

Il Rifiuto della modernità nella interpretazione di Paolo Rossi

Fine della modernità?

La modernità, considerata, senza volerne dare una definizione come di un fenomeno dalle caratteristiche unitarie che essa non ha, essendo come ogni epoca storica costituita da un insieme di eventi e, nel suo specifico, da un pluralismo di idee e di movimenti, la modernità, si diceva, considerata come periodo che da Galileo e da Cartesio in poi ha visto affermare la conoscenza scientifica basata sui dati empirici e matematici, dagli anni '60 inoltrati ai giorni nostri ha incontrato in Italia numerose critiche, che da fronti diversi ne hanno messo sotto accusa le affermazioni, le acquisizioni, i valori.

Quello che in generale si rimprovera al periodo, pur con declinazioni e accentuazioni di significato particolari da “scuola” a “scuola”, sono le asserite certezze sulla visione del mondo, la prometeica fiducia nella possibilità di vincere tutti gli ostacoli che si frappongono fra la natura e l'uomo, la *reductio ad unum* di ogni forma di soggettività in nome del possesso di una verità oggettiva in grado di tutto comprendere e spiegare, oltre che la velleità di modificare i vari aspetti del reale secondo fini legati a un potere di cui la scienza e la tecnica sarebbero gli strumenti di affermazione aridi, maligni e distruttivi.

Una parte rilevante di tali critiche è venuta dal pensiero cosiddetto postmoderno, che ingloba le posizioni di vari settori culturali, per citarne alcuni, dalla letteratura alla sociologia alla filosofia, che è quella che qui interessa.

La cultura espressa dal postmoderno appare l'espressione di uno «spirito del tempo», per dirla con Michela Nacci, per il quale si professano

«...l'avversione a un modernismo ritenuto dogmatico oppure invecchiato, la credenza in parole d'ordine comuni, una considerazione degli ultimissimi decenni che stiamo vivendo come un periodo a parte della storia»¹.

La postmodernità, che sarebbe nata dalla volontà di «elevare a visione del mondo – ossia a categoria universale atta ad esprimere lo *Zeitgeist* contemporaneo – il cambiamento di sensibilità registrato negli anni Settanta»² si definisce per lo più in negativo ed *e contrario* rispetto allo spirito moderno, come ha lucidamente evidenziato il grande storico della filosofia Paolo Rossi, che così la riassume nei suoi caratteri distintivi: 1) «come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione [...]; 2) come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei [...]; 3) come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione o di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico; 4) come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita; 5) come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia; 6) [...] come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno»³.

¹ M. Nacci, “Postmoderno”, in P. Rossi, (a cura di), *La filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento*, IV, UTET, Torino, 1995, p.362

² G. Fornero, *Postmoderno e filosofia*, in G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, IV, tomo II, UTET, Torino, 1994, p. 393

³ P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna, 2009, p.48

Il pensiero postmoderno, o “*pensiero debole*”, secondo la definizione che ne dà il più noto esponente che se ne è eletto a portavoce, Gianni Vattimo, si oppone all’epoca in cui ha predominato la “ragione forte”, cioè la razionalità della logica aristotelica e scientifica, in nome di un “pensiero” che rinuncia a una “fondazione unica, ultima, normativa”⁴, che abbandona cioè le strutture forti della metafisica e le certezze di tipo fondazionistico, immergendosi invece nella problematicità del molteplice, della complessità, della differenza.

Come si vede, siamo all’attacco non solo dei fondamenti filosofici, ma all’attacco del cuore del pensiero concettuale: quel che si professa di voler cambiare è infatti la concezione della stessa razionalità, che, secondo il filosofo torinese, «deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d’ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano»⁵.

Se il postmoderno parla alla contemporaneità, i maestri di tale pensiero appartengono però ad epoche lontane nel tempo. Come ammette Vattimo e come s’intuisce chiaramente dalle formulazioni di principio da lui espresse, i suoi ispiratori sono infatti Nietzsche e Heidegger, cui egli riconosce il merito di aver posto fine all’ontologia, o meglio, di aver svelato quella che egli chiama “l’ontologia del declino”. Afferma infatti l’ideologo

⁴ G. Vattimo- P. A. Rovatti, *Premessa* a AA. VV, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983, p.7

⁵ *Ibidem*, p. 10

del postmoderno: « l'accesso alle chances positive che [...] si trovano nelle condizioni di esistenza postmoderne è possibile solo se si prendono sul serio gli esiti della distruzione dell'ontologia operata da Heidegger e, prima, da Nietzsche. Finché l'uomo e l'essere sono pensati, metafisicamente, platonicamente, in termini di strutture stabili che impongono al pensiero e all'esistenza il compito di 'fondarsi', di stabilirsi (con la logica, con l'etica) nel dominio del non diveniente, riflettendosi in tutta una mitizzazione delle strutture forti in ogni campo dell'esperienza, non sarà possibile al pensiero vivere positivamente quella vera e propria età postmetafisica che è la post-modernità »⁶.

Da quanto precede risulta manifestamente la matrice heideggeriana del pensiero postmoderno: fu infatti proprio il filosofo tedesco ad abbandonare sin dagli anni '30 del Novecento la ricerca del significato dell'essere nelle essenze universali e necessarie (le forme eidetiche), per giungere al superamento di tutta la metafisica concettuale espressa dall'Occidente, che era scaduta, a parer suo, nell'oggettività e si era ridotta a mera conoscenza scientifica e tecnica identificata con la logica, venendo così meno all'esigenza più autentica di una filosofia fondata sulla condizione drammatica dell'esistenza, che era stata propria di Kierkegaard, Nietzsche e Dilthey.

Lo stesso concetto di verità che da Heidegger era stato derazionalizzato, cioè privato della sua base riflessiva concettuale, per divenire “disvelatezza, non nascondimento, automanifestazione” e apertura a un'attribuzione di significato più importante del suo valore di verità⁷, si

⁶ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985, p. 20

⁷Cfr. P. Rossi, *op. cit.*, p.26

ritrova in Vattimo relativizzato e sottoposto all'ermeneutica, che consente di interpretare quanto di ermetico il mondo presenta.

Ermetico è il modo stesso di esprimersi degli odierni filosofi seguaci di Heidegger: così essi ripropongono in maniera oscura e difficile da penetrare un mondo fascinoso quanto misterioso, simile a quello in cui trovavano posto le antiche alchimie frutto di un pensiero pressoché magico. Tale mondo è tutto quel che resta dopo che sono state annullate da un pensiero considerato più rigoroso di quello razionale e scientifico (il quale "non pensa"⁸ secondo quanto aveva polemicamente affermato il filosofo di *Che cos'è la metafisica* e *Introduzione alla metafisica*, rispettivamente del '29 e del '35) le certezze sostenute da una metafisica totalizzante, insieme alle aspettative di una progressione continua della storia.

