

53
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

L'estremo sacrificio e la violenza

Francesco Germinario

L'estremo sacrificio e la violenza

*Il mito politico della morte
nella destra rivoluzionaria
del Novecento*



Asterios Editore

Trieste, 2018

Prima edizione nella collana PB: Maggio 2018

© Francesco Germinario 2017

© Asterios Abiblio editore 2017

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-081-3

Indice

INTRODUZIONE

1. Considerazioni preliminari, 15
2. La storicizzazione contro il mito politico e le «idee senza parole», 23
3. Dare un senso alla vita per creare il Ricordo, 29
4. La destra nazionalrivoluzionaria e la valorizzazione politica della crisi dell'individuo, 33
5. Estetica politica, estetizzazione della morte e la vita quale commento sulla morte, 46

PARTE PRIMA

ALLE ORIGINI DEL MITO POLITICO DELLA MORTE:

DE MAISTRE, DONOSO CORTÉS, GOBINEAU, BARRÈS

CAPITOLO 1

DA DE MAISTRE A GOBINEAU

1. De Maistre: il boia e il soldato fra politicità della morte e dominio divino del mondo, 51
2. Senso del peccato e immanenza della morte: de Maistre contro l'edonismo rivoluzionario, 57
3. Da de Maistre a Donoso Cortés, 67
4. Gobineau e le origini del mito politico della morte: dalla morte dell'uomo alla morte della civiltà e alla fine della Storia, 72

CAPITOLO 2

BARRÈS: L'IDEOLOGIA DELLA TERRE ET LES MORTS

1. L'elogio barrèsiano di Morès, 83
2. La disperazione antipolitica della figura del cavaliere e la morte quale protesta contro il mondo borghese, 89

3. Morte, Ricordo e legami contro lo sradicamento: la visione contrattualistica della morte e la vita quale *meditatio mortis*, 100
4. Definire l'uomo: il richiamo alla morte e al Passato contro l'individualismo borghese, 107

CAPITOLO 3

BARRÈS: LO SRADICAMENTO, LA MORTE, LA NAZIONE
E LA VISIONE DELLA STORIA

FRA STATICITÀ E ROTTURA RIVOLUZIONARIA

1. La nazione quale custodia dei morti e l'uomo come Ricordo, 111
2. Il suffragio elettorale dei morti, 121
3. L'uomo in quanto procedura di Ricordo, 126
4. Barrès contro Kant:
visione funeraria e vitale della nazione, 133
5. Passato, Ricordo e legame vivi-morti, 137
6. Dal tradizionalismo alla prospettiva rivoluzionaria:
oltre la visione statica della Storia per il rinnovato
dominio umano sulla Storia, 147

PARTE SECONDA

L'AVVENTO DEI GUERRIERI E DEI MILITI-PIRATI

CAPITOLO 1

JÜNGER E SPENGLER: POLITICA, MORTE E DESTINO

1. Jünger: guerra, politica, assenza del divino e normalizzazione etica della violenza, 151
2. La guerra oltre e contro la politica, 164
3. Jünger e Spengler: la morte quale premio del destino e la diserzione borghese dalla Storia, 172
4. Destino, Storia e necessità del misticismo, 186

CAPITOLO 2

IL MISTICISMO OBBLIGATORIO DELLA DESTRA
NAZIONALRIVOLUZIONARIA

1. Morte e senso della vita nel mondo, 193
2. Un misticismo per i piccolo borghesi:
Morte, Storia, destino. Le origini del radicalismo
politico nazionalrivoluzionario, 201

3. Guerra e «linguaggio del destino»:
da Barrès a Jünger e Spengler, 215

CAPITOLO 3

SALOMON: LA MORTE TRA RIVOLTA CONTRO
L'ORDINE BORGHESE E L'ATTO DI DISPERAZIONE

1. Il milite-pirata di Salomon contro l'ordine borghese e la morte quale atto rivoluzionario, 225
 2. La «nazione» contro la «patria» e la morte come sconfitta, 236
 3. Dalla «democratizzazione della morte» alla sua politicizzazione, 247
4. La guerra quale idea altra dalla politica: Salomon, Carli, Barrés, 254
5. I Valori a rischio della politica, 267

PARTE TERZA

MORTE E RITUALIZZAZIONE FASCISTA DELLA POLITICA

CAPITOLO 1

GLI SQUADRISTI E LA MORTE

1. I testi delle canzoni fasciste: dominio della morte e dominio attivistico del mondo, 273
 2. Il fondamento dell'attivismo fascista e la politicizzazione integrale della vita, 281
3. Amore per la patria e prospettiva della morte, 285
4. Amore, rischio della morte e nazionalizzazione degli affetti, 295
5. Divisione maschio-donna ed estetica politica, 303
6. Sfida alla morte ed emancipazione dalla figura paterna: oltre la rispettabilità borghese, 308

CAPITOLO 2

DALLA DEMOCRATIZZAZIONE DELLA MORTE

ALLA SUA POLITICIZZAZIONE INTEGRALE

1. Virilità e politicizzazione dell'erotismo, 319
2. Morti squadristi e politicizzazione della famiglia, 324
3. La crisi della visione borghese della morte: dal *laissez faire, laissez mourir* alla politicizzazione integrale della vita e della morte, 329

4. Da Salomon agli squadristi: dalla disperazione della morte sperata all'ottimismo della morte dominata, 336
5. I fascisti contro i «pensatori disoccupati» del destino e lo squadristico quale rapporto col mondo, 341

