mulino», n. 86, dicembre 1958. Il dibattito, compreso l'intervento di Del Noce, è ora in F. Balbo, *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966.

<sup>679</sup> A. Del Noce, *Classi sociali e dottrina marxista*, in AA.VV., *Le classi e l'evoluzione sociale*, Atti della XXXI Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Edizioni Settimane Sociali, Roma 1959, p.57-83.



dimissioni dal consiglio comunale, un'ampia auto-revisione critica<sup>680</sup>. Le idee tra i due paiono collimare: Baget Bozzo ha, auspici Gedda e Siri, iniziato una collaborazione al giornale dell'Azione Cattolica «Il Quotidiano» con toni critici in varie direzioni: verso la mentalità “a-perturista” delle Acli fanfanizzate e correntizzate, come dei suoi coetanei divenuti “basisti”, in gran parte laureati in Università Cattolica ma ostentanti una laicità che va ben oltre la distinzione dei piani di Maritain. Ma poi verso i socialisti, portatori di debolezza e non di idealità politica<sup>681</sup>. Gedda gli affiderà la direzione, dal giugno '59, di un nuovo quindicinale: «L'Ordine Civile» che dovrà dibattere i temi etici, culturali e politici dal punto di vista della identità cattolica e storica dell'Italia. Temi che hanno caratterizzato già il tentativo di «Terza generazione», e che anche Del Noce sente corrispondenti alla sua personale ricerca. E su «L'Ordine Civile» Del Noce, su invito di Baget, scriverà articoli-saggio di grande spessore: sul socialismo e la sua suggestione sui cattolici a partire dalla Francia, sulle differenze tra il maritainismo del 1935 e il suo uso odierno, sull'interpretazione del fascismo, visto come invero italiano della lettura del marxismo, in particolare con Gentile<sup>682</sup>. Questo saggio, che riprende il discorso svolto qualche numero prima da Baget, in dialogo con un giovane neo-fascista, diverrà un punto di partenza nella futura revisione nell'approccio storico al tema del fascismo, da parte di studiosi come Renzo De Felice ed Ernst Nolte<sup>683</sup>. Occorre per Del Noce, come per

---

<sup>680</sup> Cfr.: G. Baget Bozzo, [testimonianza], in AA.VV., *La generazione degli anni difficili*, Laterza, Bari 1962, p.67-73.

<sup>681</sup> Del Noce lo ha citato per un suo intervento: G. Baget Bozzo, *Tactique d'abord*, in «Il Quotidiano», 20 gennaio 1959, per cui cfr. A. Del Noce, *Nenni come Mussolini?*, in «Il Nostro Tempo», 29 gennaio 1959.

<sup>682</sup> A. Del Noce, *Ideologia socialista e fronte popolare*, in «L'Ordine Civile», n. 3, 25 luglio 1959; Id., *Maritainismo 1935 e maritainismo 1959*, in «L'Ordine Civile», n. 4, 10 agosto 1959; Id., *Idee per l'interpretazione del fascismo*, in «L'Ordine Civile», n. 8, 15 aprile 1960.

<sup>683</sup> A dimostrazione della fecondità delle intuizioni espresse da esponenti della “terza generazione”, e da autori, come Del Noce, ad essa collegati in tema di interpretazione e storicizzazione del fascismo può essere ricordata fortunata testo: *Il Fascismo. Antologia di scritti critici*, a cura di Costanzo Casucci, Il Mulino, Bologna 1961, comprendente, nella sezione relativa al periodo post-fascista, scritti di: Scolastici, Magri, Del Noce, Ciccardini, Casucci, Incisa, Baget Bozzo, tratti dai periodici: «Il Dibattito politico», «Terza generazione», «L'Ordine Civile».

Baget, passare ad una valutazione oggettiva del fascismo, oltre le fuorvianti polemiche tra antifascismo militante, che si rifà, *maxime* nei radicali, alla visione “rivelativa” dei mali d’Italia, e filofascismo, non più concepibile per l’esaurimento storico, e tragico, del fenomeno. Lo schema azionista, più o meno inconsciamente assimilato dalle sinistre democristiane che non ne valutano le conseguenze destabilizzanti sul sistema politico a partire dal suo versante sinistro, mira a mantener in vita un pericolo fascista che non esiste in realtà. Ma proprio «L’Ordine Civile», che pur nasce con la collaborazione di intelligenze libere e fuori dagli schemi<sup>684</sup>, in parte provenienti dalla sinistra cristiana, verrà “collocato”, anche per la sua attenzione simpatetica per il processo di trasformazione dalla IV alla V Repubblica in Francia ad opera di De Gaulle, come parafascista. «Il Mulino» stesso, riprendendo esplicitamente lo schema adottato per «Terza generazione», valuterà la rivista come espressione involutiva e di destra, nel segno di un “giobertismo in ritardo”, e troppo accentuante, in Del Noce, i nessi tra ideologia, politica e cultura<sup>685</sup>.

Ma come riprova che i rapporti tra «Il Mulino» e Del Noce non ne soffriranno può essere citato un nuovo saggio, destinato a «L’Ordine Civile» e che invece sarà pubblicato proprio dalla rivista bolognese. È una valutazione dei limiti cultural-politici di Fanfani, derivatigli dall’ambiente in cui s’è formato: Luigi Gedda, che legge le bozze di ogni numero del quindicinale prima del “si stampi” in tipografia, ferma, unico caso nella storia del quindicinale, il pezzo di Del Noce: *Fanfani: il politico dell’Università Cattolica*<sup>686</sup>. La politica di Fanfani, all’epoca peraltro in discesa dopo la perdita del governo e della segreteria Dc e la

---

<sup>684</sup> Su «L’Ordine Civile» s’incontrano le firme di Claudio Leonardi e Paolo Trionfi, già dirigenti Fuci, Filippo Ponti, già dossettiano e in «Terza generazione», don Domenico Farias, Francesco Mercadante, Luciano Cavalli, Glauco Licata, Fortunato Pasqualino, Leandro Castellani. Si può considerare «L’Ordine Civile» come un esito della maturazione di una parte, minoritaria, della “terza generazione”, alternativa alle posizioni che erano entrate nel Pci, col passaggio intermedio in «Il Dibattito politico» (Chiarante, Magri, Baduel, Leidi, Zappulli), o che animavano la sinistra Dc di Base con «Stato democratico» (Granelli, Galloni, De Mita, Misasi) e «Politica» (Pistelli).

<sup>685</sup> G. Sofri e F. Traniello, *Fra Gedda e Machiavelli: «L’Ordine Civile»*, in «Il Mulino», n. 91, settembre-ottobre 1959.

<sup>686</sup> A. Del Noce, *Fanfani: il politico dell’Università Cattolica*, in «Il Mulino», n. 93, gennaio-febbraio 1960. Del “fermo” geddiano mi riferì Domenico De Sossi, redattore responsabile della testata.

sconfitta al Congresso di Firenze '59, è oggetto di continua attenzione critica de «L'Ordine Civile», ma è la critica più in profondità all'opera di padre Gemelli, appena morto in luglio, che crea problemi, di coscienza e di opportunità, in Gedda. Del Noce da parte sua vede nel fanfani- smo la forma con cui, nella battaglia italiana, la linea culturale dell'Università Cattolica raggiunge la realtà politica. Nata con la volontà "neo-medievalistica" di restaurare il pensiero, teista e realista, neo- scolastico, l'Università Cattolica scelse il suo avversario principale nell'idealismo, specie gentiliano, e nelle sue matrici liberali. Dissociare prima il fascismo dall'idealismo e poi, in democrazia, il socialismo dal marxismo: sono i due specifici momenti dell'evoluzione politica di Fanfani, e del personale politico formatosi in Cattolica. In ciò Fanfani si distingue da altre posizioni cattoliche "progressiste", estremiste o moderate: per la sua linea, che vede la Dc come partito provvisorio, conta l'egemonia cattolica su un socialismo non comunista e non borghese. Ma i numerosi difetti pratici, che Del Noce enumera: «l'empirismo e praticismo, il dittatorialismo, il non aver saputo promuovere la crescita di una giovane classe politica efficiente», non bastano a spiegare successi e insuccessi di Fanfani: è la permanenza in lui dell'utopia archeologica medievalistica che lo rende impermeabile al moderno liberalismo ed allo stesso popolarismo sturziano. E che gli fa vedere l'incontro coi socialisti sulla base di un comune denominatore "positivista" in un riformismo delle cose e delle tecniche. V'è in questo severo giudizio di Del Noce la delineazione del dramma dell'incomunicabilità tra le tre generazioni democristiane e cattoliche, per principale responsabilità della seconda, di cui Fanfani è stato, con Dossetti, il maggior esponente. Sottovalutazione della cultura, anche rispetto alla sfida comunista, affrontata appunto solo con tecniche di propaganda, indagini sociologiche, formule propagandistiche. Nella misconsiderazione o svalutazione dell'Italia tra il 1870 e il 1915, e delle correnti cattolico-liberali che rappresentarono la difficile continuità cattolica e nazionale.

Credo che questo saggio di Del Noce possa essere messo all'origine di una sua sfortuna politico-culturale. La sua posizione cattolico-liberale, in modalità conservatrice-centrista, diveniva insopportabile al partito intellettuale "cattolico-democratico" ed alla nuovissima generazione Dc, che non riuscirà mai a darsi forma, dopo la crisi della terza generazione. Tra primavera ed estate 1960, nei mesi del governo Tambroni, vero incidente di percorso preterintenzionale, sorgerà, proprio a partire dall'ala cattolica de «Il Mulino», dagli ambienti dei Laureati cat-

tolici e dell'Università Cattolica, l'iniziativa di un «appello alla chiarezza» per una mobilitazione «contro ogni politica autoritaria» e contro «la collaborazione con forze e con movimenti neofascisti, neppure quando essa si presenti come giustificazione della necessaria difesa dei valori cristiani contro il marxismo». L'appello, firmato il 18 luglio '60 da 61 professori cattolici<sup>687</sup>, abbracciava nella critica, pur non nominandole espressamente, le prese di posizione gerarchiche (dai “punti fermi” dei cardinali Siri e Ottaviani alle incaute dichiarazioni filo-franchiste del cardinal Ruffini) e le supposte tentazioni autoritarie interne alla Dc. Rispetto a tesi come quelle sostenute da Del Noce l'appello costituiva un ribaltamento totale, nell'assunzione emotiva della visione “rivelativa” di un fascismo supposto come mai morto in Italia. Sulla scia dei moti di piazza di Genova e Reggio Emilia l'appello contribuirà a spianare la strada al ritorno immediato di Fanfani al governo, al posto di Tambroni. Erano così nati i “cattolici democratici”, analogo accademico della “seconda generazione” democristiana ma che si sviluppava ampiamente nella terza: un passo fuori dalla politica, ma molto dentro a quella universitaria. Quelli stessi che spregeranno Del Noce, e che entreranno negli Istituti per la resistenza fondati ed ora rilanciati da Ferruccio Parri, nel clima del nuovo antifascismo ideologico Anni Sessanta<sup>688</sup>.

Del Noce è all'epoca ancora comandato presso il Centro di documentazione di Bologna, formalmente con l'incarico di attendere al riordino bibliotecario<sup>689</sup> ma senza coinvolgimenti e sviluppi culturali nel Centro stesso. Da parte di Dossetti si è ripetuto con Del Noce quanto capitato nei rapporti con Balbo: amicizia, ma non condivisione di progetti culturali. Dossetti nel '58 ha lasciato Palazzo D'Accursio e nel '59 s'è fatto prete, lasciando ad un comitato, di cui fa parte anche Del Noce, il compito di trasformare il Centro in un Istituto di scienze

---

<sup>687</sup> Cfr.: *Appello di 61 professori cattolici contro “ogni politica autoritaria”*, in «Corriere della Sera», 19 luglio 1960.

<sup>688</sup> Cfr. per questo fenomeno il saggio: E. Galli della Loggia, *La perpetuazione del fascismo e della sua minaccia come elemento strutturale della lotta politica nell'Italia repubblicana*, in *Due nazioni. Legittimazione e delegittimazione nella storia dell'Italia contemporanea*, a c. di L. Di Nucci e E. Galli della Loggia, Il Mulino, Bologna 2003, p. 227-262.

<sup>689</sup> D. Menozzi, *Le origini del Centro di documentazione*, cit., p.368. Il comando a Bologna, iniziato nel '57, termina con la primavera '61: si avrà poi un ulteriore comando presso l'Istituto di Studi Filosofici di Enrico Castelli, a Roma, prima dell'incarico universitario a Trieste a partire dal '63. Cfr. G.F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Pellicani, Roma 1999, p. 256.

religiose, con un'attenzione che si rivelerà crescente verso le origini cristiane, la spiritualità monastica e, dopo l'annuncio di papa Giovanni XXIII, la storia dei Concili. Un progetto presentato da Del Noce, volto invece alla «individuazione delle necessità ancora scoperte nella cultura cattolica italiana»<sup>690</sup> rimarrà senza risposta. Il suo taglio tendeva a portare la ricerca sull'identità nazionale, nella revisione di concetti come Riforma cattolica, Restaurazione e Risorgimento. Era auspicata una “ripresa dell'amor di patria” tra i giovani, agevole per Del Noce tra quelli cattolici, previo accostamento dell'idea di Risorgimento a quella di Restaurazione e la sua netta separazione da quella di Rivoluzione. Saranno i temi che poi svilupperà, in occasione del centenario dell'Unità d'Italia, nel saggio sul Risorgimento e Gioberti<sup>691</sup>. Da questo importante saggio, centrato sul concetto giobertiano di Risorgimento come “Restaurazione creatrice” e non come Rivoluzione, per mantenersi sull'attualità politica del '61, si può citare il passo relativo alla Democrazia cristiana ove Del Noce afferma un giudizio ben in continuità con la cultura (poi venuta meno) della terza generazione nella sua fase migliore: «Di fatto la Dc non ha potuto inserirsi nella storia che come continuazione del giolittismo, soltanto separato dalle sue punte laiche [...] non espressione pratica della dottrina sociale cristiana, ma un giolittismo in cui viene svolto al massimo il momento guicciardiniano». E, aggiunge Del Noce, ciò più per colpa degli uomini di cultura cattolici che dei politici. È un atto d'accusa preciso, cui seguirà il silenzio dei cattolici. Rotto solo dall'amico Nicola Matteucci che, pur sempre da “laico”, obietterà sul richiamo a Gioberti, ma anche imputandogli l'atteggiamento “revisionista” di chi cioè non fa storia ma politica in nuce<sup>692</sup>. Del Noce gli risponderà su «Civitas»<sup>693</sup>, ribadendo la legittimità di sottrarre, con Mazzantini, l'interpretazione di Gioberti ai canoni di Gentile. Un altro progetto, caldeggiato da un

---

<sup>690</sup> [A. Del Noce], Disegno di attività di ricerca culturale, 32 p. dattiloscritte, in Carte private Franco Egisto Pecci (CPFEP), in possesso dello scrivente.

<sup>691</sup> A. Del Noce, *Per una interpretazione del Risorgimento (Il pensiero politico del Gioberti)*, in «Humanitas», n. 1, gennaio 1961.

<sup>692</sup> N. Matteucci, *Interpretazioni del Risorgimento: un nuovo revisionismo cattolico*, in «Il Mulino», n. 101, marzo 1961.

<sup>693</sup> A. Del Noce, *Revisionismo e interpretazione “storica” del Risorgimento (A proposito di una proposta interpretativa su Gioberti)*, in «Civitas», n. 11-12, novembre-dicembre 1961.

giovane già vicino a Balbo e Baget Bozzo, Franco Egisto Pecci<sup>694</sup>, di costituzione presso il Centro di documentazione o presso il Centro studi sociali e amministrativi, facente capo ad Achille Ardigò, di un osservatorio tematico sul comunismo non troverà udienza.

In questo periodo riprende un rapporto stretto di Del Noce con Franco Rodano. Rodano è in una fase di ripensamento della fase storica. Ha chiuso l'esperienza de «Il Dibattito politico», settimanale con cui si era ripromesso, tra '55 e '59, di mantenere alto il confronto tra mondo cattolico e realtà comunista italiana, con l'esito involontario di aver fatto traghettare verso il Pci una buona fetta di "terza generazione" democristiana, che gli è sfuggita ed ha poi scelto l'ingraismo, cioè il versante utopico del Pci: operazione che egli giudica con severità come "paracomunista", e non laicamente all'altezza dei reali compiti storici. Con Claudio Napoleoni egli si sforza ora, sul piano cultural-politico e su quello economico, di elaborare una teoria che possa far fronte alla ormai incipiente grande modernizzazione della "società affluente". In vista del saggio sul Risorgimento e Gioberti Del Noce chiederà a Rodano il testo d'un suo vecchio scritto su Gioberti e *Il Primato*<sup>695</sup>, e Rodano gl'invierà in risposta anche un dattiloscritto di trenta pagine, documento base per una nuova futura rivista<sup>696</sup>. Il pen-

---

<sup>694</sup> Franco Egisto Pecci, con Ardigò e Galloni animatore già sul finire degli Anni Quaranta degli "Incontri di Faenza", redattore di «Per l'Azione» sui temi del comunismo, in relazione con Felice Balbo, giornalista di «L'Avvenire d'Italia» e della Rai, instaurò buoni rapporti con Del Noce nei suoi anni bolognesi, tentando di costituire, tra '60 e '62, un Centro studi sui problemi del comunismo che consentisse un approfondimento metodico dei temi legati a marxismo e totalitarismo sulla linea del confronto Del Noce-Balbo. Ne resta traccia nel quaderno policopiato: *Linee per una ricerca sulla destalinizzazione*, Centro studi sociali e amministrativi, Bologna 1962, documenti II, che contiene una riflessione di Del Noce sul tema, alle p.1-6.

<sup>695</sup> A. Del Noce a F. Rodano, lettera, Torino 15 ottobre 1960, in Carte private Franco Rodano (CPFR). Lo scritto cui Del Noce si riferisce è: f.r. [F. Rodano], *Il "Primato" e il "Rinnovamento"*, in «Quaderni di Rinascita», n. 1, *Il 1848*, febbraio 1949.

<sup>696</sup> [F. Rodano], Appunti per la rivista, Roma, ottobre 1960, in CPFR. Questo l'incipit del documento: «Si deve partire dalla considerazione che il problema *socialmente* nodale, dal punto di vista politico, culturale, e persino religioso, è oggi quello della pratica assenza di un serio Stato in Italia, e della incapacità storica a fondarlo, anche solo in una misura razionalmente sufficiente, da parte delle forze politiche del nostro paese».

siero di Rodano è speculare a quello di Del Noce in più punti, stanti alcuni elementi culturali comuni: l'istituzionalismo, l'antimodernismo (e antiprogressismo), la convinzione della causalità ideale nei processi storici, la centralità degli autori della Riforma Cattolica in tema di grazia e natura, sia pur con diversificate propensioni. E poi l'eccentricità rispetto ai cattolici intellettuali che entrambi non mostrano di stimare. Rodano si spingerà a chiedere a Del Noce la collaborazione a quella che sarà, due anni dopo, «La Rivista Trimestrale», ove comunque darà spazio alle sue tesi. Del Noce rappresenta il punto di vista della necessaria conservazione, laddove Rodano vorrebbe rappresentare il punto di vista della rivoluzione nell'ampliamento graduale della democrazia. Il legame, sotterraneo, si manterrà saldo lungo tutti gli Anni Sessanta, e si svilupperà con impressionanti analogie: dal comune interesse per il Risorgimento come base del caso italiano<sup>697</sup>, al tema marxiano-marxista tra l'uscita, dopo lunga gestazione de: *Il problema dell'ateismo*, ed i saggi di Rodano sulla società opulenta e sul nuovo concetto di rivoluzione<sup>698</sup>, fino alla visione della protesta giovanile come potenzialità ma anche come rischio di rottura anarchica del tessuto democratico a partire dal '68<sup>699</sup>.

Nel '63, dopo le elezioni che avevano visto, dopo anni, una forte avanzata comunista, Aldo Moro, con la sua politica inclusiva e avvolgente, tramite il vicesegretario Scaglia farà invitare Del Noce, e con lui Baget Bozzo, al terzo Convegno ideologico Dc di San Pellegrino, dedicato al tema: *Partiti e democrazia*<sup>700</sup>, contando su un recupero an-

---

<sup>697</sup> Sul primo numero della sua nuova rivista Rodano scriverà un lungo saggio sul Risorgimento, che si riprometteva una finalità analoga al saggio di Del Noce, benché rivolto nel suo caso più al Pci che alla Dc: F. Rodano, *Risorgimento e democrazia*, in «La Rivista Trimestrale», n. 1, marzo 1962, p. 63-130. Rodano individuava nel problematico rapporto Cavour-Gioberti il tema cruciale dell'edificazione nazionale ma con criteri di universalità.

<sup>698</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; il confronto va fatto con i saggi di Rodano che sostanziano «La Rivista Trimestrale» tra il n. 2 ed il n. 9, ossia tra 1962 e 1964.

<sup>699</sup> Il confronto in questo caso va fatto tra il saggio delnociano: A. Del Noce, *Appunti per una filosofia dei giovani*, in «Vita e Pensiero», n. 5, maggio 1968, e lo scritto a due mani: F. Rodano e C. Napoleoni, *Su alcune questioni sollevate dal movimento studentesco*, in «La Rivista Trimestrale», n. 24-25, primavera '68.

<sup>700</sup> Cfr.: *Partiti e democrazia. Atti del III Convegno di San Pellegrino*, 13-16 settembre 1963, Edizioni Cinque Lune, Roma 1964. L'intervento di Del No-

che di quelle loro posizioni considerate “scomode”, specie in tema di rapporti con le sinistre e il comunismo. Del Noce parlerà per oltre due ore sulla serietà della teoria marxista, che esige un metodico approfondimento culturale e sul pericolo di un avvento del comunismo in Italia per via democratica, cioè col consenso degli italiani. L'intervento, cui non si era voluto dare il rango di relazione, venne preso sul serio solo da qualche comunista colto. I giovani Dc, che tentavano di ricominciare a far politica e cultura, oltre la terza generazione, issando ancora una volta la bandiera di «Per l'Azione» vollero, come “cattolici democratici”, prendere le distanze dalle analisi e preoccupazioni di Del Noce<sup>701</sup>.

Si era ormai in un nuovo quadro politico e culturale, in cui anche le raccomandazioni pontificie della «Pacem in Terris» sulla distinzione tra “errore ed errante” e sul naturale stemperarsi delle ideologie sul piano storico venivano adottate come facili slogans, assolvanti dall'onere della ricerca a copertura della propria modestia culturale e inadeguatezza politica. Una “quarta generazione” in seno alla Dc in realtà non prenderà mai forma. Il vuoto di cultura del partito democristiano, il suo panpoliticismo ed il suo conseguente, malfunzionante, metabolismo, per l'incapacità di comunicazione tra le generazioni, condurrà la potenziale “quarta generazione” sul terreno esterno del progressismo, culturale e teologico, del classismo, del '68.

---

ce sul tema: «La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica», è alle p. 506-549; quello di Baget Bozzo è alle p. 611-618.