Quest'ultima è vista dai postmoderni in una prospettiva nichilistica, che fu propria dello stesso Heidegger e che ha preso ormai il posto del finalismo attribuito al reale da una visione considerata espressione della volontà di potenza dell'uomo sul mondo. Se la modernità per i seguaci di Heidegger concepisce infatti la storia come un processo di emancipazione progressiva dell'uomo, capace di realizzare in maniera sempre più compiuta le proprie facoltà, per Vattimo, in accordo con Lyotard cui si deve la prima teorizzazione dell'arrivo a compimento della modernità che ha ceduto il passo al postmoderno⁹, siamo giunti alla fine della storia e non ci resta che « convivere con il niente », cioè « esistere senza nevrosi in una situazione dove non ci sono garanzie e certezze

⁸ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, a cura di e. Mazarella, Napoli 1991, p. 172

⁹ J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, trad. it: *La condizione postmoderna*, Feltrinelli. Milano, 1981

assolute», al punto che si deve affermare che « oggi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti, perché non sappiamo vivere sino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere »¹⁰.

Va peraltro aggiunto che, specie nel pensiero dell'ultimo Vattimo, tale condizione, che comporta la «svalutazione dei valori supremi» e quella che egli chiama «la fabulizzazione del mondo»¹¹, viene comunque da lui vista con un atteggiamento di accettazione rassegnata, intorno alla quale, per dirla con Paolo Rossi, «ruotano altri termini: [...] debolezza, oscillazione, perdita di peso, convalescenza, distorsione, *pietas*»¹²: si tratta insomma di un nichilismo meno cupo e desolante di quello del maestro Heidegger, un nichilismo debole, vissuto con leggerezza, senza nostalgia per le perdute certezze ma nemmeno con l'ansia di nuove ineludibili giustificazioni all'essere.

Siamo insomma in presenza di un nichilismo in tono minore “più modesto” rispetto a quello del filosofo “pastore dell'Essere”, abituato a pensare in grande¹³, essendo per lui la condizione nichilista l'essenza del mondo moderno, un vero e proprio movimento insito nel destino dei popoli

¹⁰ M. Heidegger, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano, 1990, p.26

¹¹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 17

¹² P. Rossi, *op. cit.*, p.30

¹³E' sua la frase pronunciata negli anni successivi alla caduta del nazismo: «*Wer gross denkt, muss gross irren*: chi pensa in grande, deve per forza anche errare in grande» , citata a mo' di pseudogiustificazione del maestro da Vattimo nell'articolo su La Stampa del 5-6-2012, in cui ne prende le difese riguardo alla questione della sua adesione al nazismo: Cfr. nota 15

occidentali, di cui percorre sotterraneamente ma implacabilmente la storia, portandoli verso la catastrofe, come ha espresso nelle opere del secondo periodo, quello della svolta degli anni '30 (*Kehre*), in cui si riscontra un *pathos* tale da rasentare il misticismo.

Altri nichilismi

L'ombra lunga del pensiero heideggeriano, così potentemente ostile alla ragione e alla scienza positiva da assumere i tratti di un vero e proprio antiilluminismo¹⁴, si è proiettata, insieme ad altre funeste derive

¹⁴ P. Rossi, *op. cit.*, p.30

dell'antiumanismo da cui è pervasa la sua opera¹⁵, lungo il corso del Novecento.

Riguardo all'oscurantismo intellettuale che gli si rimprovera di aver fomentato con la sua avversione al pensiero logico-deduttivo aristotelico, va detto che le sue prese di posizione a proposito della scienza e della tecnica occidentali contribuirono non poco ad influenzare i teorici della scuola di Francoforte, ispiratori a loro volta, a distanza di quasi una quarantina d'anni, del ribellismo antiscientifico sessantottesco.

Ancor oggi tuttavia una forma di antirazionalismo pronunciato arriva a permeare di sé una parte non trascurabile del pensiero

¹⁵ È ormai da almeno un quarto di secolo, se si considerano i libri di Victor Farias, *Heidegger e il nazismo* (1987) e quello dello storico Hugo Ott, *Martin Heidegger* (1988), che sul tema del "nazismo di Heidegger" si è acceso un accanito dibattito sia storiografico che filosofico. Interviene ora un autorevole contributo dovuto al testo di Emmanuel Faye, pubblicato in Francia nel 2005 e da poco uscito anche in Italia con il titolo di *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, (L'asino d'oro, Roma, 2012), che, con grande dovizia di documenti e accuratezza di analisi, prova non solo l'adesione del filosofo tedesco all'ideologia nazionalsocialista, ma che la sua filosofia costituirebbe in gran parte la traduzione filosofico-ontologica dei fondamenti di tale ideologia, delle teorie razziali, delle idee di "sangue e suolo", di "comunità", di "destino di un popolo" ecc. Di più, secondo quanto scrive su *Il Manifesto* Maurizio Ferraris, il testo di Faye «compie un ulteriore e decisivo passo in avanti per l'uscita dal mito, mostrandoci come Heidegger non solo fosse personalmente e convintamente nazista, ma come tutta la sua filosofia sia radicalmente inseparabile dal nazismo, e abbia realizzato – come una sorta di Lili Marlene speculativa – la singolare operazione di traghettare nella sinistra postmoderna parole d'ordine, termini e concetti che appartenevano alla visione del mondo nazista.» Come già accennato, in difesa del suo maestro è prontamente insorto Vattimo, che parla di «..intento non riuscito di dimostrare che tutta la sua filosofia non è che la trascrizione del nazismo». Cfr. nota 13

contemporaneo, se continuano a prosperare le fortune di altri, per quanto minori sotto tutti gli aspetti, filosofi “pastori dell’essere”.

Tra costoro si colloca Emanuele Severino, che raccoglie molte delle suggestioni teoriche dell’autore di *Essere e tempo* unendovi sue elaborate concezioni del tutto particolari, che gli hanno valso l’ostilità non solo della parte più razionalista della comunità filosofica, ma anche l’ostracismo in sede accademica e non del cattolicesimo ufficiale. Laureatosi a Pavia nel 1950 con Gustavo Bontadini cultore del pensiero del filosofo tedesco, con una tesi intitolata appunto " *Heidegger e la metafisica* ", Severino considera che tutta la storia dell’Occidente sia la storia del nichilismo dovuto all’identificazione dell’essere col nulla. Esso nasce già più di due millenni fa, dopo che il pensiero filosofico abbandonò le posizioni di Parmenide di Elea (VI-V sec. a. C.) sulla verità dell’essere.

In conseguenza di questo vero e proprio peccato originale del pensiero dell’Occidente, anche di quello cristiano, costituito dall’abbandono dell’essere parmenideo (solo l’essere è e può essere pensato e definito), che apre la strada all’introduzione nel mondo del divenire, la cultura occidentale, secondo Severino, si è avviata sulla strada della follia, sul “sentiero della Notte”, che è poi il terreno originario su cui si sono dovuti innestare, secondo la logica del rimedio che aiuta a fuggire l’angoscia provocata dal divenire, gli “immutabili”, cioè Dio, le leggi della natura, i valori e tutte le istituzioni sociali e politiche che l’uomo ha cercato di porre come verità ultimative e fondative della realtà.

Sempre a causa di tale macchia originaria del pensiero occidentale, per il filosofo bresciano la storia assume il carattere di un’unità omogenea, di una totalità nella quale rientrano e si annullano pur nella loro diversità tutte le pluralità, che riguardino le concezioni filosofiche e non, le contrapposizioni del tipo religione-ateismo, capitalismo-marxismo,

umanesimo-tecnicismo ecc, insomma i «contrasti e i dissensi più irriducibili [che] si svolgono tutti all'interno di questo comune e fondamentale pensiero»¹⁶ prevalso da Platone in poi e che è costituito dal nichilismo da cui è affetto l'Occidente.