CAPITOLO 3

FUNERALI SQUADRISTI: ORIGINI E IMPLICAZIONI DEL SEQUESTRO FASCISTA DEL CONCETTO DI NAZIONE

1. La morte quale prezzo
per l'appartenenza alla nazione, 347
2. Nemico esterno, nemico interno
e spettacolarizzazione della morte, 353
3. I funerali quale sequestro fascista
del concetto di nazione, 360
4. La nascosta impoliticità del concetto di nazione e la
morte per una nuova trascendenza, 362
5. Riti funebri squadristi: lutto fascista, lutto cittadino e
sequestro fascista della nazione, 365

CAPITOLO 4

FUNERALI SQUADRISTI: ESTETICA POLITICA E RITO POLITICO

1. Tasselli della strategia del Ricordo: dissolvenza del
divino, sequestro definitivo del concetto di nazione e
modifica della toponomastica, 377
2. Squadristico estetico: estetica politica, spettacolarizza-
zione dei funerali, nazionalizzazione delle masse
e funzione antipluralista del rito politico, 386
3. Sergio Panunzio: la sublimità della morte
e la violenza quale creazione del mondo, 394
4. Il rito funebre in quanto rito politico, 404
5. Dal rito politico al mito politico
contro il «bordello dello storicismo», 410
6. La nazione prima della famiglia e la fascistizzazione
di una famiglia:
i funerali di uno squadrista milanese, 420
7. La genuflessione di Modena
e la santificazione dello squadristico, 425
8. Da Barrès agli squadristi: il Passato del cimitero, il
Futuro della piazza e la funzione antiborghese del rito

politico, 435

PARTE QUARTA

UN MOVIMENTO POLITICO PER LA MORTE: LA LEGIONE
DELL'ARCANGELO MICHELE

CAPITOLO 1

LA CENTRALITÀ DEL TEMA DELLA MORTE
NEL LEGIONARISMO ROMENO

1. Il motivo per morire, 441
2. La pubblicizzazione-politicizzazione della morte contro l'economicismo liberale, 449
3. Codreanu quale nuovo Gesù, la lotta politica come passione verso la morte, 457
4. Un aspetto dell'attivismo nazionalrivoluzionario: il rifiuto dei programmi politici e della forma-partito, 463
5. Ruolo dell'eroe, attivismo e senso dell'Apocalisse, 473

CAPITOLO 2

DIO, IL MONDO, LA MORTE, LA LEGIONE

1. La politica strumento della religione, 479
 2. Dio, il mondo la morte
e la trascendenza della politica, 483
3. Codreanu, Ionescu, Eliade e Cioran:
nazionalizzazione di Dio e profetismo, 494

CAPITOLO 3

TEMPO, ISTANZA DI MORTE E RADICI DELL'ATTIVISMO DELLA
CULTURA POLITICA NAZIONALRIVOLUZIONARIA

1. Il culto del bosco: morire per rinascere, 501
2. Necessità del sacrificio del Calvario e l'azione quale visibilità della qualità del sangue, 505
3. Ancora sull'attivismo nazionalrivoluzionario, 509
4. Timore del Tempo e ossessione per la morte della nazione: il nazionalismo dell'eccezionalità, 513
 5. Tempo, morte e nazione, 517
6. L'attivismo nella destra nazionalrivoluzionaria e la morte quale fondamento del legame memoriale, 520

INDICE DEI NOMI, 525

Ho promesso già da qualche tempo di lasciare agli oppressori del popolo un testamento tremendo. Lo renderò pubblico fin da questo momento, con l'indipendenza adatta alla situazione in cui mi sono messo: lascio loro in eredità la terribile verità e la morte.

M. Robespierre, *Discorso dell'8 Termidoro*

Ben poco del male che si può dire dell'uomo e dell'umanità io non l'ho detto. E tuttavia l'orgoglio che provo per essa è ancora così grande che solo una cosa io odio veramente: il suo nemico, la morte.

E. Canetti, *La lingua salvata*

Ringraziamenti

Questo volume si è avvalso della disponibilità e della passione per il loro lavoro rivelate dai dipendenti dell'Ufficio prestito interbibliotecario della Biblioteca Queriniana di Brescia, dal capobanda, Antonio De Gennaro, a Stefano Grigolato, Ivan Turla, Maria Nero, Paolo Corbani; uguale disponibilità ho registrato in Mariolina Pansini, dell'Archivio di Stato di Bari, e in Annamaria Cassatella, della Biblioteca Nazionale di Bari. A tutti va non solo il mio ringraziamento, ma l'augurio di essere sempre messi nella condizione di potere soddisfare le richieste degli studiosi. Il lavoro rientra nelle attività di ricerca della Casa della memoria di Brescia. Il più sentito ringraziamento alla Fondazione ASM di Brescia per la sua liberalità.

Introduzione

1. *Considerazioni preliminari*

Sarebbe poco più che una constatazione il giudizio di Barthes sul fatto che «Statisticamente il mito è a destra. Qui esso è essenziale; ben nutrito, lucente, espansivo, loquace, s'inventa senza tregua»¹. Sarebbe una constatazione, qualora non ci si addentrasse nell'individuare il motivo che ha spinto la destra nazionalrivoluzionaria novecentesca a privilegiare la forma-mito e a problematizzare qualcuno di questi miti, a cominciare da quello che lo ha attraversato trasversalmente: il mito politico della morte.