<sup>701</sup> V. la nota redazionale e gli articoli di A. Sferrazza e U. Regina, in «Per l'Azione», n. 12, novembre 1963.



## La fondazione dei valori nel pensiero di Augusto Del Noce

di Giovanni Turco\*

Se la questione assiologica appare solo in alcuni momenti della riflessione<sup>702</sup> di Augusto Del Noce – nondimeno con un cospicuo rilievo teoretico – è altresì innegabile che il riferimento al problema dei valori (filosoficamente inteso) ne attraversa (in forma più o meno tematizzata) l'intera elaborazione del pensiero. Infatti, dalla considerazione del problema dell'ateismo<sup>703</sup> alla interpretazione dell'attualismo gentiliano<sup>704</sup>, passando attraverso la penetrazione della secolarizzazione (come categoria e come epoca)<sup>705</sup> e del concetto di Rivoluzione<sup>706</sup>, l'attenzione all'*ubi consistam* del valore, all'ordine delle valutazioni ed alle corrispettive implicazioni (nonché alle forme di pseudoassiologia e di tanatoassiologia) costituisce un centro focale fondamentale, comunque mai negletto o marginale<sup>707</sup>. Di tale riflessione, in considerazione

---

\* Ricercatore di Filosofia Politica, Università di Udine.

<sup>702</sup> Segnatamente costituiscono testi di esplicita teoresi assiologica, sia l'ampio saggio A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, pp. 61-294; sia diversi contributi pubblicati in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993; e nella ulteriore raccolta A. Del Noce, *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Giuffrè, Milano 1998.

<sup>703</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, IV ed., il Mulino, Bologna 1990.

<sup>704</sup> Cfr. idem, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1991.

<sup>705</sup> Cfr. idem, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>706</sup> Cfr. idem, *Il suicidio della Rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

<sup>707</sup> Per una considerazione complessiva del pensiero delnociano, cfr. G.F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce: dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere. La scuola critica di un filosofo della tradizione*, prefazione di F. Mercadante, Pellicani, Roma 1999; L. Santorsola, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano 1999; T. Dell'Era, *Augusto Del Noce: filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; V. Lattanzi-F. Mercadante (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche*

dell'intrinseco interesse teoretico prima ancora che di quello filologico, appare opportuno riannodare le fila, per restituirne – nel quadro del pensiero delnociano – la fisionomia propria, le ragioni che la fondano, la trama argomentativa di cui si intesse, e, non ultima, l'enucleazione dei motivi di attualità.

### ***1. Propedeutica filosofica e semantica dei valori***

Il problema dei valori può essere affrontato autenticamente a condizione che l'attitudine intellettuale che sostanzia la sua tematizzazione sia propriamente filosofica e non effettivamente ideologica. Altrimenti, esso perde ogni connotato conoscitivo per configurarsi come registrazione – implicitamente conflittuale – dell'emergere di assunzioni dossocratiche e strumentali. Ideologicamente inteso il valore, depotenziato in radice di ogni validità propria, si converte in preferenza, ovvero in condizione psicologica o sociologica, insomma, in dato o in infingimento giustificazionistico di una situazione o di un progetto. In questa prospettiva il valore diviene sinonimo di interesse (più o meno conclamato), ovvero di opinione in dipendenza di una opzione, non sottoposta alla misura dell'evidenza e dell'argomentazione. In tal modo, la considerazione dei valori, lungi dal porsi come questione teoretica, si delinea come rispecchiamento – paradossalmente avalutativo – di una irrelata molteplicità di posizioni autopoietiche, idonee a fungere da strumento di potere.

Augusto Del Noce è stato ben consapevole della alternativa radicale ed irriducibile tra filosofia ed ideologia<sup>708</sup>, ed, analogamente, tra assiologia e convenzionalismo validativo. L'attitudine filosofica, che, come tale, ricerca *l'ubi consistam* del valore, senza ridurre la teoretica a teoria, né la riflessione a modello convenzionale, emerge con nettezza, particolarmente ove egli (non a caso agli esordi del dialogo sui valori intessuto con Ugo Spirito) rileva che il suo pensiero (come quello del suo interlocutore) si è svolto lungo l'asse dell'autentico *intus legere*, ovvero in modo “non ideologico”, «cioè al di fuori delle forze e dei

---

*e attualità storica*, 2 voll., Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000-2001; G.F. Lami (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano 2009.

<sup>708</sup> L'antitesi tra filosofia e ideologia è, in sostanza, equivalente a quella tra «principio del Logos [e] [...] riduzione dell'idea a strumento di produzione e di organizzazione» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 96).

partiti politici esistenti»<sup>709</sup>. In ciò, rifuggendo, segnatamente, dal sociologismo, che riduce la filosofia ad ideologia, ed i valori a strumenti dell'autoaffermazione dei gruppi o degli individui (ovvero, ancora, dell'individuo nel gruppo e attraverso di esso).

Il che vuol dire che il pensiero autentico non può che essere alieno dalla seduzione di trasformarsi in disposizione funzionale all'esercizio del dominio, come tale radicalmente inautentica e strumentalmente suscettibile di qualsiasi contenuto<sup>710</sup>. Come invece si verifica, esemplarmente, ove la filosofia decadendo al ruolo di «ideologia pratica»<sup>711</sup>, si attui come un pensiero elaborato non *post factum*, come consapevolezza di una realtà, ma *ante factum*, ovvero in vista di una sua trasformazione (in definitiva, subordinato a tale obiettivo)<sup>712</sup>.

L'ideologia fa del valore un simulacro (in fondo, un inganno) la cui ragion d'essere è nel volere, che mira ad affermarsi (anche attraverso la seduzione e la mistificazione). Nel caso delle ideologie della modernità, in specie, ciò si attua attraverso una interpretazione totalizzante della storia, ove il passato è piegato alla costruzione di un futuro autoasserito come immancabile, ed il presente è proposto come lo snodo necessario, che, inverando il “corso obbligato della storia”, è chiamato a realizzarlo, e, realizzandolo, compie un incremento qualitativo (dell'umanità stessa). In questa prospettiva i valori si configurano come l'esito di una volontà autoreferenziale, il cui contenuto – convenzionale – si sottrae ad ogni problematizzazione, cioè pretende di affermarsi al di là di qualsiasi argomento.

D'altra parte, un filosofare subordinato ad una precondizione suppostamente aproblematica (o deproblematizzata), ovvero un filosofare subordinato alle posizioni che pur intende criticare (o subordinato a quella che è ritenuta l'«ala marciante» della storia)<sup>713</sup>, non può che autorelegarsi ad un ruolo gregario (ed inautentico), in quanto dipendente da una opzione prassiologica, adottata cioè in virtù non già degli argomenti a suo favore ma del risultato da ottenere.

Ora, considerato che l'attitudine teoretica esige un essenziale rigore terminologico-concettuale, va rilevato che il linguaggio assiologico

---

<sup>709</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito – A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 62.

<sup>710</sup> Il che, dal punto di vista morale (come avverte Del Noce) corrisponde al prevalere della cupidigia e dell'orgoglio.

<sup>711</sup> Cfr. A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit. p. 182.

<sup>712</sup> Cfr. *ivi*, p. 165.

<sup>713</sup> Tale è l'atteggiamento intellettuale che Del Noce indica come «clericalismo».

è in Del Noce vario e polisemico. Il lessico merita anzitutto attenzione, giacché il riferimento ai valori vi si presenta in contesti tematici diversi. Mentre è chiaro che il lessico stesso può essere inteso correttamente solo a condizione di non fermarsi ad esso, ma di intenderlo come via e veicolo al concetto, e quindi alla semantica che vi è sottesa.

Va precisato, anzitutto, che i valori non vanno confusi con le preferenze soggettive<sup>714</sup> (o collettive). L'esperienza ne attesta la pluralità e la mutevolezza: la loro presenza non si identifica con la loro validità. Esse potranno avere valore oppure no, ma per se stesse non sono valori.

In Del Noce termini come valori ed ideali<sup>715</sup> – pur potendo essere legittimamente distinti, i primi come fondamento dei secondi – appaiono adoperati essenzialmente come equivalenti e pertanto fungibili. Precisamente, nel filosofo piemontese, il riferimento ai valori copre tre distinti significati: essi, indicano tanto i principi<sup>716</sup>, quanto gli ideali<sup>717</sup>, quanto l'agire eticamente retto<sup>718</sup>.

I valori autentici, ovvero i valori *simpliciter*, sono aggettivati come tradizionali. Tale connotazione, però, non ha un rilievo temporale ma teoretico, non rimanda ad un contesto ma ad un concetto. Si tratta di una determinazione filosofica e non convenzionale. Il filosofo piemontese, infatti, chiarisce nitidamente che «portato [...] allo stato puro, lo spirito tradizionale significa primato dell'essere, primato dell'immutabile, primato dell'intuizione intellettuale, o affermazione del valore ontologico del principio di identità: è cioè l'idea della totale metastoricità delle verità»<sup>719</sup>. Sono, infatti, le «verità eterne, universali, necessarie, metastoriche, che permettono all'uomo di vivere l'eterno nel tempo, e che in quanto eterne possono essere consegnate

---

<sup>714</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 90.

<sup>715</sup> Cfr. idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit. p. 210.

<sup>716</sup> Cfr. *ivi*, p. 88. Secondo questa accezione il valore è *ciò per cui* qualcosa vale; costituisce, pertanto, il criterio obiettivo (e trascendente ogni valutazione) iscritto nell'essere stesso, e quindi identificantesi nella sua assolutezza col Principio primo di ogni ente.

<sup>717</sup> Cfr. *ivi*, p. 148. In tal senso i valori vanno intesi come fini dell'agire morale, nell'ordine perfetto, conforme alla natura delle cose (ed ordinati quindi al conseguimento del fine ultimo).

<sup>718</sup> Cfr. A. Del Noce, *I padroni del futuro elargiscono valori*, in «Il Sabato», X (1987), 42, p. 9, ora in idem, *Cristianità e laicità*, cit., p. 144.

<sup>719</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., pp. 148-149.

(“tradizione” da *tradere*) di generazione in generazione (o, meglio, quel che è consegnato è segno sensibile che serve a richiamarle)»<sup>720</sup>.

In tal senso tradizionale è sinonimo di classico, ovvero di permanente. Non è termine che evoca, qui, l’ipostatizzazione di qualche passato pur alto e nobile, né che identifica beni storici con valori assoluti, né, quindi, che fa delle determinazioni storiografiche altrettante categorie assiologiche.

I valori in quanto permanenti sono da *tradere*, da consegnare: «è l’affermazione della loro realtà a fondare il concetto di tradizione»<sup>721</sup>, come rimarca incisivamente Del Noce. Altrimenti (si può chiosare) se la permanenza dei valori si risolvesse nella loro trasmissione, essa darebbe luogo ad una evidente contraddizione (quindi ad una autonegazione) che assimilerebbe permanente e transeunte (ove, cioè, il loro essere starebbe nel loro essere trasmessi, e non il loro essere trasmessi sarebbe legittimo in virtù del loro essere). Essi saranno autenticamente tradizionali solo in quanto permanenti – e tali in quanto veri – cioè non generati da una tradizione, ma tali da informare ogni autentica tradizione<sup>722</sup>. Diversamente, se i valori risultano essere tali solo in quanto consegnati, da principi metafisicamente fondati essi precipitano a dato storico e sociologico, perdendo ogni intrinseca validità propria.

La filosofia conforme allo spirito tradizionale è la filosofia aperta alla plenarietà dell’esperienza, senza riduzionismi o unilateralismi di sorta. Essa è attenta ad ogni aspetto della realtà e particolarmente (per il suo rilievo obiettivo) alla concretezza della esperienza morale e religiosa, la quale testimonia al tempo stesso dell’essenzialità del legame tra uomo e Dio e della condizione umana (presente e permanente) come

---

<sup>720</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>721</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>722</sup> Al di là di ogni possibile equivoco storicistico o sociologistico, Del Noce fa notare che «non possiamo far dipendere il valore dalla tradizione; è chiaro che non ha valore soltanto ciò che è trasmesso [...] è il valore a fondare la tradizione, e non l’inverso. Il significato dell’endiade “valore tradizionale” è perciò questo: esistono dei valori assoluti e soprastorici, che perciò possono e devono venir consegnati; esiste un ordine che è immutabile anche per Dio stesso. La sua autorità non è affatto imposizione repressiva perché si tratta di un ordine increato, oggetto di intuizione non sensibile» (A. Del Noce, *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, Leonardo, Milano 1995, pp. 215-216).

affetta da un disordine originario (beninteso, di carattere storico e non metafisico)<sup>723</sup>.

È chiaro, quindi, che l'idea di tradizione e quella di valore sono strettamente connesse. L'intelligenza dei valori comporta il riconoscimento che essi sono *degni* di essere trasmessi, anzi, che essi hanno *diritto* (in quanto ciò corrisponde ad un dovere) ad essere trasmessi. Analogamente, la tradizione ha senso in quanto vi sono valori da trasmettere. Viceversa, se tutto si esaurisce nell'apparire o nell'immediatezza che estingue l'essere nell'attimo (ed infine l'attimo nel nulla), se i rapporti umani si risolvono nel potere e nel dominio, nulla merita di essere trasmesso, in quanto niente si sottrae al nulla (di valore).

La riflessione delnociana coglie profondamente tale nesso, osservandolo dal punto di vista della sua negazione. Egli rileva, infatti, che «con la critica radicale dell'idea di tradizione, intesa come affermazione di ideali morali assoluti e del loro fondamento [...] si è attaccato l'intero antico sistema di realtà e di valori»<sup>724</sup>. La critica dell'idea di tradizione, cioè, mira ad intaccare alle radici l'idea stessa di valore, identificando (arbitrariamente) la prima con il passato (anzi, si direbbe, con un passato che non vuole passare) e la seconda come falsa coscienza che chiude all'avvenire. Tale posizione ha costituito il più incisivo tentativo teorico-pratico di negazione dei valori, in quanto tali. Lungo tale asse, si giunge fino a configurare che «unico criterio di valore, per qualsiasi affermazione, è rappresentato dalla forza con cui viene negato qualsiasi principio che appartenga alla tradizione»<sup>725</sup>.

La negazione della tradizione corrisponde alla negazione del nesso tra passato e futuro che vive nell'uomo, e di cui si alimenta la civiltà. Tale negazione si risolve nella negazione dell'uomo stesso, ridotto a risultato del movimento incessante del divenire, inteso, questo, come processo necessario ed irreversibile, ove ogni valutazione viene sostituita e falsificata «dall'accelerazione del movimento»<sup>726</sup>. Al soggetto umano, in questa condizione, non resterebbe che il «*divertissement* e-

---

<sup>723</sup> Donde la duplice conclusione, che lungi dall'introdurre nel pensiero filosofico elementi estranei (o spurii), ne dilata vieppiù l'orizzonte: «1) la filosofia conforme allo spirito tradizionale è inseparabile dall'idea di una caduta, di un peccato d'origine; 2) la filosofia per lo spirito tradizionale è inseparabile dalla teologia, o anzi dall'idea di una rivelazione primitiva» (Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit. p. 149).

<sup>724</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>725</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>726</sup> *Ivi*, p. 208.

levato a principio nel processo di liberazione dell'uomo»<sup>727</sup>. La negazione della tradizione si risolve nella negazione della stessa continuità interiore del soggetto umano, di modo che il suo vivere nell'attimo si affaccia continuamente sull'abisso del nulla, e da questo è eroso, fino a precipitare esso stesso nel nulla. Egli, in tal caso – osserva Del Noce – «non può vitalizzarsi che alimentandosi di “novità negatrici”, apprezzate per la loro novità, in completa indipendenza dalle premesse che la fondano»<sup>728</sup>.

Per paradossale che possa apparire, il rifiuto della tradizione può coniugarsi con il conservatorismo<sup>729</sup>, e particolarmente con il conservatorismo che nasce dal pensiero rivoluzionario, in quanto questo si identifica con la difesa del puro esistente<sup>730</sup>. Spirito tradizionale non si identifica, difatti, per se stesso, con attitudine conservatrice (la quale – considerata in se medesima – risulta scevra di contenuti, ed incapace di fondarsi sotto il profilo assiologico<sup>731</sup>) né con attitudine reazionaria (che, in quanto tale, risulta inoggettivabile<sup>732</sup>). L'analisi del Noce evidenzia che nella moderna società tecnocratica il conservatorismo (relativistico-nichilistico) verifica il livello più alto di negazione della tradizione, con la riduzione dell'uomo alla dimensione del desiderio, e parimenti dell'etica all'economia e della relazione con gli altri alla mera strumentalità. Il suo esito tipico è l'affermazione onnipervadente dello

---

<sup>727</sup> *Ibidem*.

<sup>728</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>729</sup> Tanto che «il massimo rifiuto della tradizione e il massimo conservatorismo» (*ivi*, p. 205) possono giungere a coincidere, come per Del Noce nella situazione contemporanea.

<sup>730</sup> «È l'esistente che non chiede giustificazione ad altro tranne che al suo esserci; l'ideale rivoluzionario di liberazione universale si converte perciò nel puro principio della forza» (*ivi*, p. 205).

<sup>731</sup> Del Noce nota lucidamente che per se stesso l'atteggiamento conservatore non si colloca sul piano dei principi, ma della inclinazione in ordine alla pratica: «c'è una conservazione del disordine e della dissoluzione, come c'è una conservazione dell'ordine [...] Le direttive fondamentali conservatrici non possono essere ristabilite sul piano del pensiero conservatore» (A. Del Noce, *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, cit., p. 213).

<sup>732</sup> Precisamente, Del Noce scrive che «il pensiero “puramente” reazionario non esiste. Esso è una commistione tra l'interpretazione soprastorica della permanenza dei principi e il pensiero utopistico spostato al passato; sembra cedere al pensiero rivoluzionario se lo si considera sotto questo secondo aspetto in cui il primo viene del tutto inglobato. Se teniamo conto invece di entrambi gli aspetti e vediamo nel secondo un limite al primo, ci accorgiamo come rappresenti uno stadio di transizione [...] tra il principio di conservazione e quello di tradizione» (*ivi*, p. 215).

«spirito borghese»<sup>733</sup>, la cui ulteriore radicalizzazione si va esprimendo «all'insegna dello scientismo, dell'erotismo, e della teologia della secolarizzazione»<sup>734</sup>.

Il concetto di tradizione non va confuso – rimarca particolarmente Del Noce – con quello di reazione, giacché una posizione meramente reazionaria resta obiettivamente (al di là delle intenzioni di chi se ne fa assertore) subordinata all'ordine della negazione<sup>735</sup>, e quindi alla posizione alla quale si intende reagire. Tale attitudine giunge a tradursi in un puro capovolgimento della tesi avversata, pur mutandone il segno (ovvero la valutazione), e comunque autocondannandosi ad una posizione di subalternità intellettuale, in quanto dipendente dagli assunti la cui validità si intende negare<sup>736</sup>.

## 2. *L'itinerario assiologico: via inventionis e via iudicii*

È noto che la riflessione sui valori si snoda, nel contributo delnoceiano tematicamente dedicato alla questione, attraverso un dialogo particolarmente significativo con Ugo Spirito. Per quest'ultimo i valori si risolvono nella fluidità della storia, che, nella presente attualità epocale, non può che riconoscere come comprensivo ed unificante il valore della scienza (empirica). Onde, a suo avviso, la scienza, come forma del sapere e dell'esistenza, ricomprende e riformula il significato di tutti i valori, di modo che «a fondamento di tutti i nuovi valori che cominciano ad imporsi dappertutto c'è il valore presupposto di

---

<sup>733</sup> In cui si conclude (per una singolare eterogenesi dei fini) il progressismo ed il rivoluzionarismo (cfr. Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit. pp. 232-233).

<sup>734</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>735</sup> Dal punto di vista dell'attitudine complessiva, «reazionario è chi si oppone al progressivo, nella convinzione, in fondo, di avere già perduto» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 26).

<sup>736</sup> Esempio è la vicenda della subalternità di certi autori cattolici (*materia-liter dicti*) nei confronti della modernità, i quali «avevano abbandonato lo spirito tradizionale e le sue affermazioni, e vi avevano sostituito la ricerca, che è tutt'altra cosa, della «continuità con la tradizione», nelle forme filosofiche del «divino immanente» o comunque di un pensiero religioso senza soprannaturale» (idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 228). In tal modo, giungendo alla ripresa del modernismo (nel senso filosofico-teologico del termine).



tutti gli altri e che a tutti gli altri dà significato metafisico, vale a dire il valore della scienza»<sup>737</sup>.

Occorre notare che – nella prospettiva storiologico-sociologica spiritiana – la scienza non si caratterizza per l’indagine su una certa regione dell’esperienza, ma assume i connotati totalizzanti di una nuova attitudine umana – o meglio, dell’umanità – di fronte al tutto. In tal senso, la scienza soppianterebbe la capacità conoscitiva e valutativa della religione, della politica e dell’ideologia (non a caso, orizzontalisticamente assimilate), presentandosi «in modo tale da non aver più bisogno di affiancarla con altre forme di sapere»<sup>738</sup>. Talché «una volta accettato il principio informatore della scienza, non vi può essere altro criterio orientativo della conoscenza che quello della ricerca scientifica»<sup>739</sup>. A partire da tale approdo «sapere e sapere scientifico debbono identificarsi senza residui»<sup>740</sup>. Il riconoscimento di valori da ciò conseguenti, presuppone, però, che – secondo il medesimo autore – «nessuno possiede la verità, in nessun campo dello scibile, ma tutti la ricercano»<sup>741</sup>.

I valori, in sostanza, vengono ridotti a risultato del divenire dello “spirito del tempo”, riproponendo in forma positivista – quasi come evidenza che dispensa da ogni onere di argomento – l’onnipervasività attuante dello *Zeitgeist* (e, quindi, del *Weltgeist*) hegeliano. Ove, storia, mondo, uomo, conoscenza e attività si unificano nello “spirito scientifico”, che, in verità, più propriamente si direbbe scientifico, in quanto risultante dalla esclusivizzazione del metodo e della forma del sapere scientifico-positivo, o, meglio, dalla concezione immanentistico-positivista di esso. Così, i valori sorgerebbero e tramonterebbero come epifenomeni delle vicende dell’unità mondo-umanità<sup>742</sup>, la quale, a giudizio di Spirito, ha imboccato la strada della progressiva unificazione. Questa «non può non condurre alla instaurazione di ideali

---

<sup>737</sup> U. Spirito, *Ideali che tramontano e ideali che sorgono*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 40.

<sup>738</sup> *Ibidem*.

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> *Ibidem*.

<sup>741</sup> *Ibidem*.

<sup>742</sup> Spirito afferma che il soggetto umano – che egli identifica *simpliciter* con l’individuo (umano) – lungi dall’essere un *prius* sostanziale di irriducibile profondità interiore (e libertà soggettiva) – nel contesto dell’emergere delle cosiddette “scienze umane” – «è espressione di una realtà che in esso si incontra e si concreta» (*ivi*, p. 48). Talché «libero è l’uomo in quanto in lui si individua la libertà del tutto di cui è manifestazione» (*ibidem*).

comuni per tutta l'umanità»<sup>743</sup>. Ed «il sapere in virtù del quale si va operando l'unificazione del mondo è il sapere scientifico»<sup>744</sup>.