Anche la scienza positiva occidentale, insieme alla tecnica, è un prodotto di tale “alienazione metafisica”¹⁷, dato che ciò che si produce mercé loro all'interno della catena produttiva occidentale presuppone che ci sia un prima dell'essere e un dopo, quando le cose distrutte tornano ad essere niente. Vale insomma anche per i prodotti del lavoro umano quanto vale in generale per l'essere: « nascere vuole dire [...] uscire dal niente; morire vuol dire tornare nel niente: il vivente è ciò che esce dal niente e torna nel niente ».¹⁸

La civiltà tecnologica è quella che porta a compimento il nichilismo metafisico: essa infatti domina il mondo. Come all'inizio della civiltà Dio, il Primo Tecnico, ha creato il mondo dal nulla e lo può sospingere nel nulla, così la tecnica, ultima divinità, ricrea il mondo e può annientarlo. La volontà di potenza raggiunge il suo culmine nella produzione, che è devastatrice, come hanno dimostrato di ben sapere le dittature sia di destra che di sinistra.

Quanto alla scienza, per Severino, ha abdicato al suo ruolo: essa infatti non è più verità, dato che non è accettabile che si consideri come l'unica forma di scienza quella che è frutto di un'accidentalità, com'è tra le

¹⁶ P. Rossi, *op. cit.*, p. 109

¹⁷ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, *passim*

¹⁸ E. Severino, in AA. VV. *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano, 1982, pp. 68-69

tante la civiltà occidentale che l'ha prodotta. Il ruolo di solo e autentico elemento veritativo spetta alla filosofia, poichè « Il disvelamento originario e assoluto dell'essere- la verità dell'essere appunto- accade non altrove che nel filosofare. E nel filosofare autentico»¹⁹.

L'alienazione nichilistica riguarda ogni assetto socioeconomico realizzatosi nella storia, da quello capitalistico a quello comunista. La società occidentale non ha saputo riconoscere il Sacro ed è piombata nel nichilismo di cui anche l'Oriente, suo emulo, è ormai preda.

Non serve la rivoluzione come tradizionalmente intesa, cioè come ribaltamento di un paradigma socioeconomico come quello capitalista in un altro come quello socialista, perché basata su un modo di concepire la realtà identico a quanto la precede e perché la storia dell'umanità è intrisa di un peccato inestinguibile seguendo le vie correnti.

Occorre invece un rifiuto integrale, i cui contorni, nella definizione che ne dà Severino, sono incerti. Si tratta di un rifiuto che non può essere impresa dell'uomo, nemmeno nella componente rappresentata dagli uomini di cultura, che non possono riscattarsi dal loro pensiero dominante, quanto realizzazione dell'Essere come verità che si disvela e opera una trasformazione totale. In proposito il filosofo bresciano si esprime in termini di “abbandono”, “tramonto”, “risorgere”, ritorno al sentiero del giorno, ma lo fa oscuramente e facendo ricorso più a negazioni che presentando proposte: all'uomo resta solo l'attesa del tramonto e del ritorno di un pensiero centrato sull'Essere, anche se la catastrofe in cui è immerso il mondo non consente di sapere se ci sarà la terra dove tale ritorno possa compiersi.

¹⁹ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, passim

A chi conosca il pensiero filosofico e culturale del Novecento non può sfuggire che affermazioni come quelle di Severino, uscite negli anni fra il 1962 e il 1974, hanno un retroterra che si nutre, oltre che di tanto Heidegger, del pensiero di autori come Spengler²⁰ e Bernanos²¹ per fare alcuni nomi.

La concezione del nichilismo non come dottrina ma come necessità incessante della storia dell'occidente che ha un suo corso sotterraneo il quale sfocerà necessariamente in catastrofi mondiali, così come la visione del predominio della tecnica come inevitabile manifestazione esteriore del nichilismo, giustificata dalla metafisica e, ancora, la tesi che vede la terra e la natura sottoposte alla volontà di dominio dell'uomo erano già tutte nella raccolta di saggi di Heidegger *Holzwege* tradotto come *Sentieri interrotti*, scritto fra il '36 e il '40.

²⁰ Spengler (1880-1936) è autore de *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922, *Der Untergang des Abendlandes*, tradotto in italiano da Julius Evola), un'opera che incontrò un grande successo di pubblico. In essa sono presenti i segni della profonda crisi in cui versava la Germania in quegli anni, mentre s'intravedono le prime avvisaglie delle conseguenze più radicali cui avrebbe portato lo storicismo tedesco intriso di latente relativismo. Nel testo si afferma che tutte le civiltà attraversano un ciclo naturale di sviluppo, splendore e decadenza e che l'Europa, a causa del materialismo dominante e del caos urbano, era all'ultimo stadio, "l'inverno di un mondo" che aveva conosciuto stagioni più felici. Essa, se non fosse riuscita a purificarsi e a ripristinare i suoi valori spirituali e il suo ceppo originario, sarebbe finita nella catastrofe di politiche selvagge e di guerre di annientamento.

²¹ Tutta l'opera di Bernanos è ispirata a un cattolicesimo integrale e intransigente, che «si afferma con una violenza apocalittica a volte volutamente crudele, lieta di colpire in ritratti satirici e caricaturali quanto agli occhi dello scrittore appaia scetticismo e indifferentismo dilettantesco dinanzi al bene e al male, patteggiamento opportunistico con l'errore, tentativo di servire i due padroni che il Vangelo nega potersi servire insieme», da *Enciclopedia Treccani*.

Il denominatore comune delle letture cui si è fatto cenno e di altre ancora, che non sono comunque solo di Severino, ma, come si vedrà, anche di molti altri pensatori, è quello della critica alla società in chiave “antimoderna” che, come afferma Paolo Rossi nel suo *Paradigma degli ingegni moderni e postmoderni*, ha costituito la base sia per «certo ribellismo verbalistico “ di sinistra” sia [per] certo disperato radicalismo di destra.»²².

Irrazionalismo e irrazionalisti

In Italia la tendenza all'irrazionalismo in campo culturale, già presente per la verità in altri momenti del Novecento, assume particolare vigore a partire dai primi anni '60, con l'apparizione della neoavanguardia che, raccogliendo seguaci di varia provenienza, letteraria, poetica,

²² P. Rossi, op. cit, p.114

giornalistica, artistica, filosofica, intende prendere le distanze dal realismo e dall'impegno anche politico di letterati come Vittorini e Carlo Levi, facendo nel contempo specifica professione di un antistoricismo basato sulla dichiarazione del non-senso della storia, quindi della sua fine. Essa intende anche dare preminenza a una forma di intuizionismo precategoriale che dovrebbe prendere il posto del rigore del pensiero astratto e formale tipico delle scienze.

La cultura neoavanguardista vede il mondo come disordine, senza più una direttrice positiva, donde l'impossibilità di ogni dialettica e della storia. Tutto viene falsato secondo gli avanguardisti e non ha più senso, tanto meno le ideologie e l'impegno. Meglio per alcuni optare per la forma, al di là di ogni contenuto.