E allora, per iniziare, sono necessarie alcune precisazioni di natura metodologica. La prima è che, considerata la centralità che il tema della morte ha ricoperto nella cultura della destra nazionalrivoluzionaria e antipluralista del Novecento, in particolare nei momenti in cui questa è stata molto visibile sul mercato politico, è necessario utilizzare questo medesimo tema quale lente per individuare alcuni aspetti dell'universo ideologico di questa cultura politica. Un'analisi storiografica e teorico-politica del tema della morte non può dunque presentarsi privilegiando un semplice taglio monotematico, perché la centralità del tema si proietta inevitabilmente su diversi tasselli e sfaccettature di quest'universo ideologico. Il tema della morte va dunque piegato a pretesto e utilizzato

1. R. Barthes, *Miti d'oggi*, ed. or. 1957, trad. it condotta sulla II ed. francese 1970, Einaudi, Torino 1974, p. 228.

quale angolo d'osservazione per rintracciare e discutere alcuni aspetti specifici di questa cultura politica.

Riconosciamo volentieri che uno dei problemi che ha orientato la nostra ricognizione ha riguardato le questioni dell'«estetica politica», dei «riti politici» e, più in generale, della visione mitica della politica, nonché per interrogarci su un atteggiamento, quello dell'attivismo, che ha caratterizzato quest'universo ideologico. La ricostruzione e l'analisi delle scansioni interne dei funerali di squadristi caduti nella lotta politica nel periodo 1920-22 ci hanno introdotto, ad esempio, ai temi – fondamentali per comprendere l'ambiente politico totalitario creato successivamente dal fascismo-regime – dei riti politici e dell'«estetizzazione della politica». Insomma, si procederà a scandagliare alcuni prolegomeni del totalitarismo in versione nazionalrivoluzionaria, concentrando l'attenzione sulla *mentalità* diffusa in quest'universo politico-culturale.

La nostra ipotesi teorico-politica e storiografica è che le scansioni simboliche e rituali non siano neutre rispetto all'universo ideologico che le ha prodotte, ma risultino espressione di alcuni aspetti significativi di quest'ultimo; i modi con cui la politica viene vissuta e rappresentata pubblicamente rimandano alla visione medesima della politica. Ciò significa che, come emerge, del resto, sia dagli autori presi in esame, da de Maistre e Barrès a Jünger e Salomon, che dai movimenti politici, dallo squadristo fascista alla Guardia di Ferro di Codreanu, ci ha interessato soprattutto verificare le origini dei riti politici e il rapporto fra visione mitica della politica e attivismo, piuttosto che le scansioni e le forme con cui questi ultimi aspetti si sarebbero realizzati in ambiente politico totalitario.

Si è inteso privilegiare le fasi antisistemiche di queste culture e movimenti politici per almeno due motivi: per un verso, le fasi antisistemiche del *Kampfzeit* esprimono un radicalismo politico quasi allo stato puro, che poi ine-

vitabilmente è costretto a mediazioni, quando quei movimenti politici si accingono al governo della società; per l'altro verso, le fasi del *Kampfzeit* sono quelle in cui vengono a formarsi i riti, i simboli e tutto ciò che rivela l'atteggiamento del movimento politico davanti alla Storia e al mondo: tutti aspetti che poi, come, ad esempio, nel caso del fascismo, sarebbero stati estesi al governo totalitario delle masse.

Ora, crediamo che i riti politici, l'attivismo e la visione mitica della politica siano da interpretare quale punta emergente di una più generale visione della vita e della politica. La loro visibilità è, a sua volta, il risultato di un ben più complesso e articolato processo che aveva modificato lo statuto teorico della politica e i compiti e le domande cui questa s'incaricava di rispondere. Per dire meglio: in forza di quali spinte e istanze l'ideologia fascista – e più in generale l'universo della destra nazionalrivoluzionaria del Novecento – necessitava di tradursi in riti politici e nella sacralizzazione della politica? C'è un rapporto fra le specificità ideologiche e la loro realizzazione in forme rituali?

Qualsiasi analisi storiografica tendente a sottolineare l'avvento delle religioni politiche nel Novecento, soprattutto in riferimento alle ideologie dei regimi totalitari, si trova necessariamente a incrociare una questione: perché nell'epoca dell'accelerazione dei processi di secolarizzazione – in cui uno dei risultati è consistito proprio nell'abbandono della pratica religiosa da parte di settori sempre consistenti di masse –, le religioni politiche si sono affermate sul mercato politico e delle idee?

Possiamo pure ipotizzare la risposta della teologia: questa risponderebbe che l'affermarsi di tale fenomeno storico attesta la tendenza naturale dell'uomo a confrontarsi col problema della trascendenza, e dunque a elaborare percorsi verso la trascendenza differenti rispetto a quelli tradizionali. Insomma, la trascendenza, espulsa dalla secolarizzazione, si prende la sua clamorosa rivincita,

affermandosi nella politica, con la conseguenza che le religioni politiche sembrano presentarsi quale travestimento di una specifica astuzia dell'immanenza del divino. Va riconosciuto che una risposta siffatta non può avere cittadinanza nel panorama disincantato della storia dei movimenti politici e delle idee politiche, ammesso che ne possa rivendicare una in altri specialismi attinenti le scienze sociali in genere, dalla psicologia alla sociologia, fino all'antropologia. Sono, invece, le cause storiche che necessitano di essere chiarite, ricorrendo al necessario atteggiamento *Wertfrei*.