Pertanto, secondo Spirito, sono destinati a tramontare i valori religiosi, metafisici e ideologico-politici, in quanto derivanti da forme di sapere limitate a determinati ambiti o a determinati gruppi, quali sono appunto quelle (e quelli) di carattere religioso, metafisico e ideologico-politico. Mentre sono destinati ad affermarsi “valori” di tipo scientifico e tecnico (parimenti destinati ad assorbire la capacità orientante e validante dei primi)<sup>745</sup>. Essi importerebbero – secondo il medesimo autore – sia l'assunzione della scienza come sapere esclusivo e totalizzante (tale cioè da soppiantare ogni altro sapere, come quello metafisico e quello religioso), sia il passaggio dall'affermazione della tesi del possesso della verità a quella della ricerca della verità. Come se fosse possibile – si può commentare – una ricerca della verità che non presupponga sia l'esistenza obiettiva della verità, sia la possibilità (parimenti obiettiva) del suo possesso, condizioni senza le quali la ricerca stessa è vana ed illusoria. Ed ancora, come se fosse possibile concepire la scienza al di là della verità, o a prescindere da essa.

Valori riconosciuti ed ideali praticati, in questa prospettiva, si identificano. Essi, come tali, seguono la traiettoria del divenire donde sono sorti, e che, inevitabilmente, non può non trascinarli nel destino del proprio trapasso<sup>746</sup>. L'orizzonte dei valori è assunto come l'orizzontalità di quelle presupposte unità di divenire rappresentate dalle diverse epoche storiche; ove si presume (senza prove) sia l'inevitabilità del passaggio da una unità-forma storica ad un'altra, sia l'identità-permanenza di ciascuna pur nel fluire ininterrotto della vicenda storica.

Si intende che Spirito confonde obiettivamente politica ed ideologia, o meglio le assimila<sup>747</sup> (vanificandone così le differenze). Analogamente, lo stesso autore ritiene surrogabili i giudizi di valore dai giudizi di fatto<sup>748</sup>, assumendo (senza dimostrarla) la possibilità che la presunta avalutatività dei secondi (in un presente dato o in futuro imminente) possa irrevocabilmente prendere il posto dei primi, con la con-

---

<sup>743</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>744</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>745</sup> Cfr. *ivi*, pp. 19 – 47.

<sup>746</sup> Per Spirito «la crisi [contemporanea] [...] è dovuta al passaggio da una vita dominata da criteri e da valori non scientifici a un'altra informata da principi di carattere scientifico e tecnico» (*ivi*, p. 39).

<sup>747</sup> Egli giunge ad affermare che «la storia della civiltà è storia di regimi politici definibili ideologicamente» (*ivi*, p. 26).

<sup>748</sup> Cfr. *ivi*, p. 51.

seguente esclusione della necessità (e della possibilità) della valutazione.

Così, i valori (e gli stessi soggetti) sono equiparati – sia pure in una analisi che vuol essere puramente diagnostica (o meglio, in questo caso, prognostica) dell'epoca vista come imminente – a risultati di un processo, ovvero di un contesto: essi sono, in definitiva, ridotti ad oggetto<sup>749</sup>, pertanto reificati e svuotati di significato proprio. Con la conseguente estenuazione – anzi, vanificazione – della responsabilità e della libertà individuali. Cosicché ogni risultato non può che essere sempre ipotetico<sup>750</sup>, ovvero privo di valore proprio, pur (paradossalmente) presupponendo il valore della ricerca (e della forma del sapere scientifico) donde sarebbe germinato.

Ora, la posizione intellettuale di Ugo Spirito, con le sue consentanee conclusioni ed implicazioni appare a Del Noce – come è, innegabilmente – emblematica<sup>751</sup>. Tale è, infatti, in quanto porta a compimento un itinerario di pensiero, che ben esprime la traiettoria della modernità (intesa, propriamente, in senso teoretico e non temporale), lungo l'asse dell'immanentismo. Ma lo è, ancora, in quanto i suoi mutamenti, nella forma e nel contenuto del pensiero, ben lungi dall'apparente eterogeneità, risultano intimamente coerenti, segnati, come sono, da uno svolgimento che fa emergere le virtualità soggiacenti e ne verifica le premesse costitutive. Ciò che, nel caso in questione, corrisponde alla vicenda dell'attualismo, e quindi alla risoluzione dell'idealismo che in esso si inverte e si estingue, al tempo stesso.

Va anzitutto riconosciuto il merito di Del Noce nell'aver colto la continuità obiettiva, pur nell'apparente discontinuità, tra idealismo e positivismo, nella parabola intellettuale di Ugo Spirito. Ciò che rileva obiettivamente, al di là delle vicende della biografia, dal punto di vista della filosofia. Infatti «si può forse dire che il suo è un comtismo compiuto. La completezza dell'attualismo coincide con la completezza del comtismo, e il significato di Comte è stato ritrovato, più che attraverso una lettura delle sue opere, attraverso un processo personale di pensie-

---

<sup>749</sup> «Questa rivoluzione copernicana – dichiara Ugo Spirito – [...] consente di guardare all'uomo come ad un oggetto trasformabile o addirittura costruibile scientificamente» (*ivi*, p. 54).

<sup>750</sup> Cfr. *ivi*, p. 58.

<sup>751</sup> Del Noce riconosce a Spirito – segnatamente riguardo alla questione dei valori – di avere posto «con assoluta chiarezza il dilemma: rivoluzione scientifica o riaffermazione dello “spirito tradizionale”» (A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 142).

ro»<sup>752</sup>. Di modo che la risoluzione dell'idealismo nell'empirismo, e di esso nell'agnosticismo (assiologico) non costituisce un caso di sovvenuta eccentricità filosofica, ma di svolgimento, a ben vedere, omogeneo. In tal senso, il neohegelismo italiano consegue «il suo vero esito coerente [che] è in una forma di positivismo assoluto»<sup>753</sup>, costituendo anzi il punto di arrivo della moderna «rivoluzione copernicana»<sup>754</sup>.

È chiaro che in un mondo ridotto a modello rispecchiante rapporti tra forze, il sapere si riduce a strumento di dominio e l'uomo stesso si riduce a «volontà individuale di potenza»<sup>755</sup>, assumendo la fisionomia tanto del beneficiario quanto del risultato di forze e di poteri<sup>756</sup>. Le finalità di una strumentalità suppostamente anassiologica non possono che essere sottomesse, quindi, al relativismo, e riconoscersi, anch'esse, cieche di fronte alla realtà. Sicché ne deriva «il passaggio dal principio della libertà a quello del dominio. È la pura soppressione dell'etica a favore dell'economia, e in ciò il trionfo più completo dello spirito borghese attraverso il passaggio dalla cultura libera all'industria culturale»<sup>757</sup>.

Bisogna evidenziare con nettezza che la delnociana filosofia della storia della filosofia, ovvero l'analisi teoretica degli intimi nessi di svolgimento dei filoni caratterizzanti la modernità – di cui il dibattito con Spirito costituisce un significativo capitolo – non comporta alcuna forma di necessitarismo storiologico (e storicistico). La necessità (logica) del conseguente (nell'ordine delle implicazioni e delle possibilità teoriche) non comporta per sé la necessità della conseguenza (effettuale). L'elaborazione del pensiero è anch'essa sospesa all'esercizio della libertà: può imboccare “sentieri interrotti” come può conoscere inaspettati “ritorni”, può lasciar trasparire una “eterogenesi dei fini” come un coerente, pur se estremo, “cupio dissolvi”.

L'itinerario della riflessione assiologica delnociana si snoda nel suo momento analitico attraverso la considerazione teoretica del processo di affermazione e di dissoluzione della modernità, facendo emergere il momento sintetico proprio a partire da esso, come approdo critico, ovvero come insopprimibile istanza teoretica<sup>758</sup>. In tal senso la

---

<sup>752</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>753</sup> *Ivi*, p. 77. Cfr. anche *ivi*, pp. 78-85.

<sup>754</sup> Cfr. *ivi*, p. 85.

<sup>755</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>756</sup> Cfr. *ivi*, p. 101.

<sup>757</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>758</sup> Su tale prospettiva di indagine, cfr. V. Mathieu, *La storiografia speculativa di Del Noce*, in idem, *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 253-259; A. Negri, *Del Noce e*

delnociana *via inventionis* assiologica si dipana con originalità di impostazione come filosofia della storia della filosofia, ed in ispecie come penetrazione teoretica di quella storia – che è il compimento della modernità – che egli non a caso considera storia filosofica, in quanto segnata dalla pretesa di “farsi mondo”, ovvero di costruire un “mondo nuovo” come attuazione di una opzione filosofica. Di modo che i principi vengono in luce prevalentemente «attraverso una critica rigorosamente razionale, dall’interno, delle posizioni avverse»<sup>759</sup>.

La via della ricerca praticata dalla riflessione assiologica delnociana appare, in sostanza, non solo come rilevazione delle aporie e delle autonegazioni dei percorsi del razionalismo (verificando l’incapacità della modernità proprio a spiegare quella storia che per essa costituisce l’argomento per eccellenza), ma anche (e soprattutto) come «anamnesi di quel che sembrava definitivamente oltrepassato»<sup>760</sup>. Ciò che richiede, peraltro, una specifica e puntuale attenzione al rapporto tra filosofia e storia politica, particolarmente in quanto l’interpretazione prevalente della storia contemporanea (e della stessa

---

*l’“interpretazione transpolitica” della storia*, in «Nuovi studi politici», VIII (1978), pp. 19-34; C. Bonvecchio, *Augusto Del Noce e le contraddizioni della secolarizzazione*, in «Il Politico», LVII (1992), pp. 589-609; G. Dessi, *Augusto Del Noce e la modernità. Il momento genetico della riflessione delnociana*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1992, pp. 333-341; F. Barone et alii, *Augusto Del Noce: il problema della modernità*, Studium, Roma 1995; P. Serra, *Augusto Del Noce: metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; G. De Rosa, *Augusto Del Noce e la storia dell’ateismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1996; M. Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, postfazione di N. Bobbio, Le chateau, Aosta 1997; P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999; N. Villani (a cura di), *Augusto Del Noce. Una filosofia attraverso la storia. Rassegna bibliografica*, La città del sole, Napoli 2002.

<sup>759</sup> A. Del Noce, *L’Eurocomunismo e l’Italia*, Editrice Europa Informazioni, Roma 1977, p. 99. L’autore, nel contesto surriferito si esprime recisamente affermando che, considerato l’attuale oscuramento della coscienza comune, i principi «possano essere ritrovati solo per via negativa» (*ibidem*). Ma, se l’itinerario di ricerca ne è decisamente delineato, l’espressione può essere contemperata da una attitudine positivamente speculativa che emerge non raramente ove si incontrano richiamate le tesi capitali della fondazione metafisica dei valori. Cfr. anche idem, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 183.

<sup>760</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 153. Al riguardo – egli aggiunge – «le analisi della Scuola di Francoforte assumono un senso preciso di confessione e di conferma; in ciò il loro valore come critica del progressismo» (*ibidem*).

modernità) si è formata in rapporto alla Rivoluzione francese (sia per quanto riguarda la sua genesi, sia per quanto riguarda il significato ideale del tempo che essa inaugura)<sup>761</sup>. Tale approccio costituisce, a ben vedere, il punto di snodo tra esercizio critico e teoresi fondativa.

Parimenti, la *via iudicii* che accompagna e sorregge l'analisi critica, dà luogo ad una autentica assiologia, che si dipana a partire dalla consapevolezza della "logica" che ha condotto al nominalismo ed al nichilismo dei valori. Così, il momento sintetico fa emergere l'orizzonte teoretico, come unico in grado di dare risposta alla questione assiologica, ed inconfondibile rispetto ad ogni altro. La riflessione filosofica sui valori non si confonde con l'analisi delle opzioni volontaristiche riguardo ad essi. In altri termini, vi emerge la consapevolezza che l'autentica meditazione filosofica sui valori richiede l'esercizio autentico della razionalità classicamente intesa, come intelligenza intensiva e verticale della realtà (che il soggetto non crea, ma riconosce, nel suo essere come nel suo valore). L'orizzonte classico o «tradizionale» (secondo l'aggettivazione delnociana) è l'unica via teoreticamente percorribile per pensare (affermare o riscoprire) i valori, la quale è autentica non perché posta come tale, ma essenzialmente perché tale.

Del Noce – come è stato giustamente sostenuto – ponendosi il problema della modernità, giunge a «cercare la verità attraverso la storia»<sup>762</sup>. Perciò, «la problematica etico-politica [...] rappresenta una via per affrontare le questioni teoretiche, anche quelle e, forse, soprattutto quelle, prospettate dalla filosofia moderna. Ed è proprio la problematizzazione della storia della filosofia moderna che porta Del Noce a

---

<sup>761</sup> Cfr. *ivi*, p. 154. Ciò vale particolarmente se si pon mente al fatto che «è nel ripensamento della rivoluzione francese che al mito del "buon selvaggio" si è sostituito quello dell'uomo "moderno" o "adulto"» (*ibidem*).

<sup>762</sup> D. Castellano, *Augusto Del Noce e l'idea di modernità*, in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, p. 331. Si tratta, al riguardo, di una storia filosofica «che prova l'irrazionalità dell'opzione razionalistica» (*ibidem*). Su tale aspetto della ricerca (e del metodo) delnociano, cfr. anche F. Mercadante, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce*, in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, cit., pp. 29-44; F. Tamassia, *Augusto Del Noce e l'analisi storica: il problema del Risorgimento*, in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, cit., pp. 109-190.

rifiutare l'attribuzione di un giudizio di valore all'idea di "modernità"»<sup>763</sup>.

In tal senso, l'originalità della *via inventionis* e la classicità della *via iudicii* si distinguono senza esclusioni e si compongono senza confusioni, assicurando all'argomentazione di cui si sostanziano tanto la verifica dell'analisi della storia, quanto la perspicuità dell'intelligenza della realtà. *Via inventionis* e *via iudicii*, nel pensiero del Noce, non coincidono affatto, né dal punto di vista euristico, né dal punto di vista contenutistico. La loro coincidenza delinerebbe, altrimenti, una forma di hegelismo, che risolverebbe nell'immanenza della storia (e del suo inarrestabile divenire) la permanenza del problema dei valori (e quindi la loro realtà). Se la *via inventionis* si snoda attraverso la storia della filosofia, particolarmente a partire dal problema dell'ateismo e della secolarizzazione, analizzando gli esiti, la crisi, le aporie e l'eterogenesi dei fini della modernità; la *via iudicii* si svolge come penetrazione teoretica, in quanto tale intensiva e verticale, del problema dei valori, della ontologia e della gnoseologia dei valori, e del rapporto dei valori con le questioni etico-politiche.

### 3. Assiologia, razionalismo, secolarizzazione

Del Noce evidenzia lucidamente la virtualità nichilistica del razionalismo moderno, che dalla promessa secolarizzata del *regnum hominis*, ove si quintessenzerebbe ogni valore, contratto nell'autoaffermazione della libertà come liberazione (e quindi come potere autoreferenziale), giunge – in virtù del suo stesso svolgimento – alla negazione di ogni vincolo (quindi anche di ogni valore) e della ragione stessa. In questa prospettiva il destino dei valori (dal punto di vista filosofico) risulta segnato dall'itinerario dell'ateismo e della secolarizzazione, cui consegue la teorizzazione del permissivismo (e del nichilismo).

In altri termini, il razionalismo proprio e distintivo della modernità (come categoria)<sup>764</sup> – anzitutto nella linea del «divino immanente»<sup>765</sup> –

---

<sup>763</sup> D. Castellano, *Augusto Del Noce e l'idea di modernità*, in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, cit., p. 329. A partire da tale analisi, come è stato rilevato, «la problematizzazione della storia della filosofia moderna gli consente, infatti, di provare l'infondatezza della tesi secondo la quale sarebbe in atto un processo irreversibile del pensiero e della civiltà dalla trascendenza all'immanenza» (*ibidem*).

<sup>764</sup> La modernità è, qui, categoria teoretica e non storiografica. Perciò Del Noce definisce le correnti filosofiche come moderne, non in virtù di una determinazione temporale, ma di una qualificazione concettuale: «moderna è

costituisce lungo l'arco del suo dipanarsi (ed attuarsi) la negazione di ogni trascendenza<sup>766</sup> e pertanto di ogni valore, identificando (contraddittoriamente) contingente e necessario, finito e infinito, provvisorio e permanente. Alla sua origine si trova non la contemplatività, che accoglie ciò che è in virtù dell'evidenza, ma l'opzionalità del volontarismo in atto (il quale, in definitiva, si racchiude nella autoappartenenza)<sup>767</sup>. Sotto tale orizzonte hanno germinato «le idee dell'irreversibilità del processo storico e della modernità come valore»<sup>768</sup>, dando luogo ad un vero e proprio «dogmatismo del moderno»<sup>769</sup>.

L'ateismo stesso – secondo la nota tesi delnociana – costituisce l'epilogo del razionalismo moderno<sup>770</sup>. Questo, a sua volta si origina non in virtù di una qualche evidenza, ma di una opzione, ovvero «di un rifiuto “senza prove” della caduta originaria»<sup>771</sup>. Esso, perciò, presentandosi come richiesto dalla ragione ed al tempo stesso incapace di rendere ragione di se medesimo, costituisce, in realtà, un presupposto

---

ogni filosofia che si presenta come non semplicemente attuante una “virtualità” del pensiero antico o dell'unità medioevale del pensiero antico e del cristiano; e che si trova da ciò indotta ad affermare, nel suo situarsi storicamente, un periodo della ricerca filosofica segnato da una cesura rispetto al greco e al medioevale pensati come conclusi» (A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 34).

<sup>765</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 158.

<sup>766</sup> Del Noce definisce sinteticamente l'immanentismo della filosofia della modernità come «liberazione dall'ontologismo platonico» (*ivi*, p. 132-133).

<sup>767</sup> «Tale punto di partenza è diventato un atto di fede [che tuttavia] [...] si presenta come espressione dello “spirito critico”» (*ivi*, p. 156).

<sup>768</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>769</sup> «I filosofi che abitualmente vengono detti moderni, nel senso di razionalisti, non differiscono dal teologo medioevale che nel loro partire da una nuova storia sacra, che rifiuta soprannaturale e Rivelazione; da una filosofia, cioè, non più da una teologia della storia» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 247).

<sup>770</sup> La modernità come epoca – nell'analisi delnociana – è intrinsecamente segnata dall'ateismo come polarità distintiva. In tal senso la modernità è «il periodo in cui si manifesta e si consuma il fenomeno dell'ateismo» (idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 37).

<sup>771</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito – A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 176. Donde, soggiunge con osservazione penetrante Del Noce, «l'importanza che in esso assume la giustificazione della “naturalità della morte” intesa nella sua massima estensione» (*ibidem*).



pseudofilosofico, che mira ad affermarsi mediante divieti<sup>772</sup>. Pertanto, come è stato evidenziato, ben si intende che «all'ateismo è essenziale farsi storia, nella forma di una rivoluzione totale, nella creazione di una nuova realtà, nel passaggio a un nuovo *eone*»<sup>773</sup>.

Proprio per tale motivo, esso non può non avere un carattere totalizzante e totalitario, ove antiteismo ed antiassiologia si trasfondono, per la loro stessa natura, dal piano teorico-filosofico a quello pratico-politico. Analogamente – come si evince dall'analisi del Noce – se è vero che l'ateismo è via e condizione (teorica e pratica) alla negazione di ogni valore, è, altresì, non meno vero che la stessa negazione dei valori è via e condizione all'ateismo<sup>774</sup>. L'itinerario dalla negazione del fondamento trascendente dei valori, alla autoassiologicità (vitalistica) dell'attualità del volere, al dissolvimento (nichilistico) di ogni valore trova una sua innegabile consequenzialità. Del Noce chiarisce, infatti, che «l'ateismo, nel suo rifiuto di collegare i valori al Valore religioso, è portato coerentemente all'assolutizzazione di un determinato valore, pensato come inglobante gli altri, ma in realtà questo inglobamento si manifesta come pura loro *negazione*»<sup>775</sup>. Proprio per tale ragione vi è un nesso obiettivo tra ateismo, negazione dei valori e totalitarismo. L'ateismo è «sempre totalitario»<sup>776</sup>; o in altri termini «ateismo e totalitarismo formano una unità indissolubile»<sup>777</sup>.

La secolarizzazione – che è tale, anzitutto, nell'ordine dei giudizi di valore – asserita, in virtù di una opzione pregiudiziale, come irreversibile, costituisce il processo e l'esito, insieme, dell'immanentismo razionalistico, che, attraverso una “prassi filosofica”, pretende di farsi *ab imis* mondo e storia. Essa, al punto terminale di quel processo che ha preteso di operare la sostituzione di un surrogato politico alla religione, giunge al suo compimento, mirando ad attuare «la liberazione

---

<sup>772</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>773</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>774</sup> Rigorosamente, infatti, Del Noce, rileva che «si può partire dall'ateismo per distruggere l'idea di valori permanenti perché assoluti; [e] che si può, seguendo la via opposta ma convergente, raggiungere l'ateismo, distruggendo l'idea dei valori che permangono nell'intero divenire storico» (*ivi*, p. 184).

<sup>775</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 565.

<sup>776</sup> *Ibidem*.

<sup>777</sup> *Ibidem*.

non da questa o da quella religione, ma *dalla religione*<sup>778</sup>, e, quindi, da ogni trascendenza e da ogni valore<sup>779</sup>.

Ora, nell'analisi delnociana, ateismo e secolarizzazione richiamano – rispettivamente *a parte ante* e *a parte post* – la nozione di Rivoluzione, la quale costituisce il radicale inveramento del razionalismo moderno, nella sua pretesa di realizzare un totale processo di liberazione<sup>780</sup>, che giunge con il suo compimento al suo autodissolvimento. In tal senso la Rivoluzione sostanzierebbe in sé (ove fine e mezzo si identificano) ogni valore, ricondotto al processo stesso in cui la Rivoluzione consiste e si esplica. La semantica della Rivoluzione – di cui Del Noce declina la determinazione concettuale – è illuminante per la stessa considerazione dei valori, che essa riduce alla sua stregua e conseguentemente pretende di assimilare al suo destino.

Propriamente, come è stato evidenziato, Rivoluzione non è sinonimo di rivolta, ma di processo (cosmico e storico) totalizzante<sup>781</sup>: «è una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico. 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 tali ordini [...] Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune è *la correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*. La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto [...] che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà [...] che genera un *avvenire* in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia»<sup>782</sup>.

---

<sup>778</sup> Idem, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 272.

<sup>779</sup> La secolarizzazione è definita come «processo verso una situazione in cui si possa dire che Dio è scomparso senza lasciar tracce» (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 116).

<sup>780</sup> Del Noce precisa che la liberazione da ogni necessità (fisica e morale) intrinseca alla nozione di Rivoluzione «è vista come un'autoredenzione dell'uomo» (ivi, p. 13).