La realtà più profonda deve essere attinta con un atto intuizionistico, precategoriale, al di fuori di ogni paradigma conoscitivo che sappia di scientificità.

Questo è quello che si può dire in generale, ma di fatto la cosiddetta neoavanguardia dei primi anni '60 non ebbe né unità né coerenza di idee. I suoi esponenti si mossero però quasi tutti con notevole clamore e volontà di risonanza editoriale, mostrando una gran fretta di sostituire la generazione degli intellettuali che li avevano preceduti, pronti come furono a trasformare il millantato disimpegno in un attivismo onnipresente.

Su alcuni punti però conversero, presentando per nuove, con alcuni ritocchi di esistenzialismo e di fenomenologia husserliana, le idee delle filosofie della vita d'inizio secolo.

La concezione del mondo come caos, della storia come luogo del non-senso, la proclamata ricerca di una realtà intatta non erano infatti che la

riedizione di quanto già visto quando “parlarono” Nietzsche, l’ultimo Husserl e Freud e Spengler.

Alla base della corrente culturale neoavanguardista si possono individuare tre costanti: la tendenza a generalizzazioni teoriche, quella a sciogliere le difficoltà, i nodi irrisolti e le sconfitte della scienza dentro il comune denominatore di un irrazionalismo e di un antiscientismo pronto ad assumere toni di profetismo catastrofista, la mancanza di interpretazioni categoriali della realtà che attingano all’analisi sociologica o economica, sostituite da formule generiche dall’accento perentorio e perfino minaccioso.

Un punto fermo fu quello di stabilire un netto, nettissimo distacco tra il Sistema potere, un moloch compatto di aberrazioni, privo di sfumature e contraddizioni e come tale da criticare e contrastare *in toto* e i suoi critici e oppositori, forti del sentirsi depositari di verità adamantine circa la totale insensatezza e l’impostazione colpevolmente errata del mondo moderno.

Il rifiuto da cui ci si muove ingloba tutta una serie di disvalori che caratterizzano il mondo moderno e che hanno a che fare con: l’immobilità e la saldezza, le teorie e i modelli interpretativi, il procedere concettuale per astrazione, la non-esperienzialità, il controllo e la repressione degli istinti, il lavoro, il dominio sulla natura, l’argomentare moderato, la scienza ecc.

Ad essi vengono contrapposti i corrispondenti valori che sarebbero stati negati dalla tradizione modernista e vengono invece assunti in proprio dagli avanguardisti: il vitalismo, il movimento e il cambiamento, la mancanza di schemi teorici, l’intuitività, l’agire concreto, la liberazione degli istinti, la liberazione dal lavoro, il piacere, il gioco ecc.

Secondo Paolo Rossi, cui si deve la lucida analisi che precede²³, all'interno della tendenza all'irrazionalismo si possono distinguere alcuni motivi che definiscono posizioni similari quanto a idee e critiche rivolte al mondo moderno. Queste ultime infatti, avendo come terreno comune quello che si alimenta della convinzione che la filosofia non vada intesa come un ripensamento sulle componenti culturali della realtà o sui risultati e i metodi propri delle scienze ma come un sapere intuitivo dotato di una creatività che è estranea al pensiero razionale, presentano tuttavia sottolineature e accentuazioni di tematiche prevalenti in base alle quali si possono grosso modo individuare per comodità di analisi alcuni filoni di appartenenza dei singoli pensatori che le hanno sostenute.

Pillole di saggezza epistemologica

Un primo gruppo di intellettuali che rientrano nel quadro generale sopra descritto è dato da coloro che rifiutano la scienza senza avere gli strumenti epistemologici adeguati per poterne giudicare.

Costoro hanno i loro rappresentanti negli ambiti più diversi del mondo intellettuale: da quello costituito dal nutrito tuttologismo giornalistico, a quello che raggruppa critici e opinionisti come l'onnipresente Alberto Asor Rosa che invoca a sostegno delle sue tesi contro lo scientismo e il progressismo illuminista indifferentemente Marcuse, Husserl, Jung, Reich, per giungere fino a quello degli appartenenti alla comunità scientifica che viene posta sotto accusa, tra i quali si ritrova ad esempio il sessantottino Marcello Cini, professore emerito di fisica quantistica, che mette in dubbio la sostanza stessa della scienza e i suoi

²³ P. Rossi, *op. cit.*, p. 95

metodi, andando ben al di là di ogni ragionevole dubbio che possa venire da una legittima riflessione sul suo uso.

Nelle affermazioni di questi intellettuali sono presenti una buona dose di disinformazione sui dati dei problemi, una generica, grossolana, visione marxista e una sicumera che viene loro dalla certezza di essere i soli “giusti” interpreti della realtà dei fatti.

Convinzioni di questo tipo portano alla visione di una scienza pericolosamente esposta a un riduzionismo interpretativo che ne genera il rifiuto in quanto scienza “borghese” *tout court*, bollata come tale anche quando sia quella che è stata prodotta dal mondo comunista, perché ugualmente volta ad essere strumento di alienazione e di asservimento sia dell’uomo sull’uomo che dell’uomo sulla natura.

La cultura tecnocratica marxista non farebbe infatti altro che replicare, se possibile addirittura in forma potenziata riguardo agli effetti devastanti che produce, quella dominante nel mondo occidentale.

Urge pertanto una liberazione dallo scientismo imperante, dalle macchine e dalla schiavitù nei confronti di tali strumenti di dominio, liberazione che può venire solo con la fine della civiltà e della mentalità che l’hanno prodotta. Nella migliore delle ipotesi si tratterà magari di passare attraverso una forma di liberazione come quella sostenuta da Ivan Illich, il teorico della “società conviviale”, nella quale lo strumento moderno deve divenire fruibile dalla persona integrata nella collettività e non deve essere riservato a un gruppo ristretto di specialisti che ne detengono il controllo²⁴.

²⁴ Ivan Illich, filosofo austriaco naturalizzato statunitense (Vienna 1926 - Brema 2002), ha sottoposto a critica le forme istituzionali, economiche e ideologiche che caratterizzano la modernità, evidenziando i rapporti di dominazione e subalternità culturale che vi sono sottese. Abbandonato il sacerdozio nel 1967 per le sue idee in conflitto con le autorità

In altri casi si parla invece proprio di eliminazione della civiltà occidentale senza peraltro fornire indicazioni né sulle modalità della “scomparsa” né su ciò che dovrebbe seguire.

Su un piano più strettamente speculativo si assiste all’affermazione di tesi che appaiono a volte l’una l’opposto dell’altra: da una parte si rimprovera infatti alla scienza di proporre pure astrazioni in luogo dell’esperienzialità, dall’altra di ammantare di valori simbolici e ideali la realtà della vita.

Da un’altra parte ancora si afferma che l’oggettivazione cui la scienza sottopone la soggettività coincide con una vera e propria “reificazione” che elimina ogni elemento di intenzionalità e priva la mente di capacità d’interpretazione e di critica, dato che la brutta realtà dei fatti viene spacciata per l’unica certezza, bollando come superstizione, ignoranza o follia tutto ciò che non le si adegui.