Per riferirci più da vicino al nostro tema di ricerca: nel momento in cui la politica avvia la sua riflessione sulla morte, spodesta la religione di una delle sue prerogative (è noto che la morte e la vita oltremondana sono i tipici temi affrontati dai saperi religiosi) e inizia a sostituirsi a essa. Questa bulimia della politica ci induce a ritenere che ricondurre il fenomeno novecentesco delle religioni politiche all'esteriorità dei riti connessi alla sacralizzazione della politica in ambiente totalitario comporta il rischio di impoverire la specificità del panorama storico, sottovalutando che la politica declinata in forma religiosa, oltre a rispondere al compito di ridefinire il ruolo dell'uomo nel mondo, è costretta a rispondere alla questione del senso della vita, e dunque della morte. Ebbene, cos'è stata la politica messa in atto nei regimi totalitari novecenteschi, se non una risposta forte alle domande sul senso della vita e della morte, e dunque un tentativo di sostituirsi in questo alle narrazioni religiose a loro volta entrate in crisi? Se la politica pretende di farsi religione, deve necessariamente assumersi il fardello di fornire risposte in precedenza avanzate dalla religione medesima. E cosa c'è di più religioso del tema della morte?

Il tema della morte è probabilmente uno dei miti politici più diffusi nella cultura della destra nazionalrivoluzionaria novecentesca. E la sua non solo è una diffusione

geograficamente trasversale, tanto da essere presente, ad esempio, nell'ideologia fascista (sia pure con un'impostazione differente, come avremo occasione di verificare), così come nella romana Legione dell'Arcangelo Michele, poi trasformata in Guardia di Ferro; ma è un mito politico la cui importanza è da giudicarsi, in sede di ricostruzione storiografica, appena inferiore a quello dei miti della nazione e della razza. In un autore significativo della cultura della destra antipluralista novecentesca, come Charles Maurras, ritroviamo problematizzato il tema delle «belle morti»², per non dire di un altro autore della statura teorica e narrativa come Maurice Barrès, oggetto della nostra ricognizione.

C'è un punto che interessa approfondire, ed è questo: da dove scaturisce l'interesse della destra nazionalrivoluzionaria per il tema della morte?

L'ipotesi storiografica e teorico-politica che cercheremo di problematizzare è che quest'interesse – articolato in più voci e attraverso vie d'uscita non sempre del tutto coincidenti – sottende un giudizio di rifiuto della società borghese liberale. Quest'universo ideologico tradisce un'attenzione spasmodica verso la morte perché ritiene che quella borghese liberale sia una società svuotata di significato, così perduta dietro il materialismo e la coltivazione di valori banausici da avere annullato il senso della vita, e dunque anche della morte. Ogni riflessione sulla morte è, dunque, una riflessione sulla vita. Tuttavia, azzarderemmo anche che, a sua volta, ogni visione della politica presuppone una visione della vita, prima che della morte; anzi, mai come nel Novecento la politica si è

2. C. Maurras, *Le Chemin de Paradis. Mythes et fabliaux*, Calmann Lévy, Paris 1895, p. XI (ma vedi il racconto *La bonne mort*, ivi, pp. 233-269). Sul tema della morte in Maurras, cfr., almeno per rimanere ai contributi storiografici più recenti, Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Perrin, Paris 1991, p. 12; D. Fisichella, *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Carocci, Roma 2006, pp. 55-6; F. Huguenin, *L'Action française. Une histoire intellectuelle*, Perrin, Paris 1998, ma cit. dall'ed. 2011, p. 21, 43, 449, 500.

fatta giudice della vita e della morte degli uomini. Almeno per rimanere all'universo ideologico analizzato in questa sede, ciò significa che l'attenzione per la morte rimanda a quello che sembrerebbe il suo esatto contrario, ma che invece non lo è: siamo in presenza di un attivismo che chiama il militante nazionalrivoluzionario a prove di sacrificio, a forzature della Storia le quali prevedono, se necessario, anche la perdita della vita e, di conseguenza, la possibilità di conferire un senso alla propria esistenza.

Ora, è il caso di rovesciare il procedimento d'analisi: la politica può declinarsi come religione, e dunque è abilitata a manifestarsi nelle forme rituali e a proporsi in forma sacralizzata in ambiente totalitario, solo se, con un atto preliminare, si presenta come pratica incaricata di risolvere quel nodo di temi e di questioni cui si accennava, dal senso della vita all'atteggiamento verso la morte. Detto in altri termini, la decantazione religiosa della politica implica la necessità che quest'ultima si assuma il compito di fornire risposte su ambiti che fino ad allora erano stati di competenza della religione, da quello dell'«angoscia di fronte ai pericoli della vita» a quello connesso al desiderio del «prolungarsi dell'esistenza terrena»³. Il senso della vita e l'incombenza della morte, che nei secoli precedenti erano stati problemi interiorizzati, trovando nella religione il sapere adatto a "organizzarli" e a discuterli, nella società di massa acquistano una dimensione pubblica, investendo appunto la sfera della politica.