<sup>781</sup> Il filosofo piemontese distingue quattro significati di “rivoluzione”, di cui solo l'ultimo, in discorso, è quello cui si giunge mediante un processo filosofico (cfr. idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, in «L'Europa», VI (1972), 17, pp. 129-131, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 428-430).

<sup>782</sup> Idem, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 361-362. Donde la conclusione secondo cui «abbiamo quindi la compiutezza dell'idea di Rivoluzione quando

La Rivoluzione, quindi, si dà come «unità di filosofia e di politica»<sup>783</sup>, dando luogo ad una «storia filosofica, nel senso di una filosofia che si fa mondo»<sup>784</sup>, con ciò pretendendo di realizzare «un salto qualitativo, a uno stadio di *superumanità*»<sup>785</sup>. La storia che ne è stata come il teatro di operazione (segnatamente, come ricorda Del Noce, la storia contemporanea) coincide con «l'espansione dell'ateismo»<sup>786</sup>, particolarmente (ma non solo) attraverso la politica e l'arte<sup>787</sup>, per modificare tutto il complesso dei rapporti umani ed il sentire di se medesimo di ciascuno. Ciò, proprio perché, svolgendosi come liberazione da ogni vincolo, «la rivoluzione, in senso forte, ha il significato della soppressione di quell'alienazione che ha dato luogo alla creazione di Dio»<sup>788</sup>. Donde l'antitesi essenziale ed irriducibile tra la nozione di Rivoluzione e l'idea di Provvidenza<sup>789</sup>.

Ora, la nozione di rivoluzione e quella di modernità, nella loro coniugazione teorico-pratica, promettendo la liberazione da ogni vincolo e da ogni valore, attuano in realtà, piuttosto che la libertà, il «massimo dell'oppressione»<sup>790</sup>, pensabile e realizzabile, collocandosi per se stesse lungo la traiettoria – che non può incontrare resistenze o mediazioni – del passaggio (necessitante) da una totalità all'altra<sup>791</sup>, ovvero da un eone all'altro<sup>792</sup>.

---

la “città ideale” appare come *risultato* della storia, dopo l'hegelismo, in Marx appunto» (ivi, p. 363).

<sup>783</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 156.

<sup>784</sup> *Ibidem*.

<sup>785</sup> Ivi, p. 162.

<sup>786</sup> Ivi, p. 157.

<sup>787</sup> Emblematico il caso del surrealismo, analizzato da Del Noce come movimento rivoluzionario *attraverso* l'arte.

<sup>788</sup> A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, p. 179.

<sup>789</sup> «L'idea di rivoluzione, finalizzata infatti all'assunzione del governo umano del mondo, si oppone all'idea di Provvidenza, come affermazione del governo divino» (idem, *Le contraddizioni della filosofia della Rivoluzione*, in G. Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*. Atti del XXIII Corso della “Cattedra Rosmini” (23-27 agosto 1989), Sodalitas – Spes, Stresa – Milazzo 1990, p. 34).

<sup>790</sup> A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 211.

<sup>791</sup> Del Noce osserva lucidamente che «l'idea di totalitarismo è inscindibile da quella di “rivoluzione totale”» (A. Del Noce, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 284).

<sup>792</sup> Così, «il passaggio da una società fondata su una concezione teologica trascendente, o anche immanente, a un'altra completamente secolarizzata, in cui

Infatti, l'ateismo rivoluzionario (operativo ed, in tal senso, «positivo»<sup>793</sup>) non si limita alla negazione di Dio e con esso di ogni valore, ma si attua, obbligando al divieto di fare domande, mediante la negazione attiva dell'esperienza della dipendenza umana (ovvero della finitudine e quindi della creaturalità). Ancor più radicalmente, esso mira ad avere compimento attraverso il tentativo della costruzione di una realtà del tutto nuova, dove tale esperienza e le domande che ne derivano (anzitutto quelle su Dio) non trovino più alcuna condizione per esistere<sup>794</sup>.

Attraverso analisi penetranti Del Noce evidenzia che l'itinerario del razionalismo moderno<sup>795</sup> – che, naturalisticamente, si presenta come negazione aprioristica e senza prove del soprannaturale – si conclude nel suo acme con la sua autodissoluzione (ove il compimento si traduce in riflessività autofagica), in forma di nichilismo (e di relativismo) assiologico.

Per intendere la modernità e la tesi del tramonto dei valori tradizionali, quindi, assume una importanza decisiva il significato del razionalismo. Teoreticamente considerato, il razionalismo è definibile in ordine ad una duplice significazione, di cui – logicamente intesa – una può dirsi “positiva” e l'altra “negativa”. Il razionalismo, cioè, positivamente inteso, ovvero per ciò che esso afferma, costituisce la tesi del conoscere come costitutivo dell'essere, quindi della ragione come costitutiva della realtà, ove appunto il secondo termine è posto in dipendenza del primo, ed il primo non può che risolversi nell'atto stesso in cui si pone (e ponendosi dà per sé consistenza all'essere).

---

l'idea di Dio sia scomparsa senza lasciar traccia, è proprio il passaggio da una totalità all'altra; da un eone a un altro eone, per seguire la tesi delle origini gnostiche del pensiero rivoluzionario; senza questa frattura radicale, il passaggio al secolarismo significherebbe il vecchio mondo ormai deserto di valori» (*ibidem*).

<sup>793</sup> «L'ateismo positivo si definisce come acquisizione (o in altre forme come riacquisto) dei poteri che l'uomo aveva alienato da sé nell'atto di creare Dio. [...] L'idea di ateismo positivo è quindi necessariamente legata a quella di rivoluzione» (idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 212).

<sup>794</sup> «L'ateismo nel suo ultimo stadio acquista la consapevolezza di essere “rivolta contro Dio” che non può presentarsi in “termini di verità”, e che quindi inganna nell'affermarsi come tale; deve perciò ricorrere al “divieto di fare domande” e di qui passare alla distruzione dell'esperienza che attesta la dipendenza dell'uomo, e infine al tentativo di costruzione di “un'altra realtà”, come proiezione secolare dell'“altra realtà” religiosa. In questa nuova realtà spariranno i problemi connessi con la “dipendenza” dell'uomo» (*ivi*, p. 175).

<sup>795</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 74.

Nel suo significato “negativo”, ovvero per ciò che il razionalismo nega, esso esclude ogni criterio altro e superiore alla ragione stessa, nella sua attualità discorsiva. Pertanto, il razionalismo non può non escludere il rilievo di contenuto e di premessa, oltre che di verifica e di limite, dell’esperienza, dell’intelletto e del soprannaturale (ovvero si concretizza in un triplice ambito di negazioni, che riguardano insieme l’ordine dell’essere, del conoscere e dell’agire).

Del Noce fa riferimento prevalentemente al secondo dei significati del concetto di razionalismo, ovvero a quello “negativo”, e particolarmente a quello che si sostanzia nella «*previa negazione del peccato originale*»<sup>796</sup>, come atto volontaristicamente posto, al di là quindi di ogni giustificazione razionale. Di modo che, «se il razionalismo non può prendere forma che nel rifiuto dello *status naturae lapsae*, il tema primo che lo caratterizza deve essere cercato nel rifiuto della concezione biblica del peccato»<sup>797</sup>. Ma tale opzione, lungi dall’esibire argomenti in grado di fondarla, è costituita propriamente da «un atto di fede iniziale, da una scelta originaria che esclude il soprannaturale, scelta che viene in luce nel carattere postulatorio che l’ateismo deve assumere»<sup>798</sup>.

D’altra parte, il razionalismo<sup>799</sup> – come può essere ulteriormente rilevato – sia per ciò che afferma, sia per ciò che nega, risolve la ragione nella sua attività, e questa, a sua volta, nell’atto stesso in cui si compie. Questo – proprio perché non presuppone che se stesso, ovvero non presuppone nulla – pretende di autofondarsi, proprio in virtù della sua attualità, la quale, nel suo porsi risulta appunto espressione del volere autoreferenziale, piuttosto che del conoscere. In tal senso, esso presuppone (almeno implicitamente o metodologicamente) un essenziale agnosticismo metafisico ed assiologico.

La diagnosi delnociana degli esiti nichilistici della posizione razionalistico-ateistica, che si fa (e si presenta come) divenire attuantesi (nel mondo e nella storia) è inequivocabile: «l’interpretazione della storia come processo di secolarizzazione e di demitizzazione e l’idea di modernità come valore (l’uomo diventato adulto!), il progressismo,

---

<sup>796</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 280.

<sup>797</sup> A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 24.

<sup>798</sup> *Ivi*, p. 569.

<sup>799</sup> Il razionalismo, quindi, piuttosto che la sopravvalutazione della ragione costituisce la «mistificazione razionalistica della ragione; è il razionalismo che si palesa come ideologia mistificatoria» (idem, *Alle radici della crisi*, in AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972, p. 114, ora in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p.164).

insomma, nel momento del loro pieno trionfo pratico e in quello della più piena espressione teorica, danno luogo a un processo necessario che porta al “conservatorismo più oppressivo che la storia abbia mai conosciuto”, alla distruzione totale delle tre virtù teologali, della fede, della speranza e della carità e delle loro versioni laiche (e questo, appunto, è il nichilismo)»<sup>800</sup>.

In particolare, la rivoluzione nel senso dell’attuazione del marxismo – con l’assimilazione di teoria e prassi, la « totale inclusione dell’etica nella politica e [...] l’asserzione secondo cui il criterio supremo e unico della morale è ciò che è utile nella lotta per il comunismo »<sup>801</sup> – pretendendo di compiersi nel senso della storia, esclude ogni riferimento assiologico<sup>802</sup>. Il suo carattere “religioso” si compie (paradossalmente ma realmente) nell’ateismo, donde – si può ulteriormente rilevare – la coincidenza del suo momento etico con la sua radicale antieticità. La storia nella sua effettualità, ovvero il successo della rivoluzione, è unico giudice di questa stessa (e quindi della filosofia, il cui senso è posto appunto nella sua capacità trasformatrice). La sua immanenza dialettica riduce alla propria stregua giudicante e giudicato, risolvendoli nell’esito sempre provvisorio della rivoluzione. Così ogni valore, ovvero «ogni limite morale all’azione politica, diretta all’efficienza e misurata dal risultato, deve perciò essere tolto»<sup>803</sup>.

Nella prospettiva rivoluzionaria neppure all’uomo stesso potrà essere riconosciuto alcun valore ed alcun diritto, in quanto egli stesso è destinato ad essere superato<sup>804</sup>. La rivoluzione diviene, così, l’ultimo ed unico valore, ma essa a sua volta – si può aggiungere – non ha alcun valore, in quanto non esistente al di là della stessa prassi rivolu-

---

<sup>800</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., pp. 147-148.

<sup>801</sup> A. Del Noce, *Rivoluzione o Provvidenza*, in «Il Sabato», XI (1988), 5, p. 38, ora in idem, *Cristianità e laicità*, cit., p. 149. Lo svolgimento dell’analisi delnoceiana precisa che proprio «questa novità dell’inclusione totale dell’etica nella politica definisce pure la novità, rispetto a ogni precedente ordine politico, di quel che si suol chiamare *totalitarismo*» (*ivi*, p. 149).

<sup>802</sup> La prospettiva di Marx e di Engels – rileva Del Noce – «porta alle conseguenze estreme l’idea della mortalità del finito estesa agli stessi valori, con la conseguente negazione di ogni valore che sia pensato come assoluto e come eterno, in una parola con la negazione dell’etica o con il suo assorbimento nell’azione politica rivoluzionaria» (A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 63).

<sup>803</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 163.

<sup>804</sup> Cfr. *ibidem*.

zionaria. La sua realtà è il suo divenire, e nel suo divenire – totalmente orizzontale e coincidente con il movimento stesso della storia – ogni momento è solo una tappa in vista del successivo.

D'altra parte, il marxismo stesso, proprio nella sua massima espressione non può non registrare la tensione-opposizione tra la componente del materialismo e quella della dialettica, i quali «portati alla massima estensione, si scindono: il primo porta a quel relativismo assoluto, maschera del peggiore dei conservatorismi; il secondo porta alla riforma attualistica della dialettica»<sup>805</sup>. Sotto l'uno come sotto l'altro versante ogni «residuo assiologico» è irrimediabilmente dissolto. In altri termini, l'autodissoluzione del marxismo imbocca la strada del nichilismo proprio portandone a compimento le virtualità interne.

Perciò – prosegue la diagnosi delnociana – all'affermazione-diffusione del marxismo non consegue la liberazione profetizzata, ma un «millenarismo negativistico»<sup>806</sup> (o, in termini di svolgimento storico, una affermazione dello «spirito borghese allo stato puro»<sup>807</sup>), che fa proprie tutte le negazioni del marxismo – anzitutto quelle di carattere assiologico<sup>808</sup> – ma, privato questo del momento utopico-messianico, dà luogo alla «società tecnologica»<sup>809</sup> (o «società del benessere»<sup>810</sup>), ovvero al libertarismo nichilistico<sup>811</sup> (e relativistico), teorizzato principalmente dalla rivoluzione sessuale.

---

<sup>805</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>806</sup> A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 52. Del Noce definisce, così, il progressismo che tenta di superare il marxismo nella forma del materialismo storico scisso da quello dialettico. Esso consiste in una situazione di «*morte dei vecchi ideali ma insieme [di] confessione che nuovi ideali non possono nascere*. Perché, certamente, un ideale potrà essere erroneo; ma non può esser sentito come tale, se non gli si conferisce, anche sbagliando, un valore assoluto» (*ivi*, p. 53).

<sup>807</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>808</sup> «Dopo la negazione di ogni autorità dei valori non resta che il puro totale negativismo, la volontà di un indeterminato prossimo al “nulla”» (*ivi*, p. 34).

<sup>809</sup> Cfr. *ivi*, p. 88.

<sup>810</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>811</sup> È interessante notare che una corrente di pensiero, in certo senso, post-marxista ed anarco-libertaria (di cui possono essere segnalati autori come Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem, Leo Löwenthal, Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács, ed Erich Fromm), teorizzi un messianismo libertario che coincide con un nichilismo assiologico-politico. Ove, cioè, come è stato attentamente posto in luce, un messianismo radicalmente impersonale ed antistatale, che rompe con ogni visione progressista della storia, si esplica in un «salto verso il futuro, in opposizione alla visione lineare, unidimensionale, puramente quantitativa, della

In particolare, Del Noce rileva che il marxismo teorico<sup>812</sup> raggiunge la sua intima disgregazione, lungo la traiettoria del suo compimento, ad opera della Scuola di Francoforte (ovvero nell'esito di un pensiero essenzialmente negativo), mentre l'idealismo giunge al suo esaurimento proprio attraverso la forma di pensiero che mira ad esserne l'inveramento, con l'attualismo (ovvero nella più recisa negazione della metafisica dell'essere). Nei Francofortesi la rivoluzione teorizzata non mira alla creazione di un «ordine nuovo» (o di un «mondo nuovo»), ma alla negazione in quanto tale, e quindi alla mera distruzione. Particolarmente il pensiero di Marcuse è emblematico «come manifestazione della effettiva disgregazione del marxismo, che non può di necessità che assumere questa forma»<sup>813</sup>.

Per altro verso, la scomparsa dell'idea di verità – nella prospettiva di Nietzsche – è coesistente con la pretesa della “morte di Dio” e con la trasmutazione di tutti i valori. Essa costituisce l'esito finale delle negazioni della modernità, presentando come sbocco una «esperienza che la porta alla follia»<sup>814</sup>. Il suo antiteismo (come per le diverse forme di ateismo “positivo”, da Sade, a Marx, a Marcuse<sup>815</sup>, allo stesso Nietzsche) è anzitutto, e segnatamente, un antiplatonismo, nel senso

---

temporalità in quanto progresso cumulativo» (M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 211), attraverso la «abolizione di ogni sistema coercitivo e autoritario» (*ivi*, p. 212). Di modo che «redenzione rivoluzionaria dell'umanità» (*ivi*, p. 210), «scarto assoluto in rapporto allo stato di cose esistente» (*ivi*, p. 211), «*restitutio in integrum* rivoluzionaria» (*ivi*, p. 208) e negazione di ogni determinazione e di ogni vincolo per la libertà si assimilano in una unità *in fieri*. In tal senso (prospettando un ulteriore orizzonte integrativo e non alternativo alla diagnosi delnociana) si può incontrare una linea teorica, ove il negativismo non si presenta come precipitato della dissoluzione della unità di rivoluzione-messianismo, ma come ulteriore contenuto della forma rivoluzione-messianismo.

<sup>812</sup> Relativamente alla rivoluzione improntata o diretta dal marxismo, Del Noce osserva sulla base di una analisi essenzialmente filosofica (già agli inizi degli anni 1970): «dobbiamo dire che è fallita» (A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 143).

<sup>813</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>814</sup> *Ivi*, p. 145. Riguardo alla posizione di Nietzsche, Del Noce rileva che «il suo è veramente l'ateismo giunto alla coscienza tragica, e con ciò alla crisi finale» (*ivi*, p. 146).

<sup>815</sup> Secondo il pensatore piemontese «Marcuse può [...] essere definito come il filosofo della *decomposizione della rivoluzione*» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 32).



della negazione radicale di ogni valore, mirando a colpire «il platonismo come filosofia del Vero in sé e del Bene in sé, intesi come assoluti e a cui l'uomo è subordinato»<sup>816</sup>.

Non diversamente avviene nell'attualismo gentiliano, ove l'atto è principio e criterio a se medesimo, escludendo in radice ogni trascendenza, e quindi la stessa realtà e trascendenza dei valori<sup>817</sup>. In questa prospettiva, infatti, «ogni valore è cioè riferito all'atto che è sinonimo di "energia" e di "forza"»<sup>818</sup>. Così, l'idealismo gentiliano non può che concludere nell'attivismo e nel solipsismo, «dato che, in ultima analisi, nel conferimento del valore alla pura azione, gli altri soggetti cessano di esser fini a se stessi per diventare semplici strumenti e ostacoli»<sup>819</sup>. Se ogni valore deriva dall'atto ed in esso si compie, il valore, per se stesso, non può che avere un nulla di essere, come nulla si dà che sia altro dall'atto nel suo svolgersi. Del Noce giunge a rilevare che Gentile può dirsi «il notaio del nichilismo»<sup>820</sup>, congiungendosi nell'esito – con un «cedimento»<sup>821</sup> in questo senso – alla nietzscheana volontà di potenza.

In definitiva, il compimento della Rivoluzione, intesa (secondo una soteriologia radicalmente immanentizzata) come un'autoredenzione prassiologica dell'umanità, coincide necessariamente con il suo suicidio, in quanto «l'idea rivoluzionaria comporta l'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Avviene il suicidio, se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono, e se devono necessariamente farlo. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, ab-

---

<sup>816</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 162. In tal senso l'obiettivo dell'ateismo positivo è piuttosto il platonismo che il cristianesimo, «o piuttosto il platonismo e il cristianesimo come connessi da un vincolo inscindibile» (*ibidem*), o ancora, si può aggiungere, il platonismo come premissa (teoretica) del cristianesimo.

<sup>817</sup> Del Noce coglie, al riguardo, l'esito solipsistico – anche e particolarmente dal punto di vista assiologico – immanente al pensiero gentiliano: «nella retrocessione così dei valori come degli altri soggetti che è propria dell'attivismo, vediamo il vincolo che l'unisce al solipsismo» (A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit., p. 40).

<sup>818</sup> Idem, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 12.

<sup>819</sup> Idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 77.

<sup>820</sup> Idem, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 12.

<sup>821</sup> Idem, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit., p. 40.

biamo la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconsacrato»<sup>822</sup>, ovvero completamente devalorizzato.

#### 4. *Ontologia dei valori, etica e politica*

L'assiologia delnociana evidenzia inequivocabilmente che la causa dei valori, o meglio il significato stesso dei valori rinvia al riconoscimento – per sé fondativo – della metafisica dell'essere e della trascendenza. Rispettivamente il primato dell'essere e della trascendenza costituiscono le condizioni ontologiche (e perciò conseguentemente anche logiche) per pensare i valori, e prima ancora per pensare la realtà, nella sua plenarietà e nella sua determinatezza<sup>823</sup>. Il primato dell'essere importa il primato della contemplazione (sull'azione), e questo, a sua volta, presuppone il primato dell'intelligenza (sulla volontà) e dell'ordine che essa attinge in quanto fondato sulla natura degli enti. L'affermazione, o meglio l'intelligenza dei valori, quindi, è coesistente al riconoscimento di Dio quale fondamento assoluto di tutto l'ordine degli enti, e pertanto di ogni valore, ovvero di ogni verità e di ogni bene, e conseguentemente di ogni valutazione.

La tesi delnociana è espressa con riferimento al pensiero agostiniano<sup>824</sup>, ma il rimando ad esso costituisce la via per il ritrovamento di quel «platonismo perenne»<sup>825</sup> (al di là, quindi, delle controversie sul platonismo storico), che si sostanzia nell'attingimento del permanente come fondamento del transeunte, nell'ordine dell'essere, del conoscere e dell'agire. Il «platonismo perenne», in tal senso, è perenne esigenza del pensiero, che riconosce che il contingente non si dà né si può dare senza il necessario, e non viceversa. La sua originarietà fa tutt'uno con le ragioni della metafisica, *qua talis*. Esso, in definitiva, costituisce il nucleo essenziale della metafisica classica (ove tale aggettivo sia inteso come sinonimo di permanente, e non semplicemente

---

<sup>822</sup> Idem, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 6. Del Noce conclude, quindi, che «l'inveramento del marxismo coincide, per una necessità interna, e contro l'intenzione di coloro che lo pensarono e lo realizzarono, col nichilismo radicale» (*ivi*, p. 17).

<sup>823</sup> «Non si può parlare di esistenza indipendente e “sostanziale” delle individualità personali, se non si afferma la loro partecipazione a un'altra realtà, che non sia quella spaziale e temporale» (idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 107).

<sup>824</sup> Cfr. Agostino, *De Trinitate*, l. XII.

<sup>825</sup> Si tratta – come precisa Del Noce – di un «platonismo connaturale allo spirito umano» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 142).

di antico). Il riferimento ad esso non va inteso, perciò, come rimando di scuola – il che varrebbe, in fondo, solo come opzione di appartenenza – ma come indicazione della risposta teoretica all'esigenza razionale di *intus legere* e di *recte agere*.

Parimenti può dirsi che il “platonismo perenne”, come riconoscimento del primato dell'essere, dell'intelligenza e del bene, può convertirsi – nella semantica delnociana – nel ritrovamento di un “ontologismo perenne”, inteso come categoria metafisica (o meglio come categoria metafisicamente fondata), dal medesimo significato essenziale, a fondamento dei valori. In tal senso, si può individuare un duplice significato dell'ontologismo: uno teoretico (quello segnalato) ed uno storico (che si riferisce cioè ad autori che possono essere ricompresi sotto tale definizione, intesa ovviamente in termini analogici)<sup>826</sup>.