In generale comunque non si dice chiaramente e concretamente quali dovrebbero essere le soluzioni alternative, salvo il fatto che si continua a porre l’accento sulla necessità per la scienza di essere “puro esperire” privo di categorie a priori e coincidente con la conoscenza

cattoliche, venne elaborando una sua ideologia contestativa che lo portò a ripensare criticamente la modernità e a elaborare un progetto di azione sociale volto a combattere le forme di imperialismo culturale di matrice occidentale, proponendo ad esempio forme di scolarizzazione del tutto deistituzionalizzate e sottratte alla “tecnocrazia” degli insegnanti professionisti. Tra i suoi tanti testi: *Deschooling Society* (1971) , *Descolarizzare la società*, Mondadori, Milano, 1972 e *Tools for Conviviality*, tradotto con: *La convivialità*, Boroli, Milano, 1973

interamente intesa come frutto di un atto di intuizione non intellettuale e attingibile per via fenomenologica.

In tal modo, passando attraverso la fenomenologia di Husserl che costituirebbe la « più grandiosa autocritica in senso materialistico della filosofia borghese moderna»²⁵, si potrebbe giungere a una filosofia nuova, basata sul “mondo della vita”, restituendo all’uomo la soggettività che gli era stata tolta perché “feticizzata” dall’astrazione categoriale.

Enunciazioni come queste, da un lato appaiono in linea con lo spirito della tradizione speculativa nazionale, che vorrebbe le scienze essere “astratte”, “irreali”, dall’altro, puntando a sostenere un marxismo aggiustato in chiave fenomenologica, vorrebbero negare che la natura sia una condizione che esiste indipendentemente dall’uomo e che ci sia una priorità del fisico e del biologico sullo spirito, considerando il marxismo un’”apologia della reificazione”.²⁶

La critica di irrazionalismo mossa da più parti a concezioni come quelle prima riportate viene comunque negata e considerata un’invenzione del conservatorismo per perpetuare se stesso e per giustificare repressioni di ogni tipo, da quella del pensiero creativo e intuitivo a quella degli impulsi e degli istinti.

Da qui a giustificare, come avverrà nel ’68, l’operazione di recupero del ribellismo anarcoide e poi fascista del primo Novecento espresso da personaggi come Marinetti, Papini, Malaparte, il passo sarà breve, considerato che lo “scatenamento” dei sensi da loro sostenuto è ritenuto un fatto liberatorio.

²⁵ G. Semerari, *Filosofia e potere*, Bari, Dedalo 1973, p.118, cit. in P. Rossi, *op. cit.*, p.99

²⁶ P. Rossi, *cit.*, *Ibidem*

Fra spiritualismo e superomismo

Le posizioni esposte nelle pagine precedenti non sono sostanzialmente difformi da quelle che si possono rinvenire dall'esame di altre forme conclamate di irrazionalismo più o meno vicine ai nostri tempi.

Le teorie che torneranno in voga nel '68 desunte dalla scuola di Francoforte, gli spunti tratti da Nietzsche, da Heidegger, dal giovane Marx e dalle avanguardie del primo Novecento si saldano infatti nel pensiero irrazionalistico del secondo Novecento con temi mistico-reazionari, spiritualistici e anche con manifestazioni di certo estetismo superomistico di chiara matrice di destra che agisce per il ritorno a una sapienza ermetica riservata a pochi.

La scienza, come afferma Giuseppe Sermonti, biologo sostenitore del devoluzionismo²⁷, allontanandosi dal prescientifico, è rimasta pietrificata nella sua predilezione per il minerale e il disanimato, perdendo i contatti con ciò che è vitale. Inoltre, secolarizzando il mondo e negando il divino e il mitico, ha confinato l'uomo in una condizione faustiana di deserto interiore e di disperazione da Titano decaduto²⁸.

²⁷ In base a tale teoria, secondo Sermonti, la cui critica al darwinismo inizia nel 1970, non sarebbe l'uomo a discendere dalla scimmia, ma viceversa.

²⁸ G. Sermonti, *Il crepuscolo dello scientismo*, Rusconi, Milano 1971, *passim*. L'atteggiamento antiscientifico del biologo è testimoniato da vari brani desunti dal suo testo *Dimenticare Darwin* (1999): « Ricordo una sera, mi aggiravo tra i banchi dell'aula vuota e chiedevo a me stesso: "Perché insegno Genetica? Perché insegno la Scienza? Insegno qualcosa a cui non credo, anzi insegno il contrario di ciò a cui credo". La scienza non ci aiuta a conoscere la realtà, anzi si adopera ad insegnarci

Su posizioni spiritualistiche si sono mantenuti anche filosofi cattolici come Augusto Del Noce e, fino a quando le sue tesi non hanno cozzato contro quelle della Chiesa ufficiale, Emanuele Severino, del quale si è già ampiamente parlato.

Del Noce, passato da posizioni proprie della sinistra cristiana a quelle della destra conservatrice fautrice del ritorno alla metafisica classica, critica l'età moderna come quella della secolarizzazione iniziata con Marx, Nietzsche e Freud e come età del dominio e della potenza, espressi sia dal capitalismo che dal nazismo e dal fascismo. Questi movimenti, come altri della storia del Novecento, sono nati sotto il segno di una società tecnologica priva di trascendenza, che si tratti di quella religiosa o di quella

che la realtà non conta, valgono solo alcuni principi astratti che l'uomo della strada non può comprendere, non può vivere. La scienza non si rende neppure utile. Essa riversa i suoi prodotti sulla società, crea necessità artificiali che coincidono con ciò che essa sa produrre.» e ancora: « [...] tutto l'impegno contenuto nella fondazione della Tecnica e della Scienza contemporanea è consistito nel privare le opere umane di ogni *significato*, cioè di deritualizzarle. Il significato è un'esigenza che limita l'efficienza, obbligando l'operatore a una quantità di adempimenti formali che lo distraggono da perseguire direttamente e alla spiccia il punto di arrivo. I grandi progressi realizzati dalla tecnica sono stati semplicemente il risultato dell'abolizione dalle operazioni umane di ogni sacralità: ciò ha reso, come per incanto, le pratiche umane meravigliosamente efficienti, ha consentito di porre ogni cosa in commercio, di sviluppare da ogni operazione un'industria. A un solo prezzo, appunto: che tutto rinunciasse al suo significato. Ma la natura resiste alla sconsecrazione.»

da intendersi alla maniera marcusiana come un “trascendimento interno alla storia” di cui parla ne *L'uomo a una dimensione*²⁹.

Contro la modernità concepita come valore il filosofo cattolico chiama a raccolta per il ritorno ai valori “eterni” dello spirito, attingibili con un atto d'intuizione intellettuale che ripristini una condizione macchiata dal relativismo moderno fonte di perdizione e, naturalmente, di caduta.

Non mancano poi tra i pensatori intrisi di spiritualismo quelli su posizioni di irrazionalismo profetico tutto di destra, com'è stato il caso di Elemire Zolla e di Julius Evola.

Zolla, definito “il mistico dell'Occidente” per la passione e lo studio della mistica occidentale per lui oggetto di culto al pari di quella orientale, lamenta l'allontanamento della scienza dall'umanesimo e dalle verità trascendenti che si manifestano simbolicamente nelle figure storiche. Essa ha attuato un generale livellamento, in cui vengono spente la bellezza e la contemplazione, fonte di consolazione e d'innalzamento spirituale.