La società di massa, almeno come viene ripensata dai movimenti e dai regimi politici totalitari, non accetta più la distinzione fra privato e pubblico, spingendo affinché la prima dimensione rifluisca nella seconda. In altri termini, il privato pone domande cui sa di non riuscire a rispondere, e delega al pubblico, e dunque alla politica, le eventuali soluzioni. Insomma, la politica che si decanta

3. Entrambe le citazioni in S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, ed. or. 1927, trad. it., Boringhieri, Torino 1975, p. 49.

in religione deve per necessità assumersi il compito di rispondere alle questioni della finitezza della vita, dell'incombenza della morte e del senso di angoscia che tali nodi evocano. Si tratta di un'angoscia che nella società di massa rischia di dilatarsi in maniera concentrica, provocando atteggiamenti che non possono non riverberarsi anche sul piano più squisitamente politico. Se la religione è un sapere che procede oltre il simbolo e il rito, inerendo anche la visione dell'uomo e il ruolo che questi è chiamato a svolgere nel mondo e nella storia, e dunque inerisce la medesima visione della morte quale atto conclusivo della vita dell'uomo, allora nel momento in cui la politica rivendica uno statuto e un atteggiamento religiosi, può operare in questa direzione a patto che si assuma il compito di riflettere su questi problemi, offrendo proprie soluzioni.

Sia la politica sia la religione sono visioni della vita; per dire meglio, ogni visione della politica, essendo questa espressione del ruolo che l'uomo esercita nel mondo, discende da una specifica visione della vita e della morte. Tutta la lotta politica nel corso del Novecento si è giocata sulla visione dell'uomo; e siccome dire "uomo" significa evocare in scena la visione della storia e il ruolo che questi vi svolge, tutta la lotta politica, specie nelle versioni che a questa hanno conferito i movimenti politici e i regimi totalitari, si gioca sull'interpretazione della storia e sul senso del vivere nel mondo.

L'altra precisazione è che, nel corso del lavoro, concetti come «destra antipluralista», «destra rivoluzionaria» o «destra nazionalrivoluzionaria» saranno utilizzati quali sinonimi, pur con un'evidente predilezione per quest'ultimo lemma, non certo per pigrizia concettuale, ma perché tali, in effetti, sono stati spesso utilizzati nella ricerca storica. Se differenze si volessero riscontrare, esse attengono ai rapporti con le tradizioni politico-culturali dei paesi europei in cui questi movimenti si radicarono: è in questo *background* che possiamo riscontrare le differen-

ze, ad esempio, fra un Barrès e un Codreanu. Il concetto cui faremo riferimento, insomma, è unico; e con esso intendiamo i movimenti e le culture politiche che si sono opposte sia alla modernità liberale incarnatasi nelle istituzioni politiche parlamentari e nel pluralismo politico, sia al socialismo d'ispirazione marxista.

L'ultima precisazione metodologica è che, se il concetto di «destra nazionalrivoluzionaria» almeno per quanto concerne il panorama politico europeo fra le due guerre, risulta abbastanza chiaro in ambito storiografico, facendo rifluire in esso i movimenti della destra antipluralista intenzionati a opporsi sia alla società liberale che al socialismo, il problema sembra complicarsi per quanto riguarda la cultura politica europea in senso più ampio: quali autori inserire in questa galassia politica? È corretto, sotto l'aspetto critico e della storia della cultura letteraria, collocare a destra, ad esempio, narratori come Jünger e Salomon? Con quali criteri, insomma, si stabilisce se un saggista o un narratore è di destra, rischiando di impoverire la sua riflessione medesima? Il rischio non è quello di stilare un nuovo *Index librorum prohibitorum*?

A queste domande, in prima istanza viene da rispondere in maniera tautologica: degli autori della destra antipluralista fanno parte coloro che questa ha riconosciuto come propri autori di riferimento, compreso, per intenderci, il Thomas Mann delle *Considerazioni di un impolitico*, il «padrino» della *konservative Revolution*⁴. È bene ricordare, infatti, che se la cultura della destra antipluralista spesso ha manifestato tendenze bulimiche nei confronti di autori a essa estranei (si pensi alla “fortuna” presso questa destra di un autore come Sorel), ha potuto comunque vantare intellettuali militanti, sol che si pensi ad autori come Pierre Drieu La Rochelle, Salomon, Spengler e Barrès, da considerare evidentemente tutt'al-

4. La definizione è di A. Mohler, *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, ed. or. 1950, trad. it., condotta sull'ed. 1972, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990, p. 140.

tro che periferici nel panorama della cultura europea degli ultimi centocinquant'anni.

2. *La storicizzazione contro il mito politico e le «idee senza parole»*

Chiariti questi aspetti metodologici e concettuali, è evidente che in questa sede si tratterà di navigare tra le acque tempestose della declinazione mitica del pensiero politico contemporaneo; si tratterà di operare uno sgarbo teorico-politico nei confronti di questo filone culturale, del resto abbastanza restìo a riflettere su questo tema centrale⁵. Si tratta di dare vita a un limitato dizionario analitico e concettuale di quelle «idee senza parole» cui accenna un autore, Spengler, punto di riferimento fondamentale di questa cultura⁶. In Nicolás Gómez Dávila, uno dei più acuti e schietti pensatori reazionari della seconda metà del secolo scorso (richiamandoci al noto giudizio di Strauss su Weber e Heidegger, potremmo osservare che un Evola, rispetto a un autore come Gómez Dávila, è poco più che un orfanello), ritroviamo la ferma convinzione che «il mito emenda la precisione del concetto»⁷. Quella di Gómez Dávila è una posizione paradigmatica di alcuni ambienti della cultura europea che avevano guardato con favore, o almeno con attenzione, ai movimenti

5. A nostra conoscenza, nella cultura di destra poche sono state finora le riflessioni su questo tema; tra i contributi più significativi, ancorché incompiuto, cfr. G. Accame, *La morte dei fascisti*, Mursia, Milano 2010.