Del Noce rileva che «affermare la stessa idea di valori permanenti è lo stesso che dichiarare la verità permanente del platonismo (verità che dichiara, in diversa guisa, tutta la grande tradizione cristiana, da sant'Agostino a san Tommaso, a Rosmini), come riconoscimento di un ordine di verità increate, eterne, immutabili, necessarie, non prodotte dall'uomo, che sono i principi e le regole del giudizio e dell'azione»<sup>827</sup>.

---

<sup>826</sup> Del Noce, infatti, riferisce la nozione di ontologismo sia a Platone, sia ad Agostino, sia a Malebranche. È chiaro, quindi, che essa vada intesa non in senso univoco (considerate le differenze tra tali autori), ma in senso analogo.

<sup>827</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 88. È interessante riferire il giudizio che Del Noce esprime relativamente alla prospettiva del tomismo, riproposto da Matteo Liberatore (e dai gesuiti che furono partecipi delle origini della redazione della «Civiltà Cattolica») come di filosofia che, proprio perché non tributaria della modernità, non risulta coinvolta dal suo destino (e dalla sua crisi). Scrive, infatti, Del Noce: «un documento di importanza unica per lo studio di questo punto è la «Civiltà Cattolica» nel suo primo decennio 1850-1860, e in essa particolarmente, per la parte filosofica, l'opera del P. Matteo Liberatore. Il neotomismo sopravvive allo scacco di due filosofie che si erano formate inizialmente sull'“antimoderno”, quella di Lamennais, e, in modo particolare, quella di Gioberti. Tale scacco come filosofie cattoliche porta a concludere che così il tradizionalismo come l'ontologismo hanno ceduto al moderno» (*ivi*, p. 275). Parimenti è significativo che Del Noce, nell'ambito della voce «Autorità», scritta per l'*Enciclopedia del Novecento*, abbia dichiarato che «tutta la presente voce è stata centrata sul significato del tomismo e sull'attualità di ciò che lo caratterizza» (A. Del Noce, *Autorità*, inedito, parzialmente pubblicato *sub voce* «Autorità», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976, vol. I, pp. 416-426, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 576).

Donde il «primato della contemplazione»<sup>828</sup> – con l’affermazione del valore ontologico del principio di non contraddizione – nonché quello della saggezza sulla scienza e l’ordine obiettivo tra la seconda e la prima<sup>829</sup>. Infatti, «l’annientamento della saggezza in nome della scienza porta a usare il tutto in vista dell’individuo; il dominio della scienza pura, svincolata dalla sua ordinazione alla saggezza, porta a quell’anarchismo e a quell’agonismo individualistico che è uno dei tratti più spesso osservati della situazione presente»<sup>830</sup>.

I valori, cioè, o si danno nell’ordine dell’essere e quindi della realtà o non si danno<sup>831</sup>. Collocarli in dipendenza dell’apparire (individuale o sociale, poco importa), o della effettualità (derivante dalla necessità o dalla libertà), ovvero dell’azione individuale o collettiva, significa vanificarne la consistenza e l’intelligibilità. Insomma, i valori trovano nell’essere il loro fondamento. La trascendenza dei valori, in tal senso, è identificativa del loro stesso essere, che, proprio perché tale, trascende ogni contingente valutazione ed ogni particolare validità,

---

<sup>828</sup> *Ivi*, p. 88. Con rilievo propriamente metafisico, Del Noce chiarisce che «primato della contemplazione altro non vuol significare che la superiorità dell’immutabile sul cangiante. Altro non esprime che il principio metafisico essenziale alla tradizione cattolica secondo cui tutto ciò che è, partecipa necessariamente a dei principi universali che sono le essenze eterne e immutabili contenute nella permanente attualità dell’intelletto divino. In modo che tutte le cose, per contingenti che siano in se stesse, traducano o rappresentino i principi alla loro maniera e secondo il loro ordine di esistenza, perché altrimenti non sarebbero che un puro nulla» (Idem, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994, p. 153).

<sup>829</sup> Del Noce osserva, significativamente, che «il carattere sacrale della scienza antica era legato alla sua dipendenza dalla metafisica» (Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 96).

<sup>830</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>831</sup> La fondazione metafisica dei valori affermata da Del Noce risulta obiettivamente consonante, quanto alla istanza fondativa basilare – pur se argomentata *per aliam viam* e non senza evidenti differenze di elaborazione – con l’assiologia di Nicola Petruzzellis. Su questa prospettiva di pensiero si rinvia a N. Petruzzellis, *I valori dello spirito e la coscienza storica*, III ed., Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965; G. Turco, *I valori e la filosofia. Saggio sull’assiologia di Nicola Petruzzellis*, L.E.R., Napoli – Roma 1992; idem, *La filosofia dei valori di Nicola Petruzzellis*, in M. Malatesta (a cura di), *La filosofia di Nicola Petruzzellis*. Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” dell’Università di Napoli “Federico II” nel X anniversario della scomparsa del filosofo (Napoli, 16-17 dicembre 1998), Ferraro, Napoli 2000, pp. 53-82; G. Turco, *La fondazione dei valori nell’assiologia critica di Nicola Petruzzellis*, in «Sapienza», XLIII (1990), pp. 391-399.

non in quanto da esse esula, ma in quanto esse fonda, rende essenzialmente possibili ed autenticamente intelligibili.

Il primato della contemplazione<sup>832</sup> assicura intensivamente il riconoscimento della realtà dei valori, in quanto tali. Tale conoscenza è appunto contemplazione – ovvero teoresi – di ciò che il soggetto coglie come altro da sé, tanto nella prospettiva del conoscere quanto in quella dell'agire. Il primato della contemplazione si sostanzia, altresì, nel primato dell'intelligenza sulla volontà, ed analogamente nell'irriducibilità dell'ordine tra *cognitum* e *volitum*, come analogamente tra fini e mezzi. Altrimenti, il prevalere della prospettiva volontaristica ridurrebbe ogni valore a mero effetto dell'opzione (e/o della convenzione), con l'inesorabile esito del precipitare nella radicale caducità dell'autoreferenzialità soggettivistico-sociologistica.

Del Noce coglie nitidamente che la fondazione dei valori sta o cade in rapporto al riconoscimento del primato dell'intelligenza, dell'essere e della trascendenza<sup>833</sup>. Viceversa, ogni assunzione teorica che presupponga l'inoltrpassabilità della percezione, del divenire e dell'immanenza è essenzialmente negatrice dei valori (e, prima ancora, della stessa possibilità teoretica della questione assiologica). La circolarità solipsistica, il riduzionismo prassistico, l'orizzontalismo sociologico vanificano il problema dei valori, o meglio, svuotando i valori di ogni consistenza ontologica, non consentono di pensarli in termini aletici ma solo in termini operativi (nominalistico-convenzionalistici).

Ogni prospettiva filosofica tributaria del primato del divenire e dell'immanenza – per sua stessa logica interna – non può che risolvere

---

<sup>832</sup> Del Noce precisa che «“primato della contemplazione” significa che c'è, superiore all'uomo e guida alla sua azione, una verità necessaria, immutabile, eterna, comune a tutti gli spiriti; fondamento per ciò, non già della separazione di classi, ma dell'unità spirituale» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 69).

<sup>833</sup> La concezione tradizionale o metafisica dei valori – che Del Noce pone a tema – comporta l'affermazione della obiettività dei valori: «essi hanno una loro oggettività, che per essere diversa da quella degli oggetti di esperienza, non è meno indipendente dal modo d'essere del soggetto umano; e che, generalmente almeno, è legata a una concezione metafisico-teologica di un ordine oggettivo dell'essere, nel cui rispetto consiste la moralità. C'è, insomma, secondo questa veduta, una ragione universale ed eterna, superiore all'uomo, fondante la gerarchia e l'assolutezza dei valori, irriducibili perciò a ogni spiegazione psicologica e sociologica (dunque agli stati affettivi o alle situazioni sociali). La partecipazione a quest'ordine viene vista come il fondamento dell'autonomia e della dignità dell'uomo» (idem, *Alle radici della crisi*, in AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972, p. 114, ora in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 149-150).

i valori in un epifenomeno del divenire o dell'immanenza. Essi, in tal modo, da criterio fondante si riducono a risultato transeunte, mutando sostanzialmente da principio a prodotto, o, in definitiva, da causa (della valutazione) ad effetto (del giudizio). Ogni criptometafisica che assuma il divenire come condizione dell'essere (ridotto così a risultato effettuale) non può che vanificare, con l'essere e la trascendenza, il significato stesso dei valori; i quali, deprivati dell'uno (l'essere) come dell'altra (la trascendenza), si configurano, in tal modo, come vani simulacri, succedanei ingannevoli di una volontà di potenza o di una coscienza *in fieri*, che di essi unicamente si serve o in essi unicamente si proietta.

I valori assoluti<sup>834</sup> – precisa Del Noce – sono «il vero, il buono, il bello»<sup>835</sup>. La verità è il valore che consente di pensare la libertà, la giustizia<sup>836</sup> e il diritto<sup>837</sup>. Senza la verità essi perdono di significato per scivolare inesorabilmente nell'arbitrio dell'egotismo<sup>838</sup>, del convenzionalismo e del relativismo. Questo, appunto – afferma Del Noce – «significa la distruzione dei valori essenziali»<sup>839</sup>. Il primato della verità consegue (ed è coestensivo) al primato dell'essere e quindi al primato dell'immutabile. La verità come valore è inesauribile, proprio in quanto trascendente e metastorica: è ciò per cui ogni verità è verità. Essa è, pertanto, capace di «esprimersi in infiniti aspetti»<sup>840</sup>, veri appunto in quanto di essa partecipi, ed al tempo stesso è suscettibile di ulteriori afferma-

---

<sup>834</sup> Detti tali, egli specifica, tradizionalmente (ovvero secondo la tradizione nel suo significato metafisico).

<sup>835</sup> Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 90.

<sup>836</sup> Del Noce riferendosi alla libertà ed alla giustizia li qualifica come i «due massimi ideali pratici» (idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 148), assumendoli, in tal senso, come condizioni della realizzazione dell'ordine conforme alla natura della comunità politica in quanto tale.

<sup>837</sup> «Una società che abolisca i giudizi in termini di vero e di falso, non può non autorizzare il diritto alla menzogna» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 26).

<sup>838</sup> «Una volta che il criterio del vero, come criterio vissuto, sia messo da parte, e sia stato sostituito con quelli dell'originale, dell'importante, del nuovo, del sincero, dell'autentico, dell'eretico, del progressivo [...], è inevitabile che quel che conti sia soltanto l'affermazione di sé» (*ivi*, p. 29).

<sup>839</sup> Idem, *Marxismo senza «verità»*, in «L'Europa», III (1969), 18, p. 21, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 34.

<sup>840</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 150.

zioni. La sua trascendenza<sup>841</sup> consente, altresì, di non infinitizzare alcun finito, di non assolutizzare alcun aspetto del reale. Parimenti, il riconoscimento del bene come valore fonda, nell'ordine ontologico come in quello logico, il principio filosofico-politico del bene comune (senza il quale la società stessa smarrisce il suo fondamentale criterio di unità<sup>842</sup> e la sua finalità).

D'altra parte, Del Noce evidenzia come i valori costituiscano la *ratio essendi* dell'autorità e come attraverso di essa – come attraverso l'idea di tradizione – si manifesti una concretissima *ratio cognoscendi* dei valori. Il concetto di autorità (dalla famiglia alla comunità politica) è essenzialmente solidale con quello di tradizione e con quello di valore. Il valore dell'autorità si fonda sull'autorità dei valori, e l'autorità dei valori coincide con la loro realtà: riconoscere il vero ed il bene in quanto tali comporta il riconoscerli<sup>843</sup> come criterio del conoscere e dell'agire, non un criterio (convenzionalmente posto), ma *il* criterio, che, mentre indica la finalità, libera dall'arbitrio e dall'asservimento. Talché la critica (o, forse meglio, la contestazione) nei confronti di uno di tali termini colpisce (o intende colpire) in radice anche gli altri. La negazione dei valori porta con sé anche la negazione dell'autorità e della tradizione, ed il rifiuto dell'una come dell'altra conduce al rifiuto degli stessi valori (che la fondano e la sostanziano).

L'autorità si trova, infatti, anzitutto nell'orizzonte della «educazione, intesa come processo di elevazione dalle esperienze immediate dello spirito all'apprensione dell'ordine dei valori»<sup>844</sup>. L'attività educativa (in cui si sostanzia l'autorità di chi insegna) – rileva ancora Del Noce – «consiste nel far emergere quelle verità-valori che sono eterne e nell'obbedienza alle quali si è costituito il positivo della civiltà e che servono di norma per la critica del dato»<sup>845</sup>. È il primato dell'essere

---

<sup>841</sup> Donde, sotto il profilo della tensione della ricerca intellettuale, «è la stessa identica verità che, in ragione della sua trascendenza, viene raggiunta attraverso un'ascesi di coscienza che ha necessariamente un carattere storico» (*ivi*, p. 150).

<sup>842</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 188.

<sup>843</sup> Infatti, «sotto un riguardo rigorosamente filosofico, il problema dell'autorità rientra in quello dell'evidenza» (idem, *Autorità*, inedito, parzialmente pubblicato *sub voce* «Autorità», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976, vol. I, pp. 416-426, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 528)

<sup>844</sup> *Ivi*, p. 514.

<sup>845</sup> *Ivi*, p. 515.

(della metafisica classica) che fonda l'autorità<sup>846</sup>, proprio in quanto, essenzialmente, capacità direttiva ordinata a far crescere (ad aumentare) conformemente alla propria natura. Essa, pertanto, esercita una disciplina ordinata al riconoscimento della verità ed all'esercizio della libertà, che si esplica «nella capacità di subordinarsi a questo principio superiore di liberazione che consiste nel liberarsi dalle pressioni inferiori»<sup>847</sup>.

L'autorità in quanto tale – che è cosa ben diversa dal mero potere<sup>848</sup> – ha un intrinseco carattere assiologico, tanto nel principio quanto nella finalità. Senza i valori non si può dare autorità, la quale è tale in virtù della verità e del bene, che la vincolano e che costituiscono la misura ed il fine di essa stessa<sup>849</sup>. L'idea di autorità – precisa incisivamente Del Noce – «comporta, quindi: *a*) una sovraumanità del vero, per cui la dipendenza da essa coincide con la liberazione dal dominio di altri uomini; *b*) il fatto che l'uomo non obbedisca a una potenza arbitraria»<sup>850</sup>. Ben si intende, quindi, che l'eclissi (o la negazione) dell'autorità non comporti la dilatazione della libertà, ma piuttosto l'incombere sempre più onnipervadente (a mano a mano che l'autorità recede) del potere (senza altra regola che se medesimo): «il rifiuto dell'autorità, intesa nel suo fondamento metafisico-religioso, porta [...] alla compiutezza del “potere”»<sup>851</sup>.

---

<sup>846</sup> «L'idea di autorità, e con esse quelle di tradizione e di sacralità, sono inseparabili dalla filosofia del primato dell'essere» (*ivi*, p. 522).

<sup>847</sup> *Ivi*, p. 514.

<sup>848</sup> Puntualmente Del Noce precisa come «in dipendenza della necessità metafisica delle verità eterne, l'autorità si differenzia dal potere, perché essenzialmente ordinatrice» (*ivi*, p. 529).

<sup>849</sup> Tanto che la negazione dell'autorità è insieme negazione della trascendenza dei valori, e «tale rifiuto implica quello della tradizione; e il rifiuto della tradizione quello del pensiero metafisico-religioso» (*ivi*, p. 545).

<sup>850</sup> *Ivi*, p. 520.

<sup>851</sup> *Ivi*, p. 577. Infatti, la sostituzione del rapporto di subordinazione del potere all'autorità, con quello di opposizione tra i due termini (ed infine di esclusione del secondo a vantaggio del primo) «coincide con la negazione del primato dell'invisibile; ma la negazione di questo primato non può non coincidere con l'estensione massima del positivismo, ossia con la totale resa alla fattualità, che si impone per sé, senza riferimento ad altro, poiché ha in sé e non in altro la sua legittimazione» (*ivi*, p. 565). Conseguentemente, «il totalitarismo rappresenta l'estensione massima del potere in correlazione con la negazione massima dell'autorità» (*ivi*, p. 531).



## 5. Storia, valori, contemporaneità

Al di là di ogni determinismo storicistico, Del Noce rileva che nulla di irreversibile vi è nella storia. Il processo di dissoluzione originato dal razionalismo e sfociato nel nichilismo non è irreversibile<sup>852</sup>, come l'esperienza stessa attesta. La tesi dell'irreversibilità teorico-epocale della modernità è smentita dallo stesso svolgimento delle forme di pensiero, nonché degli avvenimenti, cui ha dato luogo<sup>853</sup>. Gli schemi di interpretazione della storia contemporanea, come svolgimento necessario della modernità si sono dimostrati tutt'altro che adeguati a leggere il corso degli avvenimenti ed a maggior ragione a prevederne lo svolgimento (cosa che a distanza di alcuni decenni dalla stesura delle pagine delnociane risulta sperimentalmente ancor più palese e tale da confermarne la valutazione).

In tal modo, viene alla luce l'inadeguatezza degli assunti illuministici ed idealistici per pensare la storia (e particolarmente gli sviluppi della storia contemporanea). Ma tale inadeguatezza – o meglio incapacità – di esplicazione, attestata dall'emergere dell'irriducibilità degli avvenimenti medesimi, risulta esiziale ove la storia sia pensata immanentisticamente come verifica delle tesi filosofiche<sup>854</sup>, sia nella linea del "divino immanente", che si svolgerebbe immancabilmente nel segno dell'incremento (qualitativo) della razionalità e della libertà, sia nella linea della "costruzione dell'avvenire", che la prassi rivoluzionaria sarebbe in grado di attuare fino alla piena congiunzione di bisogno e soddisfazione.

L'incapacità a rendere ragione della storia è il segno dell'autoconfutazione della filosofia dell'immanenza (del *Geist* come della *praxis*), che della storia fa il proprio argomento fondamentale (prima ancora che il proprio campo di analisi e di azione). Onde la crisi della modernità (concettualmente intesa) costituisce non semplice-

---

<sup>852</sup> Cfr. idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 249.

<sup>853</sup> «Al concetto assiologico [ovvero deterministico-immanentistico] di modernità inteso come l'«oggi non è più possibile» occorre dunque sostituire un concetto problematico: i secoli dell'età moderna sono quelli in cui si è manifestato il fenomeno dell'ateismo» (A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 57, corsivo nel testo).

<sup>854</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-41. Cosicché, trovandosi nell'impossibilità di spiegare il corso della storia (pensato come prova delle proprie valutazioni) «il pensatore immanentista [...] si trovi costretto alla confessione che il suo pensiero è insuscettibile di qualsiasi prova» (*ivi*, p. 38).

mente un indizio della sua mancata realizzazione, ma l'argomento stesso che, in definitiva, ne fa emergere l'autosmentita<sup>855</sup>.

Insomma, l'itinerario del compimento ateistico del razionalismo porta alla sua autocontraddizione<sup>856</sup>. La storia stessa – chiamata a confermarlo col suo preteso corso obbligato progressivo – smentisce, proprio sul suo terreno, l'opzione razionalista. Tutte le presunte prove dell'ateismo costruttivo si dissolvono nella conclusione nichilistica. L'autodissoluzione del razionalismo, negli esiti da esso stesso generati, lascia intatta, però, l'unica possibilità ad esso veramente opposta: quella dell'intelligenza metafisica della realtà e dei valori ontologicamente fondati<sup>857</sup>. L'affermazione del primato dell'essere, della trascendenza e della contemplazione non segue il destino dell'autoconfutazione del razionalismo moderno, in quanto non ne condivide alcuna premessa. Ciò che rende intimamente legittima – tanto sotto il profilo teoretico quanto sotto quello pratico – la riproposizione dei valori assoluti.

Ora, come i valori, in quanto tali, non sono un risultato della storia<sup>858</sup> e neppure sono creazione umana<sup>859</sup>, così la loro consistenza non è misurata da alcuna temperie storica. I valori sono piuttosto la misura che il misurato, in quanto il loro essere non è un succedaneo del divenire, ma ne costituisce il criterio di fondazione e di valutazione. Emblematicamente, Del Noce fa notare che i valori sono irriducibili ai fatti, come, peraltro, la vita buona è tutt'altro che il benessere<sup>860</sup>. Come non si dà divenire senza fondamento ontologico del divenire stesso, così non si danno valutazioni il cui criterio (implicito o esplicito) non vada individuato nell'essere di valori.

---

<sup>855</sup> Del Noce osserva che «quel che oggi è in crisi non è l'idea della permanenza dei valori, ma esattamente il principio opposto, quello che sta alla base della critica della permanenza; e lo è non già per resistenze antistoriche o moralistiche, ma proprio perché smentito da quel risultato storico a cui affidava la sua verifica» (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 20).

<sup>856</sup> Cfr. idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 45.

<sup>857</sup> Secondo l'espressione delnociana, si tratta dello «spirito tradizionale» (idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 251).

<sup>858</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 86.

<sup>859</sup> Cfr. *ivi*, p. 194. «Se si conferisce all'uomo un potere creativo assoluto, almeno nell'ordine dei valori, esso mi sembra non potersi manifestare altrimenti che nella forma di potere negativo e distruttivo, come forza nientificante» (*ibidem*)

<sup>860</sup> Cfr. *ivi*, p. 87.

La permanenza dei valori autentici non è permanenza di fatti, ma di principii. La loro realtà non comporta alcuna reificazione. Né è inficiata dall'esperienza delle negazioni e del male, per intendere la quale è necessario andare al di là della registrazione dell'occorrenza del mero esserci. Del Noce fa notare incisivamente che «la permanenza dei valori, partecipando della inesauribilità, non è la permanenza delle cose; partecipando alla inesauribilità divina, è permanenza di inesauribilità»<sup>861</sup>. Nessuna realizzazione come nessuna negazione può vanificarne l'essere, può menomarne la verità, può intaccarne la bontà. Come neppure è razionalmente legittimo negare la permanenza (e l'immutabilità) della natura umana (o, in altri termini, della «situazione umana essenziale»)<sup>862</sup>.

La trascendenza dei valori, in quanto tali, non esclude affatto il mutamento storico, piuttosto ne costituisce la meta ed il criterio. Di modo che la rettitudine del cambiamento si verifica ove esso realizza un perfezionamento, capace, come tale, di attuare il vero, il bene, il bello in espressioni sempre più alte e compiute<sup>863</sup>. In tal senso Del Noce evidenzia puntualmente che «l'idea di rivoluzione viene connotata in modo adeguato quando la si oppone non già alle idee di reazione e di restaurazione, ma a quella di cambiamento richiesto dai valori stessi che reggono una particolare società»<sup>864</sup>.

La negazione dei valori e della tradizione – come documenta l'analisi delnociana – non ha portato ad alcun incremento della libertà. Essa ha segnato, piuttosto (con gli esiti neoilluministici della moderna società tecnocratica) una oppressione mai registrata, in tale intensità, dalla vicenda umana<sup>865</sup>, «entro la democrazia» (moderna) – e, si può

---

<sup>861</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito – A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 263.

<sup>862</sup> Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 201.