Di fronte a tale livellamento non resta che tornare alla sapienza ermetica patrimonio di pochi, la quale saggiamente nascondeva alla massa dei più conoscenze definite “illusorie” che ne hanno eccitato le menti, rendendoli pericolosi e privandoli nel contempo del sostegno che poteva venir loro dall'idea di una creazione voluta da Dio.

²⁹ A. Del Noce, *La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi*, in *Il problema morale oggi* (Atti del Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari tenutosi a Roma nei giorni 31 maggio-2 giugno 1968), Il Mulino, Bologna, 1969, pp. 81-105.

Di fronte a ciò non resta per il filosofo studioso degli archetipi che tornare alla metafisica, cioè a quella che egli considera l'insieme delle "fonti sapienziali extra-storiche" e che ha rinvenuto nelle figure dei mistici, cui dedicò un'opera monumentale.

Anche per lui la modernità è stata produttrice di generale decadenza e i suoi frutti, scientismo e progressismo, hanno guastato l'originaria bellezza del mondo, ora destinato a soccombere.

Su posizioni analoghe, ma con esiti di un più radicale sbilanciamento verso l'estremismo della destra nazista, si era posto Julius Evola, le cui opere, particolarmente *La rivolta contro il mondo moderno* del 1934 hanno costituito un influente punto di riferimento per i movimenti neonazisti successivi alla seconda guerra mondiale³⁰.

³⁰ In *Rivolta contro il mondo moderno* (Milano) Evola espone la sua teoria sul carattere regressivo della civiltà moderna, ribaltando la teoria evoluzionistica in chiave antidarwiniana ed evidenziando il processo di decadenza dell'uomo-dio. «L'opposizione tra mondo tradizionale e mondo moderno è opposizione totale fra due alterità disomogenee che si misura su di un piano qualitativo, metastorico, cioè "mondo moderno e mondo tradizionale possono venir considerati come due categorie a priori della civiltà"; l'opera analizza nella prima parte le categorie qualificanti l'uomo "tradizionale", le antiche "razze divine"; nella seconda la genesi del mondo moderno, i processi in forza dei quali la civiltà tradizionale è crollata e dall'antico dominio dell'autorità spirituale si è giunti al dominio del quarto stato, secondo la trasmissione del potere attraverso le quattro caste a partire dai tempi preantichi: dai capi sacrali alla nobiltà guerriera, alla borghesia ed infine ai servi. Negli ultimi capitoli si evidenzia la lotta tra URSS e USA che si stringono attorno all'Europa distruggendo, con il contributo del cattolicesimo, le ultime forme della tradizione; la Germania e l'Italia rappresentano per l'E. dei tentativi di arginamento, inficiati però da una pratica politica inadeguata», da *Enciclopedia Treccani*.

L'aristocratico cultore di arte, filosofia, storia, politica, esoterismo, nonchè studi sulla razza tuona contro il livellamento di massa introdotto dalla scienza e dalla sua diffusione democratica, che ha fomentato la rivolta di quelli che egli definisce "i servi".

La riduzione della varietà del reale ad astratte formulazioni matematiche e a principi teorici uniformanti non fornisce una conoscenza autentica e profonda dei significati ultimi delle cose che sia in grado di mettere l'uomo in contatto con gli elementi naturali e quindi di liberarne lo spirito vitale.

Per Evola il mito tutto profano della civiltà moderna e del progresso ha svuotato di ogni trascendenza il pensiero, introducendovi una visione materialistica indifferente agli aspetti qualitativi del mondo e perciò stesso degradante.

La riproposizione da lui operata di temi gentiliani, husserliani e della scuola di Francoforte riguardanti il modo di concepire la scienza come arida cognizione di ciò che è inorganico e come catalogazione livellante che non concede spazio al contatto vivo, esperienziale, con il mondo apparve particolarmente suggestiva e gli valse il consenso degli ambienti conservatori italiani ed europei.

Evola auspicava una rivoluzione restauratrice degli antichi eterni principi, affinché il sapere tornasse ad essere riservato ai pochi dotati di una mente superiore. Non può non tornare in mente a questo proposito la concezione elitista del sapere propria di Heidegger, di cui l'ecclettico studioso italiano condivideva le simpatie per il nazismo, non però nelle forme di regime di massa e populistico.

Egli critica quanti come lui hanno affrontato il tema della condanna dell'Occidente e della modernità perché non si sono dimostrati capaci di

andare fino in fondo nella denuncia e nel rifiuto di quel mondo, di cui appaiono essi stessi figli, che si tratti di Spengler, di Keyserling³¹ o di Ortega y Grasset³².

Evola denuncia anche la diffusione dei “valori” della civiltà occidentale in Oriente, così come si è verificata in nazioni come la Cina e l’India o, come stava avvenendo nel momento in cui scriveva, nei Paesi arabi, come un’”europeizzazione” che corrisponde in effetti a “una perdita di valori”.

Per contrastare tutto ciò e per “raddrizzare” la visione del mondo nella direzione degli “antichi valori” auspica la costituzione di un’élite dirigente, un Ordine militare simile a quelli medievali, europei e non, formati da iniziati con vocazione sacrale.

³¹ Fu uno dei più notevoli rappresentanti della filosofia tedesca non accademica. Intendeva riportare la filosofia dal grado di "scienza" a quello più antico e alto di "saggezza", che dovrebbe accogliere in sé, per quanto non esclusivamente, motivi del pensiero orientale, in particolare indiano, e dare quindi larga parte anche alle dottrine magiche e teosofiche della disciplina.

³² Filosofo e saggista spagnolo, nei suoi scritti espresse una dottrina metafisica, il razionalismo, che individua la realtà ultima del mondo non nel pensiero né negli oggetti ma nella vita, concepita non in senso biologico ma come caratteristica dell'individuo singolo. Elaborò una teoria della conoscenza, secondo cui il mondo è prospettiva derivante dall'esperienza che deriva al soggetto dalle varie circostanze che ha vissuto (prospettivismo): è solo in base a sistemi concettuali alternativi ma ugualmente veri che il mondo può venir interpretato.

Negli ultimi anni del suo pensiero i toni si fanno ancora più cupi e prevale il catastrofismo profetico d'ispirazione spengleriana, insieme alla *apoliteia*, cioè al disimpegno politico. A quel punto anche le differenze fra Oriente e Occidente non hanno più senso, perché si tratta di espressioni diverse dello stesso male.

Da questo marasma si salva solo un superomismo che induce alla morte eroica in una battaglia priva di speranza.

L'eterno ritorno del buon selvaggio

Temi come quello del controllo onnipotente dell'uomo sulla natura che ha provocato la rottura dell'equilibrio terrestre, del rifiuto della storia, del desiderio di ritorno a un passato incontaminato e simili sono ormai comuni, come non lo erano invece stati per il passato, sia al conservatorismo di destra che a idee e analisi proprie del mondo della sinistra politica.

All'interno di quest'ultima un'autorevole voce palesemente nostalgica di un mondo ante-progresso (anti- progresso?), di un'età felice, non consumistica e omologante come l'attuale, è stata quella di Pier Paolo Pasolini, che dalle pagine dei più diffusi quotidiani e settimanali nazionali negli anni '70 ha esposto con toni non meno enfatici di quelli dei profeti oracolari che sognavano il ritorno all'età aurea della storia di cui si è visto, le sue critiche feroci alla modernità e il suo desiderio di ripristino di condizioni di vita più naturali.