6. «Ciò che abbiamo nel sangue dai nostri padri, idee senza parole, è l'unica cosa che garantisce la solidità dell'avvenire» (O. Spengler, *Anni decisivi*, ed. or. 1933, trad. it., Ciarrapico, Roma s.d., p. 21).

7. N. Gómez Dávila, *Pensieri antimoderni*, ed. or., col titolo *Escolios a un texto implicito*, vv. I-V, 2005, trad. it. dell'ed. ridotta, Ar, Padova 2007, p.87. Su Gómez Dávila cfr. F. Volpi, *Un angelo prigioniero del tempo*, Postfazione a N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, ed. or. 1996, trad. it., Adelphi, Milano 2001, pp. 159-183, nonché la bibliografia ivi citata (pp. 188-192), cui è da aggiungere A.K. Valerio, *Postilla a Gómez Dávila, Pensieri antimoderni cit.*, p. 117.

politici della destra antipluralista, se è vero che la si ritrova, ad esempio, nel Pessoa interessato ai problemi dell'esoterismo, quando osserva che «la parola è *negativa*, anche se sembra positiva. [...] Ciascuno di noi possiede, nel proprio intimo, nel silenzio di essere un essere, una personalità ineffabile che nessuna parola può rendere, nessun gesto interpretare, che lo sguardo più espressivo non spiega, il gesto più comprensivo non contiene»⁸.

Senza alcuna concessione all'enfasi, è il caso di dire che l'analisi teorico-politica non può stazionare sulla soglia del palazzo dove i miti politici – o meglio: le culture politiche e i movimenti che si sono richiamati a una visione mitica della politica – celebrano l'autoesaltazione della loro pretesa irriducibilità a tutto ciò che è razionale, osservandoli estasiata, ancorché timorosa di avvicinarli per interrogarli, per l'aura di gravità e di disprezzo che essi seminano attorno a loro. Per parafrasare de Maistre, si potrebbe osservare che ciò che è necessario ignorare risulta ben più importante di quanto è invece necessario sapere⁹. Il linguaggio, in quanto concettualizzazione del mondo, e dunque strumento di razionalizzazione della presenza dell'uomo nel mondo, diventa l'avversario principale delle «idee senza parole»; e a questa concettualizzazione proprio Spengler oppone il linguaggio dell'azione. La posizione spengleriana a noi sembra tutt'altro che isolata, essendo rappresentativa di un atteggiamento che caratterizza la cultura della destra antipluralista fin dalle sue origini, considerando che già in Bonald, pur senza le declinazioni attivistiche del filosofo tedesco, ritroviamo il giudizio che il «Potere è, non si definisce, e la parola è pronunciata per ciò che è»¹⁰.

8. F. Pessoa, *La tradizione occulta della gnosi: i Templari, i Rosacroce, la Massoneria*, trad. it. in Id., *Pagine esoteriche*, a cura di S. Peloso, Adelphi, Milano 1997, pp. 103-4.

9. Su questa posizione di de Maistre vedi le considerazioni di E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana, Paris 1977, p. 37.

10. L. De Bonald, *Du Pouvoir. Réflexions politiques*, ed. or. 1839, ma cit. da Id., *Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830 et textes*

In altri termini, si tratta di razionalizzare qualche scansione di quella cultura politica che rivendica di essere irrazionale, ossia, se è permesso esprimerci per ossimori, di scoprire *la razionalità dell'irrazionale*, indagando nello specifico i motivi per cui la cultura della destra nazionalrivoluzionaria aveva posto la morte al centro del suo universo ideologico, rielaborandola in una funzione mitica. Il nostro fine, insomma, per riprendere Adorno, è di «penetrare nei contenuti mitici di ciò che è più che mero materiale»¹¹.

Almeno a chi scrive, talvolta si è affacciata l'impressione che questa cultura politica abbia accentuato la sua vocazione mitica, quale strategia per ritagliarsi uno spazio di immunità davanti ai tentativi di razionalizzazione e di storicizzazione avanzati dalla ricerca storica: i miti politici sono ingiudicabili secondo i criteri razionali della storicizzazione; possono essere accettati, ovvero rimanere incomprensibili a chi non li condivide. I miti politici devono essere vissuti; è difficile che possano essere trasmessi o "narrati" a terzi; e chi non ne accetta la loro carica veritativa, è inabilitato a giudicarli, essendo rimasto ancorato a un livello inferiore di conoscenza. Il mito, almeno quando si presenta in politica, è nemico del linguaggio perché avverte che, tramite quest'ultimo, si procede alla sua razionalizzazione e storicizzazione. Da qui la contrapposizione fra mito e pensiero: potendo essere solo vissuto, non è necessario che debba essere anche pensato – anzi, se lo si pensa, svanisce.

In questo modo, salta tutta la tradizione della cultura razionalista, da Cartesio a Hegel per intenderci, in nome della convinzione che esiste una realtà, capace per di più

inédites, Présentation et analyse de J. Bastier, Co-édition Duc-Albatros, Paris 1988, p. 160.