<sup>863</sup> L'eternità dei principii non esclude la novità dei problemi, questi «devono essere risolti in relazione a quei principii, ma dopo che siano stati riconosciuti nella loro “novità”» (idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, in «L'Europa», VI (1972), 17, p. 132, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 435).

<sup>864</sup> Idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 63.

<sup>865</sup> «Un regime che mette fine alla speranza è la definizione del massimo a cui può giungere un sistema oppressivo [...] il punto finale a cui deve giungere il progressismo è la distruzione delle tre virtù teologali, la fede, la speranza, la carità, e delle loro inadeguate tradizioni laiche. La definizione più precisa del totalitarismo è forse quella di un regime politico in cui queste tre virtù siano distrutte» (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 65).

aggiungere, proprio in virtù del carattere dossocratico<sup>866</sup> che ne informa l'idea di libertà e di diritti – con il divieto «di difendere dalle offese quegli ideali che hanno per essi [perseguitati] valore assoluto»<sup>867</sup>. Del Noce vede all'orizzonte il delinearsi – e comunque la possibilità teorica e pratica – di una inedita forma di totalitarismo<sup>868</sup> – una sorta di totalitarismo del relativismo – che costituisce l'esito dell'agnosticismo (e del negativismo) assiologico neoilluministico e scientifico-sociologista<sup>869</sup>: «questa nuova forma di totalitarismo si fonda sulla più ampia tolleranza»<sup>870</sup>.

Ben si intende che il rapporto tra i valori ed il fluire della storia è una questione propriamente filosofica (piuttosto che semplicemente storica). Essa va correttamente impostata, riconoscendo l'ordine di causalità che il riferimento ai valori obiettivamente richiede: per pensare il mutamento è necessario pensare i valori (assoluti). Diversamente risultano inintelligibili tanto il cambiamento quanto i valori. Il primato della prassi (o dell'azione), considerando i valori come risultato

---

<sup>866</sup> Ovvero di autodeterminazione individualistico-relativistica.

<sup>867</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 243.

<sup>868</sup> Si tratta di «un totalitarismo di dissoluzione» (A. Del Noce, *Che cos'è «la lotta contro la repressione»*, in «L'Europa», IV (1970), 6, p. 9, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 128). Esso è delineato come «un genocidio spirituale; negazione del diritto dell'individuo al suo ambiente, alle sue tradizioni, al diritto al pudore» (idem, *La società permissiva. Appunti per una critica*, in «L'Europa», V (1971), 10, p. 44, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 349). Ove, ciò che è distintivo è «l'estinzione dell'individuo» (idem, *Autorità*, inedito, parzialmente pubblicato *sub voce* «Autorità», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1975, vol. I, pp. 416-426, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 561) e quindi l'indistinguibilità ontologica della «realtà umana».

<sup>869</sup> Cfr. idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 70. Il sociologismo è definibile come «sostituzione della sociologia alla metafisica nella comprensione della natura umana» (*ivi*, p. 169). Esso «professa la concezione espressivistica e strumentalistica del pensiero» (*ivi*, p. 209). Sicché in questa prospettiva i valori vengono intesi come «strumenti o tecniche per quella che vien detta la *realizzazione dell'uomo*» (*ivi*, p. 210) come individuo.

<sup>870</sup> Idem, *I padroni del futuro elargiscono valori*, in «Il Sabato», X (1987), 42, p. 9, ora in idem, *Cristianità e laicità*, cit., p. 145. Analogamente il filosofo piemontese osserva che «la democrazia fondata sul sociologismo [quindi sulla pretesa avalutatività e neutralità assiologica] è esattamente una democrazia formata da uomini di tipo tirannico», il cui potere, cioè, ha come misura solo se stesso (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 175).

della prassi stessa, assume la prassi come criterio di se medesima (sottintendendo l'agnosticismo, anzi il nichilismo) ed in tal modo rende la prassi stessa incomprensibile. Il necessitarismo storicistico fa dei valori un prodotto del divenire storico (dove un inevitabile relativismo), rendendo così insuscettibile di spiegazione la storia stessa, risolta nell'immanenza del proprio divenire.

Emblematicamente, il totalitarismo – che costituisce, secondo la diagnosi del Noce, il radicale affermarsi del primato della prassi, o, analogamente, del «primato del temporale»<sup>871</sup> – è frutto non della ipertrofia dei valori, ma della atrofia dei valori. Viceversa, la trascendenza dei valori esclude, come tale, ogni pretesa totalizzante dell'immanenza del potere. Parimenti, la negazione della libertà non consegue alla affermazione dei valori, ma alla loro neutralizzazione, la quale, coerentemente, non può che portare alla stessa esclusione del valore della libertà (svuotandola di ogni significato teleologico e deontologico).

Il relativismo<sup>872</sup> dei valori non costituisce la garanzia della salvaguardia dell'esercizio della libertà, ma proprio la sua estinzione. L'onnilateralità del relativismo, infatti, non può non implicare la relativizzazione di ogni bene e di ogni diritto; e, reciprocamente, la relativizzazione dell'assoluto non può che comportare l'assolutizzazione del relativo, e quindi di qualsivoglia potere. In questo senso, la tesi del tramonto delle ideologie cela, in realtà, l'introduzione dell'ideologia del relativismo nichilistico-tecnocratico – «come generale devalorizzazione dei valori»<sup>873</sup> – che in quanto tale non riconosce rilievo se non al fatto ed alla forza (o, meglio, al mero potere)<sup>874</sup>.

Del Noce fa notare nitidamente che «una volta che la libertà sia dissociata dai valori, quel che resta è soltanto la libertà di sopraffare e quando nella lotta per la sopraffazione un gruppo si imponga e stabilisca un ordine, quest'ordine nato dalla sopraffazione sarà un ordine to-

---

<sup>871</sup> Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 139.

<sup>872</sup> Il relativismo – ricorda Del Noce – «significa la distruzione dei valori essenziali» (idem, *Marxismo senza «verità»*, in «L'Europa», III (1969), 18, p. 20, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 34).

<sup>873</sup> Idem, *La superideologia*, in «Il Sabato», XI (1988), 26, p. 77, ora in idem, *Cristianità e laicità*, cit., p. 168.

<sup>874</sup> «Perché la scienza, considerando la realtà nell'aspetto di sistema di forze, non può proporre valori, e, quando venga assolutizzata nella forma di scientismo, non può che elevare a valore la stessa forza. La nuova forma di totalitarismo che oggi ci minaccia non può avere origine che in questo scientismo» (*ibidem*).

talitario»<sup>875</sup>. Così, il neutralismo assiologico non ha come esito la dilatazione della (autentica) libertà, ma piuttosto ha come (logico) risultato la (contraddittoria) pretesa della valutatività dell'avalutatività, dell'assiologicità dell'anassiologicità. L'agnosticismo dell'avalutatività assiologica per se stesso costituisce una mistificazione<sup>876</sup>, «che è la forma della secolarizzazione presente»<sup>877</sup>, non meno autopostulatoria che totalizzante<sup>878</sup>.

La questione dei valori è eminentemente filosofica. Come tale, i suoi termini possono mutare solo accidentalmente, non sostanzialmente. La stessa vigenza dei valori è problema teoretico piuttosto che sociologico. Afferma, infatti, Del Noce che «né lo spirito della scienza, né le sue conseguenze pratiche hanno provocato o provocano oggi il “tramonto irrevocabile” dei valori tradizionali. La loro eclissi (pur attualmente completa) non significa il loro tramonto. È stata al contrario l’“eclissi” dei valori tradizionali, conseguente a un’errata interpretazione della storia contemporanea nel suo aspetto “etico-politico” [...] che ha portato all’*hybris* della scienza come nuovo ideale che sorge e si afferma in maniera rivoluzionaria rispetto al passato, ponendosi come valore assoluto»<sup>879</sup>.

---

<sup>875</sup> Idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 79. Cfr. anche idem, *La società permissiva. Appunti per una critica*, in «L'Europa», V (1971), 10, p. 44, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 351).

<sup>876</sup> Nell'ordine dell'agire, come in quello del diritto e della politica la neutralità ideale è, in realtà, impossibile (cfr. idem, *La società permissiva. Appunti per una critica*, in «L'Europa», V (1971), 10, p. 44, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., pp. 352-356).

<sup>877</sup> Idem, *Abbasso Mazzini*, in «Il Sabato», XI (1988), 38, p. 27, ora in idem, *Cristianità e laicità*, cit., p. 289.

<sup>878</sup> La società tecnocratica, in quanto tale, è «misurata da un sapere tecnico indifferente ai valori, al di fuori da quello dell'efficienza; società che non è senza ideologia, ma ha un'ideologia sua propria in quell'agnosticismo [assiologico]» (*ibidem*). Donde una situazione di «singolare unione tra il massimo perfezionamento dei mezzi e la massima confusione rispetto ai fini» (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 4).

<sup>879</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 61. Cfr. anche A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 67. La tesi del tramonto dei valori tradizionali deriva, in essenza, da un mito storiologico: «una versione demonologica della storia recente [...] [e] il mito di un avvenire assolutamente felice» (*ivi*, p. 97).

Il fenomenismo dei valori, come esemplarmente si verifica sotto l'orizzonte del sociologismo<sup>880</sup>, costituisce, a ben vedere, una forma di prometeismo assiologico ed al contempo l'espressione di una radicale antiontologia<sup>881</sup>, che (coerentemente pur se paradossalmente) non teme di spingersi fino a negare il principio di non contraddizione (e la stessa realtà della natura umana), a partire dall'assunzione di un convenzionalismo totalizzante.

Da tale analisi emerge una ineludibile alternativa teoretica, delineata lucidamente da Del Noce, tra un egocentrismo nichilistico<sup>882</sup>, che fa di ogni altro da sé rispetto al soggetto (e, si potrebbe aggiungere, anche di se medesimo) un mero strumento della propria volontà di potenza<sup>883</sup>, e, dall'altro lato, il riconoscimento dei valori perenni, in ordine ai quali nessun soggetto è dominato, ma semmai perfezionato. I valori, infatti, attono all'ordine della verità e del bene del soggetto (e quindi della sua fi-

---

<sup>880</sup> Il filosofo piemontese rileva lucidamente che il sociologismo costituisce una «forma di totale relativismo» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 52).

<sup>881</sup> La concezione dei valori opposta a quella tradizionale o metafisica «che si richiama a pensatori tra loro massimamente avversi, ma accomunati dal tratto comune dell'antiplatonismo, o anzi dell'ateismo [...] Marx e Nietzsche, vede [...] nei valori, delle funzioni di determinate situazioni storiche, talché non possono venire astratti da tale contesto. I valori sussistono soltanto nel movimento della storia, e sono anch'essi soggetti alle leggi della nascita e della morte. Alla trasformazione delle condizioni sociali, degli strumenti tecnici di produzione, di comunicazione, ecc., conseguirebbe cioè una trasformazione dei valori» (idem, *Alle radici della crisi*, in AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972, p. 114, ora in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 150).

<sup>882</sup> Del Noce evidenzia che l'esigenza della finalità (ovvero di amare disinteressatamente qualcosa) resta anche in un orizzonte completamente mondannizzato, e che «il puro egoismo è impossibile, perché coinciderebbe con la completa disgregazione dell'io» (idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 219).

<sup>883</sup> «Che cosa resta infatti, dopo la caduta di quelli che con una punta di dileggio vengono chiamati i valori tradizionali nella forma classica di Dio Patria Famiglia e altresì dei surrogati offerti dal marxismo se non l'irriducibile egocentrismo? Quel che resta dopo tante negazioni è l'affermazione del totale egocentrismo; totale nel senso che tutto acquisisce significato soltanto in ciò che può diventare strumento per l'affermazione dell'io. Il rapporto dell'unico con gli altri assume valore soltanto in quanto e nella misura in cui moltiplica le sue forze» (idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 66).

nalità essenziale), non a quello dell'autodeterminazione (soggettivistica) o dell'autocoerenza (effettuale)<sup>884</sup>.

I valori autentici, ovvero i “valori tradizionali” – tali sia in quanto *tràditi* perché *veri* (e non viceversa), sia in quanto consegnati dalla tradizione della metafisica classico-cristiana – sono intramontabili. Infatti, «è il valore a fondare la tradizione e non l'inverso»<sup>885</sup>. Essi possono conoscere eventuali eclissi nell'ordine delle valutazioni, ovvero nel campo del loro rilievo storico. Ma ciò non li annichilisce, e neppure ne oscura definitivamente la perspicuità. La loro realtà non è la loro effettualità. La tradizione, in questa prospettiva, non è concetto sociologico, ma teoretico, non è categoria storiografica ma filosofica. La tradizione, quindi, secondo l'accezione teoretica delnociana, conserva l'attualità che «coincide con l'affermare la possibilità della restaurazione della metafisica classica; o della metafisica senz'altro, perché ogni altra forma di metafisica è destinata a rovesciarsi nell'antimetafisica»<sup>886</sup>.

La tradizione, metafisicamente fondata, non si identifica, quindi, con il passato, ma lo attraversa, connettendo il presente ed il futuro, proprio in quanto i valori perenni vanno al di là del tempo, non per ignorarlo ma per intenderlo. Ciò proprio in virtù della coincidenza tra spirito tradizionale e pensiero (classicamente) metafisico, e, parimenti, in ragione della «concordanza tra il pensiero tradizionale e il senso comune»<sup>887</sup>. Donde la sua capacità di esplicare (in ogni tempo) sempre nuove virtualità<sup>888</sup>.

Ciascun valore, in quanto tale, non si limita ad un contesto culturale, ma consente di valutare ogni orizzonte umano. Non è una situazione, ma è tale da illuminare ciascuna situazione, sottraendola dalla caducità che è propria di tutto l'ambito del contingente. Non si risolve in una pratica, ma la fonda. Non costituisce un risultato empirico, ma ne giudica il criterio. Non si esaurisce in una qualsiasi immanenza, ma rimanda all'ordine metafisicamente inteso.

---

<sup>884</sup> Cfr. idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 220-221.

<sup>885</sup> Idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, in «L'Europa», VI (1972), 17, p. 137, ora in idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, cit., p. 436. In questa prospettiva ben si intende che, per Del Noce, «i termini ultimi, in cui si configura ai giorni nostri il contrasto tra posizioni politiche opposte, non sono quelli di «progresso» e di «reazione», ma piuttosto quelli di “rivoluzione” e di “tradizione”» (*ivi*, p. 437).

<sup>886</sup> Idem, *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, cit., p. 216.

<sup>887</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>888</sup> Cfr. Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 72.



Talché, ciò che è autenticamente tradizionale, e quindi propriamente assiologico, è perciò stesso anche attuale<sup>889</sup>. Ha attuabilità temporale, proprio in quanto intemporalmente fondato. La sua attualità è l'attualità del primato dell'intelligenza, dell'essere e della trascendenza, che, in ultima istanza, costituiscono il fondamento ontologico e logico dei valori (come del conoscere e dell'agire).

I valori autentici sono attuali in quanto perenni. La crisi non tocca questi, ma piuttosto la loro negazione. Del Noce fa notare che «gli ideali tradizionali non sono stati menomamente toccati dalle forme, che oggi rivelano la loro inadeguatezza, della filosofia moderna»<sup>890</sup>. Essi hanno l'attualità della verità, e pertanto non sono misurati dalle temperie culturali né dalle mode prevalenti, ma sono misura essi stessi di ogni valutazione (che, in quanto tale, li presuppone). In ultima istanza, la riaffermazione storica dei valori è solidale con la possibilità di un «ritorno ai principi»<sup>891</sup> o analogamente di un «ritorno alla metafisica classica»<sup>892</sup>, che si apre per l'intelligenza e la libertà di ciascuno.

---

<sup>889</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>890</sup> Idem, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 113.

<sup>891</sup> A. Del Noce, *L'Eurocomunismo e l'Italia*, cit., p. 98. Il filosofo piemontese precisa, significativamente, che il ritorno ai principi «è la formula di ogni rinascita religiosa» (*ibidem*).

<sup>892</sup> Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 201.



## Augusto Del Noce e la questione del razionalismo politico

Appunti per una relazione\*

di Danilo Castellano\*\*

1. Non deve trarre in inganno il fatto che Augusto Del Noce non parta dalla definizione di razionalismo per affrontare un tema essenziale, anzi *il* tema essenziale del suo pensiero. Anche per altre questioni preferì percorrere la «via dell'esperienza». L'esperienza, tuttavia, non sarebbe possibile senza le definizioni o, *rectius*, senza i concetti. Anche il concetto di razionalismo non è in lui e da lui presupposto (non sarebbe concetto, infatti, se fosse presupposto) ma raggiunto. Quasi per via induttiva, che è la via privilegiata dal realismo filosofico. La via dell'esperienza privilegia l'attenzione alla realtà e, in particolare, tende a privilegiare l'attenzione all'esperienza morale, la quale è problema teoretico ed esistenziale ad un tempo dell'essere umano individuo.

Augusto Del Noce ritiene che razionalismo e problema del male siano strettamente legati. Innanzitutto nel senso che il male non sarebbe spiegabile senza la “caduta” originaria. Ogni tentativo di considerare questa questione storicamente “effettiva” negando il “peccato originale” si risolverebbe necessariamente, da una parte, nel rifiuto/condanna del finito<sup>893</sup> e, dall'altra, nell'inseguimento delle utopie di cui la storia, particolarmente quella contemporanea, è ricca<sup>894</sup>. Questo

---

\* Il testo è la traccia dell'intervento. Esso, pertanto, dev'essere considerato per quello che è: un insieme di appunti per una relazione.

\*\* Ordinario di Filosofia Politica, Università di Udine.

<sup>893</sup> Anche quello, infatti, che Del Noce definisce (con riferimento essenzialmente a Croce) «razionalismo religioso», quando «pone il problema del male avendo escluso il mistero della creazione divina, non può non ravvisarne il principio che nella stessa individualità e finitezza dell'uomo» (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 249), con riferimento al quale il problema dell'immortalità dell'anima individuale non va nemmeno posto, «perché, – osserva Del Noce – in dipendenza della [...] concezione [crociana] dell'individualità, essa [...] appare suggerita dall'egoismo umano» (*Ivi*, p. 248).

<sup>894</sup> Contrariamente a quanto ritengono alcune dottrine secondo le quali il «principio vitalistico» rappresenterebbe il riconoscimento del «peccato originale», si deve osservare che il vitalismo porta necessariamente al pensiero utopistico e rivoluzionario, «al pensiero, cioè, – scrive Del Noce – che parla di liberazione definitiva, per via politica, del mondo dal male» (A. Del Noce,

inseguimento non è stato e non è puramente teorico, “astratto”; al contrario ha avuto ed ha ricadute “concrete”. Le utopie elaborate e inseguite nel nostro tempo hanno avuto ed hanno conseguenze sul piano della prassi che è stata “letta” alla luce delle astrazioni ideologiche ed improntata agli schemi da queste imposti (meglio sovrapposti) alla realtà. Basterebbe pensare, per fare un solo esempio, al modo di intendere il male da parte dell’ideologia/utopia di Marx e alla teoria metodologica da questi coerentemente (anche se assurdamente) elaborata per la sua soluzione.

2. Augusto Del Noce, analista acutissimo delle “essenze” filosofiche della storia politica e della politica, non ama “discutere” sulla base di finzioni (come, per esempio, quella contrattualistica la quale ha caratterizzato diverse dottrine politiche e giuridiche moderne e contemporanee) con le quali si è cercato di dare soluzione e fondamento a molti problemi politici a cominciare dalla genesi della comunità; preferisce, piuttosto, portare l’attenzione sulle utopie “effettive”. L’aggettivo è improprio; anzi, sbagliato se si considera l’*effettività* sinonimo della *realtà* (errore, questo, nel quale diversi autori, Hegel in particolare, hanno ritenuto di poter fondare il loro sistema). Del Noce non cade in questo errore. Ritiene, infatti, che l’effettività non possa essere scambiata con la realtà. La prova dell’insostenibilità di questa operazione/teoria è data dall’eterogeneità dei fini che molte dottrine, soprattutto politiche, raggiungono. Il marxismo è uno degli esempi più eloquenti a questo proposito. Esso, infatti, predicando il massimo di libertà realizza una delle peggiori schiavitù.

Il razionalismo, dunque, cui Del Noce prestò grande attenzione sin dalla giovinezza, viene in considerazione come questione che caratterizza anche e soprattutto la politica del Novecento: i regimi totalitari (fascismo, nazismo, comunismo), infatti, sono forme concrete, anche se diverse fra loro, del suo tentativo di modellare la realtà secondo un progetto elaborato a tavolino. Anche il liberalismo, persino quello che risponde sostanzialmente a una visione pessimistica (per esempio quello di Benedetto Croce) si rivela impregnato della gnosi. Augusto Del Noce è a favore del «liberalismo etico»<sup>895</sup>. Tuttavia è costretto a

---

*L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 249). Sotto questo profilo, non solamente la filosofia di Croce è caratterizzata – come osserva Del Noce – da una «contraddizione *dinamica*», ma il liberalismo in sé – si deve aggiungere – è portatore di una ineliminabile contraddizione teoretica.

<sup>895</sup> Sulla «questione liberalismo» in Augusto Del Noce rinvio al mio libro a lui dedicato *La politica tra Scilla e Cariddi* (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010). Chiare sono le pagine che l’Autore dedica alla questione a

riconoscere che anche il liberalismo di Croce parte dal misconoscimento della realtà<sup>896</sup>. Per quello che qui preme sottolineare dal misconoscimento della realtà ontologica cui viene contrapposta la «realtà storica» e, quindi, anche dal misconoscimento del valore dell'individuo umano.

C'è, infatti, una grande differenza tra la responsabilità naturale (propria del realismo) e la responsabilità attribuita [propria del razionalismo, anche di quello crociano<sup>897</sup>]. L'affermazione secondo la quale il liberalismo misconosce il significato più profondo dell'individuo, può sembrare paradossale. Paradossale, in realtà, lo è. Paradossale, però, non significa infondata. Il liberalismo, infatti, “dissolve” il soggetto sia che imbocchi la strada del vitalismo [tesi di Hobhouse ma anche di Croce<sup>898</sup>] sia che pretenda di costituirlo attraverso la via del “riconoscimento” astratto (pretesa propria, in ultima analisi, di ogni forma di totalitarismo cui nelle intenzioni il liberalismo si oppone).

3. Nell'ampia *Introduzione a Il problema dell'ateismo* del 1964 (un libro premesso a un volume) Augusto Del Noce scrive che il razionalismo ha raggiunto la sua forma insuperabile nel marxismo<sup>899</sup>. Aggiunge, però, subito un'osservazione molto acuta e non reperibile (se si esclude per alcuni rilievi teoretici Cornelio Fabro) in altri autori

---

conclusione de *Il problema dell'ateismo* (Il Mulino, Bologna 1965<sup>2</sup>, soprattutto pp. 324 ss.).

<sup>896</sup> La filosofia politica di Croce presenta, ad avviso di Del Noce, aspetti contraddittori sia per l'esigenza crociana di dissociare liberalismo e pensiero rivoluzionario, sia per la presenza nella sua dottrina di motivi propri della posizione totalitaria derivanti dallo storicismo hegeliano, sia infine per la sua opzione conservatrice in contrasto con il suo storicismo (cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 328-329).