Per il poeta, scrittore e giornalista l'innocenza perduta dell'umanità, distrutta al solito dalla civiltà capitalista dei consumi, si trova, oltre che nel mondo rurale mandato in frantumi dall'industrializzazione diffusa, nei ragazzi del sottoproletariato delle periferie romane, i ragazzi di borgata, che conservano valori intatti, anche se la smania per il possesso dei beni borghesi minaccia di lambirne la genuina purezza.

La civiltà moderna è concepita anche da Pasolini come peccato, colpa, da cui ci si può riscattare solo con il ritorno, attraverso sofferenze economiche e sociali, a uno stato di pre-sviluppo.

Si tratta dell'unica via per la quale lo scrittore vede la possibilità di un futuro: la salvezza è affidata in questo caso non al ritorno a un mondo intellettuale come quello dei greci dell'età di Parmenide di Elea teorizzato da un filosofo come Severino, non a quello della sapienza ermetica medievale evocata dai custodi della sacralità delle ere antiche come Evola e Zolla, né a quello neoplatonico cristiano del cattolicissimo Del Noce, ma al ritorno a un mondo pre-sistema, paesano, familiare e accogliente come un grembo materno.

Tutto ciò viene proposto in un periodo in cui il nostro paese conosce momenti di crisi economica e di emigrazione forzata: a Pasolini però importa poco che si ritorni più poveri: il contatto con la natura e il ricorso alla vena musicale che caratterizza il nostro popolo ci riporteranno a un beato mondo bucolico, il cui sogno, infondo, non è mai tramontato nella sua mente di cantore nostalgico di un tempo che fu³³.

³³ Il riferimento è qui a un articolo di Pasolini pubblicato su *Paese Sera* del 5 gennaio 1974, *Poesie e appunti per un dibattito dell'Unità*, citato da Paolo Rossi, *op. cit.*, p.119

Questa tensione verso l'intatto, il primigenio, l'arcadico caratterizza del resto molti altri uomini di sinistra, che, venute meno le attrattive della teorizzata lotta di classe, si sono appropriati dei pur reali problemi ecologici in quanto espressione, ancora una volta, di colpe della società e della scienza capitalistica.

Ciò è avvenuto secondo Paolo Rossi all'interno di un contesto ideologico e filosofico più ampio, che aveva avuto, come già visto, le sue teorizzazioni ben prima che si manifestassero i gravi problemi e i rischi ambientali che ben conosciamo, assumendo le vesti della negazione della storia e di un catastrofismo sfociante nel nichilismo.

Il tema naturalistico si è dimostrato insomma, ancora una volta, come ai tempi di Rousseau, come ai tempi di Heidegger e della scuola di Francoforte, un vero e proprio tema ideologico, che può essere assunto come cavallo di battaglia contro la società e il sistema indifferentemente da destra come da sinistra.

Così facendo e prendendo posizioni di negazione totale, si sono però eluse da parte dei contemporanei difensori dell'integrità dell'*alma tellus* alcune domande fondamentali sul progresso e sulla scienza, come quelle relative alla considerazione della loro negatività *tout court* anche di fronte agli enormi vantaggi e ai miglioramenti salvifici apportati alla vita umana dal loro sviluppo, o quella, forse più urgente, se il controllo del deprecato "dominio sulla natura" implichi il recedere dalla scienza o invece un suo aggiustamento alle necessità del pianeta e un suo ulteriore miglioramento.

Avversione alla modernità: gli opposti si annullano

Come è stretta la parentela fra “Arcadi” e “Apocalittici” per usare due espressioni ormai celebri di Paolo Rossi, dato che il desiderio del ritorno a una mitica età dell’oro può anche non andare disgiunto da timori catastrofisti sulla rovina che incombe sull’umanità e sulla natura come si è visto nelle pagine precedenti, così non deve stupire, e in effetti oggi non stupisce quasi più nessuno, il fatto che molte delle idee sul mondo moderno come elemento da avversare in tutte le sue manifestazioni e valori siano comuni alla destra e alla sinistra tradizionali e non.

E’ una constatazione già portata all’evidenza della comunità intellettuale dal filosofo e storico della scienza, ma anche da altri autorevoli studiosi, negli anni’60, quando era stata da loro evidenziata la presenza nelle tesi portate avanti dalla contestazione studentesca del ’68 di tematiche proprie degli antimodernisti “storici”, si passi il termine, sia di destra che di sinistra, così com’era avvenuto in precedenza in quel grande calderone di fermenti antimodernisti che furono le avanguardie della prima metà del Novecento.

Paolo Rossi aveva sottolineato la forte consonanza fra la visione in negativo della modernità espressa da uomini della cultura della destra di cui si è parlato nelle pagine che precedono, come un Evola, uno Zolla, un Sermonetti e quella di intellettuali della sinistra come Pier Paolo Pasolini e Romano Luperini³⁴ per fare solo due nomi di personaggi appartenenti a tale area.

³⁴ Si sta parlando del noto critico letterario, scrittore e politico militante prima in Avanguardia Operaia, poi, in anni più recenti, in Democrazia Proletaria.

Aveva nel contempo indicato come le posizioni degli esponenti dei due opposti schieramenti ideologici coincidessero anche per il fatto che davano entrambi una rappresentazione del mondo moderno come di un blocco monolitico e indifferenziato di idee e fatti.

Si era anche chiesto il filosofo urbinato se il loro fosse un rifiuto della modernità in sé o se invece quelli che se ne respingevano fossero gli aspetti irrazionalistici di cui essa era portatrice.

E già agli inizi degli anni '70 propendeva per interpretare che si trattasse della negazione della modernità in sé in quanto considerata globalmente mistificatrice e irrazionale in tutte le sue manifestazioni. Ad essa veniva contrapposto, sulla base della lettura di autori che spaziavano da Kirkegaard al giovane Marx, a Nietzsche, a Freud, all'ultimo Husserl, ai Francofortesi, un mondo mitizzato, più immaginario che reale.

Oggi la commistione di tali ispirazioni teoriche e di temi portati avanti da sinistra come da destra appare evidente a molti studiosi anche di quell'area della sinistra che l'aveva rifiutata in nome della non liceità di assimilazioni fra pensatori appartenenti a universi ideologici contrapposti.

Così Paolo Rossi incassa, se non l'approvazione esplicitamente a lui diretta di tesi che gli furono in passato contestate da critici di diverse parti politiche, un tardivo quanto convinto ritornare sui propri passi da parte di autori come ad esempio Sergio Moravia, che, un tempo su posizioni di totale rifiuto dell'esistenza di un "nichilismo apocalittico", oggi parlano di un erroneo « procedimento giudiziario contro tutta la civiltà occidentale,

contro tutta la modernità, contro tutto il sistema di principi e di valori che hanno ispirato la sua storia»³⁵.

Un filosofo e politico come Cacciari, riguardo al terreno comune che unisce le posizioni della destra e della sinistra sul (contro il) mondo moderno, considera il fatto una radicale novità. Altri, come Vattimo, lo fa risalire perlomeno agli anni '60.