11. Così in *Mitologie e Illuminismo. Un colloquio radiofonico di T.W. Adorno con K. Kerényi*, ed. or. 1952, trad. it. in T.W. Adorno, *Interpretazione dell'Odisea*, ed. or. 1998, trad. it. a cura di S. Petrucciani, Manifestolibri 2000, ma cit. dall'ed. 2011, p. 107.

di orientare la Storia e le azioni umane, che, per un verso, non è razionalizzabile e leggibile con le proprietà e gli strumenti del linguaggio; per l'altro verso, con tutte le conseguenze che questa convinzione comporta per quanto riguarda la visione universalistica dell'uomo, tale realtà rimane preclusa a particolari categorie di individui: crediamo sia un modo come un altro per introdurre, sul piano della conoscenza, quel principio di ineguaglianza cui la destra antipluralista si è richiamata in politica¹². La strategia cui ha fatto ricorso questa cultura politica è stata quella di emancipare il proprio universo ideologico dalle procedure di razionalizzazione, per accentuare il carattere innovativo delle sue posizioni politiche.

Ora, l'atteggiamento delle «idee senza parole» (convochiamo sempre Spengler quale autore rappresentativo di questo specifico atteggiamento teorico-politico) ha comportato una conseguenza spesso passata inosservata: questa cultura politica, che pure ha spesso esibito il senso della Storia, sia pure identificandola talvolta col Passato, ha sempre guardato con ostilità ai procedimenti di storicizzazione effettuati sul suo universo ideologico. La storicizzazione, insomma, è stata vista come anticamera di una normalizzazione che avrebbe stemperato le sue pretese di innovazione politica. Cosa c'era di più borghese liberale della pretesa di razionalizzare ciò che rivendicava di essere irrazionale, ossia di dare parole alle idee?

Naturalmente, siamo ben consapevoli che gli universi ideologici, specie quelli che hanno rivendicato di essere rivoluzionari, hanno rivelato ostilità nei confronti di una storicizzazione che delimitava *ipso facto* le loro pretese veritative in senso assoluto. Almeno per limitarci alla destra nazionalrivoluzionaria, anche se quest'ostilità nei confronti della storicizzazione non rientra nel nostro spettro d'analisi, è il caso di accennare brevemente ad almeno alcune di queste cause.

12. Cfr., per tutti, N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994.

La prima è stata l'ostilità nei confronti della cultura borghese liberale contemporanea, giudicata troppo imbevuta di razionalismo e di spirito critico, perché potesse essere riconosciuta come sicura e credibile interlocutrice. In proposito va osservato come probabilmente quest'ultima cultura politica avesse sottovalutato le proprie potenzialità e la propria capacità d'intercettare le posizioni che vedeva lontane e ostili, sopravvalutando le capacità e le potenzialità dell'avversario: era un'ostilità che non reggeva alla prova, considerato che nella cultura politica contemporanea la visione mitica della politica ha svolto un ruolo determinante, al punto che viene da rilevare che non ci sono movimenti politici di massa – per non riferirci ai regimi totalitari – che non presentino qualche vocazione a produrre miti politici.

La seconda causa è che questa cultura ha sempre temuto la storicizzazione e la razionalizzazione, rivendicando l'inaltitudine di queste ultime nel giudicare il loro contrario (il simbolo, il rito, il mito ecc.). Soprattutto nel filone politico e culturale di quella destra nazionalrivoluzionaria che ha privilegiato il concetto di «Tradizione» (per il fascismo, come vedremo a proposito del suo rapporto fra il Passato e il Futuro, la questione presenta sensibili differenze), quest'ultima aveva un valore in quanto aveva già detto tutto; non si trattava che di ribadire: il che era proprio quanto la storia e le procedure di storicizzazione negavano, perché storicizzare e/o razionalizzare implicava indicare proprio le differenze e le specificità fra le varie vicende e segmenti storici. Soprattutto per le correnti tradizionaliste della destra nazionalrivoluzionaria, la storia era un sorvegliato speciale, di cui era necessario scrutare sempre le mosse e le scansioni, specie quelle improvvise e impreviste. Questa cultura è stata attraversata dalla convinzione che ogni storicizzazione costituiva un tradimento delle sue ragioni politiche: se la Storia doveva essere riproposizione permanente di alcuni Valori di natura trascendente, il procedimento di storicizzazione induceva a negare proprio la tra-

scendenza temporale dei Valori medesimi. La destra nazionalrivoluzionaria si è sempre mossa sul mercato politico con la consapevolezza che i tempi della Storia erano l'acerrimo avversario della trascendenza dei Valori e che niente come il tempo storico potesse sfumare la visibilità di questi ultimi.

In apparenza, la destra nazionalrivoluzionaria ha idolatrato la Storia, opponendo al tumultuoso divenire della modernità – nelle sue due articolazioni: liberale e socialista – le ragioni forti della Storia; si è richiamata incessantemente a quest'ultima, anche nelle sue componenti modernizzatrici e totalitarie. Ma, proprio per questo, ha rifuggito dalla storicizzazione, sia per la vocazione razionalistica cui questa obbediva, sia perché ogni storicizzazione tendeva necessariamente a racchiudere le vicende politiche in un segmento storico delimitato. Senso della Storia contro storicizzazione, dunque, in quanto quest'ultima costituiva il veleno che il Divenire utilizzava per colpire inaspettatamente i Valori, dopo averli convocati al tribunale dell'analisi razionale. Invece, la Storia andava accettata, rivissuta e ribadita quale ancora di salvezza davanti alle tempeste del Divenire e alle sirene dell'ideologia del Progresso, in nome di una «visione statica del mondo»¹³.