<sup>897</sup> Per la tesi di Del Noce si rinvia a *Il problema dell'ateismo*, cit. p. 331. Augusto Del Noce ha ragione quando sostiene che anche il liberalismo di Croce è caratterizzato da elementi prototalitari. Poco importa, infatti, che la responsabilità sia attribuita all'individuo dallo Stato o dal processo storico. Quello che rileva è che il liberalismo non può cogliere la responsabilità «naturale», perché ciò imporrebbe di cogliere un ordine metastorico, sottratto cioè al processo storico.

<sup>898</sup> Per la tesi di Hobhouse si veda *Liberalism* (Oxford University Press, Oxford 1964, trad. it. *Liberalismo*, Sansoni, Firenze 1973). Anche Croce, soprattutto in *La storia come pensiero e come azione* (Laterza, Bari 1938, pp. 42, 238 ss.) sostiene che il fine della morale è di promuovere la vita non sacrificandola alla legge; anzi la legge, soprattutto quella morale, comanda – secondo la dottrina liberale – la libertà come vita.

<sup>899</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XXII.

di quegli anni: il razionalismo porta ad una alleanza fra marxismo e società opulenta, *rectius* a un oltrepassamento del marxismo nella società opulenta e da parte della società opulenta. Il nichilismo, pertanto, sarebbe lo sbocco ultimo del razionalismo, coerentemente e necessariamente scettico sotto il profilo teoretico, relativistico sotto il profilo pratico tanto da doversi dichiarare “aperto” a qualsiasi opzione individuale e, spesso, (contraddittoriamente) anche collettiva. Se si può, infatti, comprendere (ma non giustificare!) come (quello che Cornelio Fabro chiama) il «principio di immanenza» porti alla rivendicazione del cosiddetto «principio di appartenenza»<sup>900</sup> (sulla base del quale tutto sarebbe “lecito” al soggetto almeno per quanto lo riguarda), diventa assolutamente incomprensibile la legittimità delle decisioni pubbliche (richieste per altro dalla stessa convivenza): le finzioni della democrazia moderna, infatti, non aiutano a risolvere il problema<sup>901</sup>.

4. Prima di portare, sia pure brevemente, l’attenzione su questo problema è opportuno considerare che secondo Augusto Del Noce il razionalismo rappresenta la negazione della filosofia vuoi perché la subordina a se stesso mantenendo l’apparenza del pensiero filosofico (empirismo come «linea filosofica», subordinata al razionalismo nell’opposizione)<sup>902</sup>, vuoi perché postula la perdita del sacro propria della società opulenta e della società borghese, sostituendo la filosofia con la scienza e affermando il positivismo come sua religione, vuoi come pluralità e irriducibilità dei piani di esperienza ovvero come posizione assolutamente “aperta” a tutto (fuorché alla realtà ontologica).

Soprattutto quest’ultimo aspetto del razionalismo porta alla radicale negazione della filosofia includendo esso anche i due precedenti a-

---

<sup>900</sup> Cfr. C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, soprattutto pp. 1003 ss.. Il principio di appartenenza fu rivendicato dal liberale Locke che nel suo *Secondo Trattato* (2,4) sostenne che, al fine di intendere la natura del potere politico, «si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini, e questo è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio [...] senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro».

<sup>901</sup> Augusto Del Noce, infatti, osservò che «oggi [...] il problema è quello della difesa dell’ideale della libertà nella democrazia [...]; ideale della libertà come dichiarazione del primato della coscienza, rispetto a ogni potere esteriore di una minoranza o di una maggioranza» (*Il problema dell’ateismo*, cit., p. 327). Sulla questione si rinvia al Capitolo IV del libro *La politica tra Scilla e Cariddi*, cit.

<sup>902</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. XIX.

spetti. Augusto Del Noce osserva, infatti, che questa posizione è «lo sfasciamento della struttura sistematica [...] e] rappresenta la “chiusura” dei razionalismi metafisici in nome di una riconciliazione con la realtà e con l’orientamento delle scienze»<sup>903</sup>. Aggiunge significativamente fra parentesi che la realtà politica e sociale è in questo caso misurata dal machiavellismo. Il tema politico sarà ripreso fra poco. È opportuno osservare prima che il razionalismo – soprattutto quello della pluralità e dell’irriducibilità – rappresenta la radicalizzazione dello scetticismo, di una forma rinnovata e forte di pirronismo, la quale porta all’espulsione anche di ciò che residuava come sola apparenza della filosofia nei “sistemi filosofici” erroneamente definiti metafisici: i “sistemi” definiti “metafisici” (per esempio quello hegeliano) sono, infatti, creature del razionalismo e pretendono di misurare la “realtà” con criteri elaborati dalla teoria [significative, a questo proposito, sono per esempio le dichiarazioni di Rousseau<sup>904</sup>] o, peggio, di costituire la “realtà” per mezzo del sistema (esemplare è il “sistema” hegeliano che identifica effettività, “letta” gnosticamente, e realtà metafisica; la realtà, pertanto, sarebbe il prodotto dell’interpretazione). Quella dei “sistemi” sarebbe, quindi, filosofia simulata. Essa può assumere diverse forme: il progressismo dell’Illuminismo, il divenire storico del Marxismo, il vitalismo nietzschiano e via dicendo. Ciò che rappresenta una costante è il suo carattere ideologico, non filosofico. L’ideologia della filosofia simulata deve concludere, poi, necessariamente nell’utopia, poiché essa rappresenta il rifiuto della realtà e simultaneamente la pretesa di costituirlo. Il rapporto fra realtà e pensiero è così rovesciato: non è l’essere che emerge nel pensiero; al contrario, il pensiero diventa oggetto di se stesso. La filosofia (teoretica) così scompare: essa, infatti, non può avere per oggetto il pensiero pensato né le interpretazioni del pensiero né le sue articolazioni e modalità di porsi o di affermarsi. Impostazioni come queste riducono la filosofia a pensiero vuoto anche quando il metodo viene assunto ad oggetto di riflessione metodologicamente rigorosa. In questo modo viene resa impossibile la

---

<sup>903</sup> *Ivi*, p. XXIII.

<sup>904</sup> Rousseau, infatti, sostenne (precorrendo Hegel ma anche Kant) che «prima di osservare bisogna farsi delle norme per le proprie osservazioni: bisogna farsi una scala per riferirvi le misure che si prendono. I [...] principî di diritto politico sono questa scala. Le [...] misure sono le leggi politiche di ogni paese» (*Emilio*, V).

conoscenza della verità<sup>905</sup> e, perciò, si decreta la morte della filosofia, ridotta a semplice *ratio* di opzioni non fondate e non giustificate.

5. Il razionalismo è propriamente e innanzitutto un “rifiuto”: rifiuto della realtà. Evasione, fuga dal finito reale, chiusura alla sua condizione. In particolare è rifiuto dello *status naturae lapsae*, della condizione, cioè, decadenza dell’uomo. Questo rifiuto trasforma lo stesso pensiero. Il pensiero non è contemplante ma agente: l’azione deve sostituire la contemplazione per poter consentire la filosofia (simulata) ineliminabile dall’esperienza umana, in quanto esigita dalla natura dell’uomo individuo.

C’è di più. L’azione deve sostituire la contemplazione al fine di eliminare il male che è nella storia e nella condizione mondana, il quale – si ritiene – consiste innanzitutto nel “limite” del finito e nella mancanza della libertà assoluta del soggetto finito. Ciò spiega, da una parte, la necessaria elaborazione della teoria rivoluzionaria, che nel marxismo troverà compiutezza, e, dall’altra, la trasvalutazione degli elementi cristiani e, in particolare, del male e del peccato, non riscattabili nell’immanenza della storia che inseguendo il disegno di liberazione dell’Umanità. Sotto questo profilo la tesi di Del Noce secondo la quale razionalismo e Rivoluzione hanno un comune punto terminale<sup>906</sup>, si rivela non solamente acuta ma anche un’obiettiva lettura della storia politica del Novecento<sup>907</sup>.

6. Il razionalismo nel settore politico porta all’impossibilità della conoscenza dell’oggetto e del fine della politica. Essa è ridotta a convenzione. Se la realtà ontologica resta sconosciuta, non rimane che il rifugio nell’astratto, nel convenzionale, nell’ipotetico invocati e applicati rigorosamente.

---

<sup>905</sup> Anche la politica ha un contenuto di verità (cfr. D. Castellano, *La verità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002) e, perciò, richiede l’indagine autenticamente filosofica.

<sup>906</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 349. Augusto Del Noce è tornato più volte sulla questione sottolineando come lo gnosticismo, soprattutto quello che egli definisce «nuovo», parta dal presupposto che la salvezza si consegue mediante l’azione e porti alla convinzione che «l’avvento del regno della perfezione sulla terra si compirà per effetto dell’iniziativa umana» (A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità*, saggio premesso a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, 1968, p. 20).

<sup>907</sup> Per talune considerazioni a questo proposito si rinvia al citato libro *La politica tra Scilla e Cariddi*, Capitolo II.



La prima conseguenza è il machiavellismo, inteso non sotto il profilo morale ma sotto il profilo teoretico. In altre parole non interessa qui esprimere un giudizio etico sulla teoria di Nicolò Machiavelli quanto piuttosto cogliere il carattere assolutamente convenzionale e puramente “operativo” della scienza politica da Machiavelli proposto<sup>908</sup>. La politica si fa “scienza” nel senso postulato dal razionalismo ovvero è “scienza” in quanto metodo e solo metodo, cioè in quanto processo coerentemente e rigorosamente dedotto da postulati che non si dimostrano e da ipotesi che si assumono come vere anche se vere non sono e nonostante la verità sia ritenuta estranea al pensiero.

La seconda conseguenza è la trasformazione della scienza politica in scienza “quantistica”. Non conoscendo la sua natura ed essendo le sue finalità convenzionali, la scienza politica non persegue altre finalità che quelle di offrire neutre e “logiche” conoscenze per conquistare e mantenere il potere. A tal fine contano le previsioni matematiche, i sondaggi, l’arte di creare consenso soprattutto a livello di massa. La politica sarebbe scienza sociologica, non filosofica<sup>909</sup>. La scienza politica si fa, in breve, politologia<sup>910</sup>.

La conseguenza (ed è la terza conseguenza del razionalismo) è che la politica si fa perenne conflitto attraverso il quale si cerca di imporre il disegno che la contingente maggioranza riesce appunto ad ... imporre<sup>911</sup>: se

---

<sup>908</sup> Machiavelli è stato considerato (e tuttora da alcune scuole di pensiero viene considerato) un autore «realista», vale a dire attento a sfuggire a ogni forma di idealizzazione della condizione umana. Machiavelli, però, non è affatto realista nel senso filosofico. Egli, infatti, suggerisce al principe di considerare che tutti gli uomini siano malvagi per ragioni puramente operative. Gli suggerisce, com’egli scrive, di «presupporre tutti gli uomini rei» (*Discorsi*, I, 3). Ciò non significa che essi siano effettivamente tali o che siano tali per natura. Ciò che conta, quindi, non è cogliere la realtà, bensì partire da premesse che consentano di raggiungere matematicamente il fine evitando, quindi, ogni sorpresa. Il convenzionalismo di Machiavelli sta proprio nel *presupporre* la generale malvagità degli uomini, assunta come ipotesi dalla quale partire per operare politicamente.

<sup>909</sup> Anche la sociologia, però, ha bisogno della filosofia!

<sup>910</sup> Sull’argomento si vedano le chiare pagine di A. Passerin d’Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino 1967<sup>2</sup>, pp. 23-101.

<sup>911</sup> La cultura politica contemporanea esalta il conflitto come strumento per l’allargamento degli spazi della «libertà negativa», vale a dire della libertà regolata solamente dalla libertà cioè da nessun criterio. Significative a questo proposito sono, per esempio, le tesi di Habermas e Taylor (cfr., per esempio, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998) e, in particolare, quelle di Dahrendorf (si veda, ad esempio, fra le sue opere *Legge e ordine*, Giuffrè, Milano 1991), il quale significativamente è un liberale che valorizza il «giovane»

la realtà ontologica è erroneamente identificata con l'effettività storica e se l'effettività è razionale per il solo fatto che è, alla politica viene meno ogni criterio razionale (nel senso classico, contemplativo). Il razionalismo finisce così per dimostrare il suo vero volto ovvero la sua irrazionalità: non esisterebbero criteri per giudicare le diverse teorie. Tutte sarebbero "buone", soprattutto quelle che diventano effettive. Questo è il risultato cui porta soprattutto il razionalismo come pluralità e irriducibilità dei piani di esperienza.

Ovviamente il razionalismo ha dato origine anche ad altre teorie politiche che talvolta hanno trovato realizzazione soprattutto in taluni contesti sociali del mondo occidentale. Il positivismo scientifico, per esempio, sta all'origine della socialdemocrazia come l'empirismo sta all'origine di talune dottrine liberali. L'affermazione non va presa in senso troppo stretto, vale a dire come la sola via attraverso la quale hanno trovato origine e sviluppo la socialdemocrazia e il liberalismo. Augusto Del Noce stesso individua altre caratteristiche di queste dottrine politiche. La socialdemocrazia, infatti, considerata da un punto di vista teorico, è, a suo giudizio, *lo svolgimento di Marx contro Bakunin*<sup>912</sup> e il frutto della riduzione dell'ateismo di Marx a quello di Feuerbach<sup>913</sup>. Certamente queste definizioni includono il positivismo scientifico ma vanno oltre lo stesso positivismo. Analogamente il liberalismo è sì strettamente legato all'empirismo filosofico, inteso – spiega Del Noce – «nel senso di una posizione di pensiero fondata sulla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile»<sup>914</sup>, ma si caratterizza anche per una forma di naturalismo che porta, da una parte, all'illusione che il mercato esprima esso stesso leggi e, dall'altra, alla convinzione che la libertà politica postuli e garantisca una libertà *dalla* metafisica. Nell'uno e nell'altro caso, cioè sia per la socialdemocrazia sia per il liberalismo, la metafisica è impedimento alla loro realizzazione effettiva. La ricerca della fondazione metafisica, infatti, porta a vedere nello Stato il custode della metafisica come garanzia della libertà non naturalistica e non storicistica, cioè della libertà regolata dalla verità<sup>915</sup>. Il razionalismo, però, non può che ammettere il contrario: è la libertà che regola la libertà. Esso stesso è un'affermazione della libertà contro la verità o in assenza della verità. La verità è "limite" ed ostacolo per la libertà così intesa. È per questo che il razionalismo

---

Marx e che legittimamente può essere considerato l'ispiratore di taluni partiti europei dell'attuale Sinistra.

<sup>912</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XXXV.

<sup>913</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. CXXI.

<sup>914</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 325.

<sup>915</sup> Cfr. *Ivi*, p. 325.

presuppone e conclude in una forma di immanentismo radicale ovvero nella secolarizzazione, intesa alla maniera di Rosmini, cioè come fenomenologia dell'empietà<sup>916</sup>.

7. Il razionalismo è, dunque, ateismo. Anzi, Del Noce sostiene giustamente che l'ateismo postulato dal razionalismo è un'esigenza logica di quest'ultimo e che il passaggio dall'ateismo teorico all'ateismo militante è una necessità una volta assunto – sia pure senza prove – il criterio di verità del razionalismo, vale a dire la liberazione “storica” o mondana dell'uomo. La filosofia come rivoluzione propria della dottrina marxista è, dunque, lo sbocco inevitabile del razionalismo che, con questa opzione, si rivela forma compiuta e non oltrepassabile della gnosi hegeliana, la quale sta alla base anche del marxismo. Non tragga in inganno il fatto che il *consumismo* sembra aver “vinto” il comunismo quasi che la società opulenta abbia avuto (e ancora abbia) la capacità di “superare” il marxismo e di metterlo, perciò, in crisi. Questa “lettura”, assai diffusa, è sostanzialmente un errore. Essa, infatti, è ispirata da criteri altrettanto immanentistici, mondani e secolarizzati di quelli sui quali si basa la liberazione marxista: il marxismo non sarebbe da criticare – si dice – per il suo ateismo (proprio anche della società opulenta) ma per il suo aspetto di religione. Si dimentica che anche il liberalismo è stato presentato dagli stessi pensatori liberali come religione della libertà la quale è premessa per la religione della liberazione. Augusto Del Noce non condivide la tesi, per esempio, di Donoso Cortés secondo il quale «liberalismo e socialismo sarebbero momenti successivi nello sviluppo di una stessa essenza»<sup>917</sup>. Per lui, infatti, è «l'idea del libero arbitrio» che pone il problema della sostanzialità dell'individuo, che non può essere trovata percorrendo la via immanentistica portata avanti dalla dottrina liberale<sup>918</sup>. Riconosce, però, che la società opulenta “occidentale” porta all'alienazione massima dell'uomo individuo e, pertanto, è «segno del mancato oltrepassamento ideale del marxismo»<sup>919</sup>. Il che equivale a dire che è ipotecata dalla stessa forma di razionalismo che caratterizza il marxismo, il quale aveva sostituito all'etica la filosofia della storia e, all'opposizione tra bene e male, l'idea che il male fosse condizione del bene, meglio una

---

<sup>916</sup> Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, Borla, Torino 1968.

<sup>917</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 319.

<sup>918</sup> Cfr. *Ivi*, p. 334.

<sup>919</sup> *Ivi*, p. CCVIII.

forma di bene<sup>920</sup>; un bene mai raggiunto anche se continuamente inseguito e che consisterebbe nella liberazione del genere umano dai suoi bisogni, dai suoi desideri, dai suoi limiti. In breve, la liberazione del genere umano, cui viene sacrificato l'individuo, rappresenterebbe il tentativo di liberare lo stesso soggetto finito attraverso il «processo di generalizzazione» che sarebbe la condizione della liberazione dalla finitezza e dalla dipendenza creaturale. La politica sarebbe strumento in vista di questa liberazione sia nel marxismo sia nella società opulenta, realizzata in molti Paesi occidentali sia dai movimenti liberali, sia dai partiti «cattolici»<sup>921</sup>, sia dalla socialdemocrazia. In fondo, al di là delle etichette, queste dottrine e movimenti si sono ispirati al medesimo razionalismo e hanno dato vita a ordinamenti giuridici che hanno coerentemente portato alla secolarizzazione<sup>922</sup>, intesa come momento, sia pure ancora incompiuto, della liberazione.

8. La concezione della politica coerentemente richiesta dal razionalismo, pur nelle sue diverse versioni, è disumana: è disumana, perché – come si è accennato – espelle il problema della verità che, invece, è un'esigenza di ogni essere umano; è disumana, perché lascia la decisione relativa all'azione in balia di opzioni non fondate razionalmente o, addirittura, fa dipendere la natura dell'azione dall'ideologia della storia; è disumana, perché si fa cieco strumento per l'inseguimento di utopie; è disumana, perché non considera l'uomo in conformità al suo statuto ontologico; è disumana, perché gli propone una liberazione che, anziché essere realizzazione della libertà, è la sua negazione.

Se la politica è la scienza e l'arte di reggere i popoli e di far durare le città, quella postulata dal razionalismo rappresenta la sua negazione a causa innanzitutto del suo intrinseco machiavellismo. I fini conven-

---

<sup>920</sup> Cfr. *Ivi*, p. CCIII. Significativa è, a questo proposito, l'affermazione di Croce, ripresa e sottolineata da Augusto Del Noce (*L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 248), secondo la quale «a chi mi domanda che cosa abbia fatto Hegel, io rispondo che ha redento il mondo dal male, perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale». Per il marxismo vale la stessa cosa.

<sup>921</sup> Per un'introduzione alla questione si rinvia a AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Cedam, Padova 1987 e a D. Castellano, *De Christiana Republica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

<sup>922</sup> Pietro Giuseppe Grasso, per esempio, ha dimostrato il ruolo fondamentale esercitato dalla Costituzione repubblicana italiana nel processo di secolarizzazione della società (Cfr. P.G. Grasso, *Costituzione e secolarizzazione*, Cedam, Padova 2002).

zionali o l'inseguimento di utopie non consentono, infatti, l'esercizio della (platonica) arte regale; non consentono di individuare il suo scopo "naturale" e le sue regole (fine e criterio della politica è la giustizia, come ci ricorda Agostino); non consentono di legittimare l'esercizio del potere politico se non su basi appunto ... convenzionali e, quindi, legate o a finzioni [per esempio: stato di natura e successivo passaggio allo stato civile o, prima ancora, l'entificazione (molinista) della pura natura che Del Noce ritiene un'astrazione indebita<sup>923</sup>, oppure la romantica nazione ottocentesca, assunta come realtà fisica prima ancora che culturale] o al consenso come mera adesione a un progetto qualsiasi.

Il razionalismo falsifica la politica. Augusto Del Noce ha dimostrato e la falsificazione e il fallimento di questa "concezione" che odia l'individuo e confonde spiritualità religiosa e negazione dell'individualità<sup>924</sup>. Lo ha fatto dall'interno del processo messo in moto dal razionalismo. La sua filosofia attraverso la storia ha provato, infatti, che la filosofia non si identifica con la storia anche se di essa ha bisogno per poter ricercare la verità, anche la verità della politica, che diventa problema e problema da risolvere soprattutto di fronte all'autentica esperienza storica e sociale.

---

<sup>923</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. LXVI.

<sup>924</sup> Cfr. *Ivi*, p. CXCI.



## Bibliografia delle fonti citate di e su Augusto Del Noce

di Rosalia Azzaro Pulvirenti\*

### *Opere di Augusto Del Noce, in ordine cronologico*

Del Noce Augusto, «Analisi del linguaggio», in «Il Popolo nuovo», 27 maggio 1945 [ora in N. Bobbio e A. Del Noce, *Centrismo, vocazione o condanna?*, Reser, Milano 1995, pp. 28-32].

Del Noce A., «Analisi del linguaggio. Senso del fascismo», in «Il Popolo Nuovo», 13-14 giugno 1945 [ora in: Del Noce A., *Scritti politici 1930-1950*, 2001].

Del Noce A., «Politicità del cristianesimo, oggi», in «Costume. Rivista di cultura», 1946, n. 1.

Del Noce A., «Grandezza e limite di Croce», in «Per l'Azione», n. 10-11, ottobre-novembre 1952, da «Il Nostro Tempo», n. 47, 30 novembre 1952.

Del Noce A., «Problemi del periodizzamento storico. L'inizio della "filosofia moderna"», in AA.VV., *La filosofia della storia della filosofia*, in «Archivio di filosofia», Bocca, Milano-Roma 1954.

Del Noce A., «La "reazione" del secolo XX», in «Il Nostro Tempo», 8 novembre 1956.

Del Noce A., «Filosofia e politica nel comunismo», in «Quaderni di Azione Sociale», n. 1, gennaio-febbraio 1957, p. 12-45.

Del Noce A., «Totalitarismo e filosofia della storia», in «Il Mulino» n.64, febbraio 1957, pp. 91-98 [poi in : AA.VV. *Il Fascismo. Antologia di scritti critici* a cura di Costanzo Casucci, Bologna, Il Mulino 1961, pp. 359-369].