Cacciari ne attribuisce il merito alla nuova destra, che avrebbe superato il suo passato di ideologia totalitaria, aprendosi al contributo della rilettura in chiave diversa di autori come Schmitt, Benn, Céline, Jünger, Pound, un tempo interpretati dalla destra solo alla luce di una tradizione, appunto, di destra.

Egli dichiara del resto la fine dello storico schieramento politico destra sinistra, in nome di nuove “dislocazioni di campo” e dell’”attraversamento fra le due culture”, giustificando l’attuale posizionamento ideologico come frutto di una reazione nei confronti del mondo moderno, causata dagli esiti abnormi del progresso tecnico e scientifico³⁶.

Non così Vattimo, che colloca molto più indietro il rimescolamento delle tesi sulla modernità al tempo delle “filosofie della crisi” e ad opera di elementi della sinistra. Dopo il '68 infatti da parte di questi ultimi c'era stata la riscoperta di Nietzsche e di Heidegger, oltre che degli aspetti “irrazionalistici” del neopositivismo.

³⁵ S. Moravia, *Uomo e valore nell'età del disincanto*, in *Il destino dell'uomo nella società industriale*, a cura di A. Gargani, Laterza, Bari-Roma 1987, p.61, cit in P. Rossi, *op. cit.*, p.149

³⁶ Cfr. in P. Rossi, *op. cit.*, p.154

Paolo Rossi, pur non condividendo di Cacciari la tesi sulla fine della cosiddetta concezione “assiale” della politica, cioè quella degli storici schieramenti destra sinistra, riconosce però il contributo di interventi provenienti dalla nuova destra, come ad esempio quello comparso sul primo numero della rivista “*Elementi*” a nome di Marco Tarchi che, a sua volta, elogia l’*intelligentia* della sinistra radicale per la riscoperta di autori come Céline, Schmitt, Jünger, a seguito della caduta delle “certezze dogmatiche” frutto di un ben determinato patrimonio ideale.

Anche per Tarchi le origini di tali cambiamenti sono da riportarsi alla fine degli anni ’60 e il merito ne va senz’alto attribuito alla stagione dello spontaneismo e della “creatività al potere” introdotta dal ’68, che, come tutte le “fasi critiche” della storia, ha prodotto una “tendenza sintetica”, operando una trasgressione delle categorie politiche tradizionali (fascismo, cattolicesimo, dittature di sviluppo ecc).

Secondo Tarchi oggi è il tempo di una “primavera del pensiero” che può far “rifiorire” sia la destra che la sinistra: ad essa sarebbero rimasti a opporsi ormai solamente i tradizionalisti e gli ortodossi, insieme con tutti i teorici del riformismo e della tradizione liberaldemocratica (che, come chiosa Paolo Rossi con la vena ironica che lo contraddistingue, per fortuna costituiscono ancora aree di pensiero e d’opinione “abbastanza densamente popolate”).

Per Rossi però la tesi del superamento dei due tradizionali schieramenti ideologico-politici in nome del nuovo, così come quella di Cacciari delle “nuove dislocazioni” come fenomeno inedito proprio dei nostri anni, sono errate e denotano scarsa conoscenza storica, poiché si tratta in realtà di qualcosa di già visto: gli anni ’30 conobbero infatti una rappresentazione e un rifiuto della modernità analoghi a quelli attuali, così

come un'identica analisi dei mali dell'Occidente, unite alla percezione dell'imminente crollo di un intero mondo.

Ne scrissero allora autori come Mounier, Thierry Maulnier, Denis de Rougemont, Brasillac che avrebbero poi seguito strade diverse, ma per i quali il rifiuto delle tradizionali distinzioni di campo era fondamentale. La linea di demarcazione era infatti non certo più *capitalismo vs. socialismo*, nè *destra vs. sinistra*, ma tra vecchi "fossili" conservatori e nuovi rivoluzionari utopisti.

Analogamente, anche se comunque sempre nel rispetto delle partizioni ideologico-politiche storiche, in Italia Curzio Malaparte nel 1921 scriveva che il movimento rivoluzionario fascista avrebbe dovuto essere semplicemente il controcanto del movimento rivoluzionario sovietico sulla strada dell'opposizione al moderno e all'europeo, cioè all' "occidentale"³⁷, mentre Georges Valois, fondatore del primo movimento fascista non italiano, solo tre anni dopo avrebbe affermato che fascismo e bolscevismo non erano che la medesima reazione contro lo spirito borghese e plutocratico³⁸.

Tornando all'oggi, va rilevato che intellettuali attenti al problema della crisi delle ideologie politiche come Ferruccio Masini e, prima ancora, Norberto Bobbio, hanno riconfermato l'esistenza di identità irrinunciabili come *destra/sinistra, dottrine egualitarie/ dottrine inegualitarie*.

Masini in particolare ha battuto sulla necessità di riaffermare il senso di tali identità, pena la deriva di un pericoloso gioco di dissociazioni politiche al limite dello schizofrenico.

³⁷ Cfr. in P. Rossi, *op. cit.*, p.166

³⁸ *Ibidem*, p. 160

Oltre a ciò, va detto che, senza che si perda la propria connotazione politica, esiste la possibilità di un incontro tra i convinti assertori della storia come fallimento, corruzione e caduta e coloro che guardano comunque al futuro e alla progettualità che esso implica senza farsi necessariamente eccessive illusioni su di esso.

Un tale atteggiamento corrisponde a un principio di realtà che era già stato proprio di Bacone e Descartes, i quali non erano certo stati ciechi e muti di fronte ai limiti della realtà del loro tempo e delle istituzioni in essa presenti.

La loro forza era comunque consistita nel non rifugiarsi in una scienza ermetica, riservata ad alcuni sulla base delle distinzioni fra pochi eletti in grado di accedere al sapere e la massa incolta dei più, incapaci di penetrarvi, secondo una concezione risalente a posizioni averroistiche e gnostiche.

In tale prospettiva la diffusione della “verità” non coincide certo con la sua “distruzione” come teorizzato anche nel Novecento dalla cultura della destra. Al contrario, la scienza e il sapere, così come il loro uso e la loro divulgazione, comportano che esse abbiano per principio l’eguaglianza delle persone e il rifiuto di un sapere solo per accolti com’era quello ermetico degli sciamani o dei maghi medievali.

Rossi obietta poi ai grandi detrattori della modernità, i quali parlano della fine dei “grandi racconti” e ripetono oggi come in passato che la storia è compatta e priva di sfumature e che siamo al tramonto della corrotta civiltà occidentale, che forse il vero grande “racconto” più omogeneo e indistinto di tutti, che è stato portato avanti fra il 1920 e il 1980, è proprio quello ripetuto come un unico mantra da quegli autentici livellatori della storia che sono stati gli antimodernisti.

Il filosofo della scienza pone poi alla sinistra la domanda di quanta parte essa abbia avuto riguardo al fatto che si siano diffuse anche al suo interno idee e assunzioni di valori tradizionalmente proprie della cultura di destra.

Egli conclude che, se davvero la sinistra ritenesse che questa è una domanda a cui non si può “di principio” dare una risposta, allora bisognerebbe davvero prendere atto della fine della concezione assiale della politica stessa.