Del Noce A., «L'illuminista dagli occhi chiusi», in «Il Nostro Tempo», n. 16, 18 aprile 1957.

Del Noce A., «Schemi ideologici e formule politiche», in «Per l'Azione», nuova serie, n. 1, settembre-ottobre 1957.

Del Noce A., «Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"», in «Il Mulino», VII, n. 79, 1958.

Del Noce A., «Radicalismo e liberalismo», in «Il Nostro Tempo», 13 marzo 1958.

Del Noce A., «Nenni come Mussolini?», in «Il Nostro Tempo», 29 gennaio 1959.

---

\* Ricercatrice CNR/CERIS, Roma.

Del Noce A., «Ideologia socialista e fronte popolare», in «L'Ordine Civile», n. 3, 25 luglio 1959.

Del Noce A., «Maritainismo 1935 e maritainismo 1959», in «L'Ordine Civile», n.4, 10 agosto 1959.

Del Noce A., «L'incidenza della cultura sulla politica nella presente situazione italiana», in AA.VV., *Cultura e libertà*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1959.

Del Noce A., *Classi sociali e dottrina marxista*, in AA. VV., *Le classi e l'evoluzione sociale*, Atti della XXXI Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Edizioni Settimane Sociali, Roma 1959, p.57-83.

Del Noce A., «Fanfani: il politico dell'Università Cattolica», in «Il Mulino», n. 93, gennaio-febbraio 1960.

Del Noce A., «Idee per l'interpretazione del fascismo», in «L'Ordine Civile», n. 8, 15 aprile 1960, pp. 15-18 [poi in : AA.VV. *Il Fascismo. Antologia di scritti critici* a cura di Costanzo Casucci, Bologna, Il Mulino 1961, pp. 370-283].

Del Noce A., «Per una interpretazione del Risorgimento (Il pensiero politico del Gioberti)», in «Humanitas», n. 1, gennaio 1961.

Del Noce A., «Revisionismo e interpretazione "storica" del Risorgimento (A proposito di una proposta interpretativa su Gioberti)», in «Civitas», n. 11-12, novembre-dicembre 1961.

Del Noce A., «La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica», in *Partiti e democrazia. Atti del III Convegno di San Pellegrino*, 13-16 settembre 1963, Edizioni Cinque Lune, Roma 1964, pp. 506-549.

Del Noce A., *Il problema dell'ateismo. [Studi e ricerche]. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna 1964 e 1965<sup>2</sup>.

Del Noce A., «Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo», in «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, fasc. IV, pp. 508-556.

Del Noce A., *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. I: *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

Del Noce A., *Il momento ateistico nel surrealismo*, Sansoni, Firenze s.d. (estratto da AA.VV. *Arte e cultura nella Civiltà contemporanea*, a cura di Piero Nardi, Sansoni, Firenze 1966, pp. 274-295).

Del Noce A., «Ideen zur Interpretation des Faschismus», in Ernst Nolte (Hrsg), *Theorien über den Faschismus*, Kiepenheuer und Witsch, Colonia 1967, pp. 416-425.



Del Noce A., «L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile», in «Giornale critico della filosofia italiana», 1968, fasc. II, pp. 163-215.

Del Noce A., «Appunti per una filosofia dei giovani», in «Vita e Pensiero», n. 5, maggio 1968.

Del Noce A., *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio introduttivo a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

Del Noce A., «Significato presente dell'etica rosminiana», in A-A.VV., *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Marzorati, Milano 1968, pp. 3-24 [poi in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, 1970].

Del Noce A., *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, fasc. II, pp. 222-285.

Del Noce A., «Marxismo senza "verità"», in «L'Europa», III (1969), 18 [poi in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, 1993].

Del Noce A., «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», in AA.VV., *Il problema morale oggi*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 81-105 [poi in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, 1970].

Del Noce A., *Il problema dell'ateismo. [Studi e ricerche]*, Il Mulino, Bologna 1970<sup>3</sup>.

Del Noce A., «Appunti sull'irreligione occidentale», in *Il problema dell'ateismo*, 1970<sup>3</sup>.

Del Noce A., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

Del Noce A., «Civiltà tecnologica e cristianesimo», in *L'epoca della secolarizzazione*, 1970.

Del Noce A., «Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna», in *L'epoca della secolarizzazione*, 1970, cap V; originariamente apparso in «Studi Cattolici», 1964, n. 45.

Del Noce A., «Contestazione e valori», in *L'epoca della secolarizzazione* 1970, pp. 9-20.

Del Noce A., «Che cos'è "la lotta contro la repressione"», in «L'Europa», IV, 1970, 6 [ora in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 1993].

Del Noce A., «Per una definizione storica del fascismo», in A-A.VV., *Il problema storico del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1970 [poi, con lievi modifiche, in Del Noce A., *L'epoca della secolarizzazione* 1970, pp. 111-135].

Del Noce A. e Spirito Ugo, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971 [nella quinta edizione (aprile 1972, pp. 295-313) il dibattito si conclude con un breve intervento di Spirito dal titolo "Tre equivoci" e con una replica finale "... o tre conferme?" di Del Noce].

Del Noce A., «Tradizione e innovazione», in AA.VV., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 187-251 [v. anche A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, 1970].

Del Noce A., «La crisi dell'amor di patria», in «L'Europa», 8 (30 maggio 1971), pp. 9-22 [su Croce ed i suoi rapporti con il fascismo; poi in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, 1993].

Del Noce A., «La società permissiva. Appunti per una critica», in «L'Europa», 10 (30 giugno 1971), pp. 43-56 [poi in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, 1993].

Del Noce A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.

Del Noce A., «Tradizione e rivoluzione» in *Atti del XXVII Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate 1972, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 41-53.

Del Noce A., «Alle radici della crisi», in AA. VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972 [ora in A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, 1993].

Del Noce A., «Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo», in «L'Europa», 15 marzo 1972 [ora in *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, 1995].

Del Noce, «Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione», in *L'Europa*, VI (1972), 17 (ora in Idem, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione* 1993).

Del Noce A., «L'unità del pensiero di Jacques Maritain», in «L'Europa», n. 7, 30 aprile 1973, pp. 77-86.

Del Noce A., *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, saggio introduttivo a Giacomo Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, Vallecchi, Firenze 1973.

Del Noce A., «Pasolini, il ribelle incompiuto», «Il Tempo», 15 febbraio 1975.

Del Noce A., voce «Autorità», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976, vol. I, pp. 416-426.

Del Noce A., *L'Eurocomunismo e l'Italia*, Editrice Europa Informazioni, Roma 1977.

Del Noce A., *Futuro prossimo? Ipotesi, giudizi, discussioni sull'eurocomunismo*, Cappelli, Bologna 1978.

Del Noce A., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

Del Noce A., «Il problema filosofico della violenza» pp. 7-12 e «Violenza e secolarizzazione della gnosi» pp. 195- 216, in *Violenza. Una ricerca per comprendere – XXXIV Convegno del centro di Studi Filosofici di Gallarate (19-21 aprile 1979)*, Morcelliana, Brescia 1980.

Del Noce A., «Perché tanti dicono che Dio è morto», in «Prospettive nel mondo», 1980, n. 52.

Del Noce A., AA.VV., *Cultura e nazione negli anni ottanta*, Fondazione G. Volpe (IX incontro), 1981.

Del Noce A., *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.

Del Noce A., «Sul rinnovamento della Dc: la secolarizzazione è una scelta suicida», in «Il Tempo», 24 settembre 1981.

Del Noce A., «Discorso per l'assegnazione del Premio Ardengo Soffici», in AA.VV. *Stato democratico e società, oggi*, Fondazione Volpe, Roma 1982.

Del Noce A., *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982.

Del Noce A., «Nazismo. Replica tedesca a Stalin», in «30Giorni», I, n.0, febbraio 1983, pp. 44-48 [ora in *Cristianità e Laicità*, 1998, pp. 311-320].

Del Noce A., *Perché quest'Italia non ci piace*, relazione introduttiva all'XI incontro della Fondazione Volpe, in AA. VV. *Quale democrazia può risolvere la crisi delle istituzioni italiane?*, Volpe, Roma 1983.

Del Noce A., «Le connessioni tra filosofia e politica – Un'interpretazione del fascismo» [su Costanzo Casucci], in «Il Tempo» del 14 gennaio 1984.

Del Noce A., «Religione civile e secolarizzazione», in «Il Tempo», 23 luglio 1985.

Del Noce A., «Il crogiuolo vivente», in Del Noce A., Rizza Aldo, *Il crogiuolo vivente. Appunti per una interpretazione alternativa della cultura a Torino*, CCPF, Torino 1985.

Del Noce A., «Juvalta e Mazzantini», in AA.VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985 [ora in Del Noce A., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 1992].

Del Noce A., «Sant'Agostino, una riscoperta fuori dai miti rivoluzionari», in «Corriere della Sera», 28 agosto 1986 [nel sedicesimo centenario della conversione di Sant'Agostino].

Del Noce A., «È necessario che si liberi dall'irrazionalismo» [la destra post-fascista], in «Intervento», n.78-79, 1986, pp. 25-26.

Del Noce A., «Filo Rosso da Mosca a Berlino», in «Il Sabato», X, n.15, 11 aprile 1987, pp. 21-22 [ora in: *Cristianità e Laicità*, 1998].

Del Noce A., «I padroni del futuro elargiscono valori», in «Il Sabato», X, 42, 1987 [ora in: *Cristianità e Laicità* 1998].

Del Noce A., « Perché non c'è diversità nella violenza di Stalin e di Hitler», in «Il Tempo», 5 aprile 1987 [ora in A. Del Noce, *Cristianità e laicità*, 1998].

Del Noce A., relazione introduttiva all'ultimo incontro della Fondazione Volpe (allora presieduta da Del Noce) in AA.VV. *L'avvenire della scuola*, Volpe, Roma 1987.

Del Noce A., «Abbasso Mazzini», in «Il Sabato», XI, 38, 1988 [ora in A. Del Noce, *Cristianità e laicità*, 1998].

Del Noce A., «C'è una coerenza di fondo nell'incontro con il Psi», «Il Tempo» del 9 settembre 1988.

Del Noce A., «CI, il Psi e il “piano Scalfari”», «30Giorni», n. 10, ottobre 1988, pp. 74-77.

Del Noce A., «La superideologia», in «Il Sabato», XI, 26 novembre 1988, 26, pp. 72-77 [ora in A. Del Noce, *Cristianità e laicità*, 1998].

Del Noce A., «Specchio delle sue brame», in «Il Sabato», XII, 9, 4 marzo 1989 [ora in A. Del Noce, *Cristianità e laicità* 1998].

Del Noce A., «La tentazione neoborghese del nuovo corso», in «Il Sabato», 25 novembre 1989.

Del Noce A., «Davvero CI si è guastata col crescere?», «Il Tempo», 3 marzo 1989.

Del Noce A., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

Del Noce A., «Spirito religioso e neocapitalismo», in «Il Tempo», 16 dicembre 1989.

Del Noce A., *Prefazione* a M. Veneziani, *Processo all'Occidente*, SugarCo, Milano 1990.

Del Noce A., «Le contraddizioni della filosofia della Rivoluzione», in G. Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*. Atti del XXIII Corso della “Cattedra Rosmini” (23-27 agosto 1989), Sodalitas – Spes, Stresa – Milazzo 1990.

Del Noce A., Bobbio Norberto, «Dialogo sul male assoluto», in «MicroMega», 1990 (1), pp. 231-237 [adesso ripubblicato su «MicroMega» 2/2010, pp. 82-88].

Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990<sup>4</sup> [edizione riprodotta in: Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mu-

lino, Bologna 2010, nuova edizione con *Postfazione. Sulla critica della ragione ateistica* di Massimo Cacciari].

Del Noce A., *Pensieri di un uomo libero*, pubblicazione allegata a «Il Sabato», XIV, n.13, 30 marzo 1991 [ora in: *Cristianità e Laicità*, 1998].

Del Noce A., *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida Editori, Napoli 1991<sup>2</sup>.

Del Noce A., *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei, Giuffrè, Milano 1992.

Del Noce A., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei, Giuffrè Milano 1992.

Del Noce A., «Vico e la storiografia cattolica», in *Da Cartesio a Rosmini*, 1992, pp. 519-530.

Del Noce A., «A proposito di una nuova edizione della "Teosofia" del Rosmini» (1967), in Del Noce A., *Da Cartesio a Rosmini*, 1992, pp. 537-552.

Del Noce A., «Intorno all'antiumanesimo di Pascal», in Del Noce A., *Da Cartesio a Rosmini*, 1992, pp. 219-253.

Del Noce A., *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di Francesco Mercadante, Antonio Tarantino, Bernardino Casadei, Giuffrè, Milano 1993.

Del Noce A., «Le ombre del domani», in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 1993, 187-215.

Del Noce A., «Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione», in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 1993, pp. 427-443.

Del Noce A., «L'erotismo alla conquista della società», in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 1993, pp. 61-95.

Del Noce A., «Verso un nuovo totalitarismo», in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione* 1993, pp. 131-145.

Del Noce A., «Autorità», in Del Noce A., *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 1993, pp. 512-578.

Del Noce A., *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994.

Del Noce A., *Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, Leonardo, Milano 1995.

Del Noce A., *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di Francesco Mercadante e Paolo Armellini, Giuffrè, Milano 1998.

Del Noce A., «I nuovi e i vecchi Zar al capolinea dell'ateismo», in Del Noce A., *Cristianità e laicità*, 1998, pp. 73-79.

Del Noce A., «Questa Dc soffre di amnesia», in *Cristianità e laicità*, 1998, pp. 67-71.

Del Noce A., «Testimonianza» [1985] tra i «Ricordi», in AA.VV., *Alberto Apponi: il politico, il magistrato – scritti e documenti*, a cura di Raffaele Rossi e Mauro Volpi, note critiche di Angelo Bitti, ISUC Editoriale Umbra, Foligno 1999.

Del Noce A., *Scritti politici 1930-1950*, a cura di Tommaso Dell’Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

Del Noce A., «Schemi logori», in A. Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, 2001, pp. 407-411.

Del Noce A., «Marxismo e salto qualitativo», in Id., *Scritti politici (1930-1950)*, 2001, pp. 340-355.

Del Noce A., «La «non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica», in Id., *Scritti politici (1930-1950)*, 2001, pp. 297-329.

Del Noce A., *Il suicidio della Rivoluzione*, Nino Aragno Editore, Torino 2004 [con una Postfazione di Giuseppe Riconda, riproduce l’edizione Rusconi, Milano 1978].

Del Noce A., «Gramsci, o il suicidio della rivoluzione», in A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, 2004, pp. 221-298.

Del Noce A., «Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II», in A. Del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea – Leone XIII/ Paolo VI/ Giovanni Paolo II*, a cura di Leonardo Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005.

Del Noce A., «Il filosofo davanti alla *Redemptor hominis*», in A. Del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., «Il primato dell’amore nella *Dives in misericordia*», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., «L’enciclica sullo Spirito respinge i compromessi», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., «La riscoperta del Tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., «Papa Paolo VI», *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., «Religione, secolarismo, società nella *Sollicitudo rei socialis*», in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 2005.

Del Noce A., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia 2007.

Del Noce A., *L’interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, in A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 2007, pp. 59-82 [riproduce *L’interpretazione transpolitica* nell’edizione del 1982].

Del Noce A., *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, a cura di P. Armellini, in P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251.

Del Noce A., «Lequier e il momento tragico della filosofia francese», introduzione a J.-L. Jules Lequier, *Opere*, Morcelliana, Brescia 2008.

Del Noce A., «Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento», a cura di Giulio Nocerino, in «Rivista Rosminiana» 104 (I), 2010, pp. 1-19.

Del Noce A., *Quaderno di appunti di lavoro*, Fondazione A. Del Noce, Savigliano, inedito.

#### *Scritti su Augusto Del Noce, in ordine alfabetico*

AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995.

AA.VV., *Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?*, a cura di G. Cuozzo e G. Riconda, Trauben, Torino 2008.

Armellini Paolo, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999.

Azzaro Salvatore, «A scuola da Del Noce. La riscoperta dei classici», in AA.VV.: *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, vol. 1, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes-Fondazione Augusto Del Noce, Roma 2000.

Balbo Felice, «Ancora su Cristianesimo, comunismo e azione politica», in «Il Mulino», n. 86, dicembre 1958. Il dibattito, compreso l'intervento di Del Noce, «Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?» (1958) è ora in F. Balbo, *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966.

Bobbio Norberto, «Bobbio: nessuna resa», intervista in «La Stampa» del 5 aprile 1992, p. 18.

Bobbio Norberto, «Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo» in AA. VV., *Augusto Del Noce, Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, pp. 166-184.

Bobbio Norberto – Del Noce Augusto, «Dialogo sul male assoluto», in «MicroMega», 1, 1990 [adesso ripubblicato su «MicroMega» 2/2010, pp. 82-88].

Bonvecchio Claudio, «Augusto Del Noce e le contraddizioni della secolarizzazione», in «Il Politico», LVII (1992), pp. 589-609.

Borghesi Massimo, «Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce», in AA.VV., *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, a

cura di Umberto Muratore, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84.

Borghesi Massimo, *Introduzione a: Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, Cantagalli, Siena 2008.

Borghesi Massimo, «Democrazia e modernità in Augusto Del Noce (negli scritti dal 1930 al 1946)», in «30Giorni», ottobre 2004.

Borghesi Massimo, «Novecento, il tempo dei miti», in [www.mondooggi.org](http://www.mondooggi.org), 2006.

Botturi Francesco, «Vico nel pensiero di Augusto Del Noce», in A.A.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995.

Buttiglione Rocco, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991.

Castellano Danilo, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010.

Castellano Danilo (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

Castellano Danilo, «Augusto Del Noce e l'idea di modernità», in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

Cuozzo Gianluca, «Il giobertismo di Augusto Del Noce nell'interpretazione di Giacomo Noventa. Il concetto delnociano di Risorgimento e il confronto con Gentile», in *Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce 2005-2006*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 103-125.

De Felice Renzo, *Le interpretazioni del Fascismo*, Laterza, Bari 1971<sup>3</sup>.

De Mattei Roberto, «Noventa e la cultura torinese», in «Nuova Antologia», n. 2076, dicembre 1973.

De Rosa Gabriele, *Augusto Del Noce e la storia dell'ateismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1996.

Dell'Era Tommaso, *Augusto Del Noce filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

Dessì Giovanni, «Augusto Del Noce e la modernità. Il momento genetico della riflessione delnociana», in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1992, pp. 333-341.

Gambescia Carlo, «Scienza tecnica e società tecnologica nel pensiero di Augusto Del Noce», in «Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di cultura politica», 1995, n. 20, pp. 31-56.

Giordano Mario, *Del Noce aveva ragione*, in «La Repubblica», cronaca di Torino, pag. XI, 4 aprile 1992.



Lami Gian Franco, *Introduzione a Augusto Del Noce: dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere. La scuola critica di un filosofo della tradizione*, prefazione di F. Mercadante, Pellicani, Roma 1999.

Lami Gian Franco (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano 2009.

Losurdo Domenico, *Il revisionismo storico: problemi e miti*, Laterza, Bari, 1997.

Mathieu Vittorio, «La storiografia speculativa di Del Noce», in Mathieu V., *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 253-259.

Matteucci Nicola, «Interpretazioni del Risorgimento: un nuovo revisionismo cattolico», in «Il Mulino», n. 101, marzo 1961.

Matteucci Nicola, *Introduzione a Augusto Del Noce, Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. IX-XXVI.

Mazzetti Massimo, *Resistenza e antifascismo*, Delta, Salerno 1973; già pubblicato nella rivista «Relazioni», anno X (1973), n. 4-6.

Mercadante Francesco, Lattanzi V. (a cura di), *Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma-Savigliano 2000, voll. I e II.

Mercadante Francesco, «L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce», in D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce: il pensiero filosofico*, cit., pp. 29-44.

Mondin Battista, «Augusto Del Noce filosofo della modernità», in «Per la Filosofia», 1990, n. 18.

Negri Antimo, «Del Noce e l'“interpretazione transpolitica” della storia», «Nuovi studi politici», VIII (1978), pp. 19-34.

Nocerino Giulio, «Decomposizione del marxismo, suicidio della rivoluzione e secolarizzazione nella riflessione di Augusto Del Noce», in *Libertà: crisi e ripresa della coscienza morale*, a cura di M. Signore e G. Scarafile, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009 pp. 137-156.

Nolte Ernst, *Streitpunkte – Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Propyläen, Berlin 1993 [trad.it. Ernst Nolte, *Controversie. Nazionalsocialismo, bolscevismo, questione ebraica nella storia del Novecento*, Corbaccio, Milano 1999].

Olivetti Marco Maria, «Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di Augusto Del Noce», in AA.VV., *Campanella e Vico*, Cedam, Padova 1969.

Perfetti Francesco (a cura di), «Carteggio Nolte-Del Noce», in «Storia contemporanea», a.XXIV, n.5, ottobre 1993, pp. 747-784.

Perfetti Francesco, «Die Rezeption der transpolitischen Interpretation der Geschichte in Italien. Ernst Nolte zwischen Renzo De Felice

und Augusto Del Noce», in Helmut Fleischer-Pierluca Azzaro (Hrsg.). *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80.Geburtstag von Ernst Nolte*, Herbig, München 2003, S.147-155.

Perlini Tito, «Esistenzialismo religioso e teologia civile nella visuale filosofico-politica di Augusto Del Noce», I, in «Bailamme», n. 7, 1990, p. 173-195; II, *Bailamme*, n. 8, 1991, pp. 337-364.

Possenti Vittorio, *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995.

Ramella Lorenzo, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Randone Enzo, «L'incontro di Löwith e Del Noce» in «Annuario Filosofico», XX (2004).

Riconda Giuseppe, Postfazione a Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno Editore, Torino 2004.

Santorsola Leonardo, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano 1999.

Savignano Armando (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Del Augusto Noce*, Giuffrè, Milano 1994.

Serra Pasquale, «Tradizione italiana e “suicidio della rivoluzione”. Il momento genetico della centralità del nesso Gentile-Gramsci nel modello analitico di Augusto Del Noce», in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993.

Serra Pasquale, *Augusto Del Noce: metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Strada Vittorio, «L'ultimo dei maestri» – dichiarazioni a Renato Farina su «Il Sabato» del 20 gennaio 1990, p. 60.

Tringali Massimo, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, postfazione di N. Bobbio, Le chateau, Aosta 1997.

Vasale Claudio, «Etica e politica in Augusto Del Noce», in A.A.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, pp. 193-223.

Veneziani Marcello, «Del Noce filosofo del revisionismo italiano» ne *La rivoluzione conservatrice in Italia*, SugarCo, Milano 1994.

Veneziani Marcello «Del Noce critico dell'irreligione occidentale» ne *L'Antinovecento*, Mondadori, Milano 1996.

Villani Natascia (a cura di), *Augusto Del Noce. Una filosofia attraverso la storia. Rassegna bibliografica*, La Città del Sole, Napoli 2002.