Quale rapporto corre fra quest'atteggiamento nei confronti della Storia e l'importanza che il tema della morte ha ricoperto nella destra antipluralista? A noi pare ci sia un rapporto molto stretto: proprio perché la Storia non andava storicizzata, il morto e l'esempio che questi aveva fornito in vita, non potevano essere restituiti al Passato, ma andavano ricordati, offrendoli da esempio ai vivi. Il morto, il suo esempio di vita e il suo ricordo non potevano essere restituiti del tutto al Passato, perché in questo caso sarebbe stati appunto storicizzati. La Storia non sarebbe passata, e dunque i Valori si sarebbero riproposti sempre in tutte le sue epoche, qualora i morti, che a

13. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire* cit., p. 34.

quei Valori si erano ispirati in precedenza, non fossero stati dimenticati. In questo caso, insomma, si può far valere la posizione di Camus, secondo il quale «se l'individuo accetta di morire, e muore quando se ne presenta l'occasione, nel suo moto di rivolta, mostra con questo di sacrificarsi a pro di un bene che egli giudica trascendente il proprio destino»¹⁴. La convinzione che il morto dovesse rivivere nella prassi dei vivi costituiva una metafora appropriata di un'ostilità irriducibile alla storicizzazione: un'ostilità da cui traspariva il sospetto che le ideologie del Progresso (liberalismo e socialismo) avessero espropriato la destra nazionalrivoluzionaria della Storia; il timore della storicizzazione si apriva alle ragioni del timore della Storia. Allora, è da chiedersi se lo spesso velo di misticismo con cui questa destra ha racchiuso il suo rapporto con la Storia non sia una strategia di autodifesa delle proprie ragioni.

3. Dare un senso alla vita per creare il Ricordo

Per avvicinarci più da vicino al tema della nostra ricognizione, è il caso di rilevare che, al contrario della sinistra, che – compresa la sua componente rivoluzionaria – si è sempre considerata un'articolazione della modernità, stabilendo con quest'ultima un rapporto positivo, tanto da immaginare la nuova società come il necessario prolungamento storico, ancorché contrario, del capitalismo, la destra nazionalrivoluzionaria, ha sempre vissuto un rapporto sofferto con la modernità.

Quale rapporto corre tra l'atteggiamento davanti alla modernità e l'attenzione verso la morte? Molteplici e di diversa problematizzazione sono, come si vedrà, le riflessioni e i discorsi della destra nazionalrivoluzionaria sulla

14. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, ed. or. 1951, trad. it., Bompiani 2010, pp. 19-20.

morte; ciò malgrado, tutti convergono verso un'identica prospettiva strategica: quella di rendere palese la rivolta contro una società borghese liberale, giudicata dominata dai valori materialistici e banausici, offrendo, agli uomini che in quest'ultima operano, motivazioni per vivere in maniera radicalmente diversa, accettando la vita, come avrebbe scritto un pubblicitista fascista, «nel suo purissimo concetto di missione e [...]offre[ndola] in sacrificio»¹⁵. Ancor più chiaro in proposito era stato dirigente nazionalrivoluzionario al di sopra di qualsiasi sospetto, come Goebbels: era stato proprio quest'ultimo a sostenere, infatti, che «il denaro incita sì a vivere, ma raramente spinge a morire»¹⁶. Già da questi brevi riferimenti emerge la vocazione della destra nazionalrivoluzionaria che incontreremo diffusamente più avanti: essa ha agito da soggetto organizzatore di senso in una società contemporanea in cui il godimento del mondo, quale prospettiva fondamentale del vivere, poteva pure non soddisfare una parte significativa degli individui che operavano nella società di massa.

Muoviamo da Adorno il quale, proprio a proposito del nazismo e del fascismo, osserva che «il fatto che le metafisiche della morte siano degenerate o nella reclame della morte eroica oppure nella volgarità di una pura ripetizione dell'indisconoscibile, cioè che si deve appunto morire, tutta la loro nullità ideologica, è certo fondato sulla debolezza [...] della coscienza umana di tener testa all'esperienza della morte, forse in generale di recepirla»¹⁷. Il nostro sospetto è che Adorno forse sottovaluti come i richiami nazionalrivoluzionari alla morte costituiscano una risposta attrezzata a intercettare inquietudini e timori di pezzi consistenti della società di massa.

15. P. Zama, *Fascismo e religione*, Imperia, Milano 1923, pp. 12-3.

16. J. Gobbels, *La conquista di Berlino*, ed. or. 1934 col titolo *Kampf um Berlin*, trad. it., Ar, Padova 1978, ma cit. dall'ed. 2005, p. 71.

17. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, ed. or. 1966, trad. it., Einaudi, Torino, 1980, p. 333.

Per la destra nazionalrivoluzionaria, chi muore dopo avere dedicato la propria vita al culto dei valori banausici e materialistici, muore per sé, non certo per gli altri; e dunque è come se fosse vissuto e morto invano, senza lasciare alcun ricordo della propria vita. Come aveva osservato Jung, «noi attribuiamo uno scopo e un senso al sorgere della vita; e perché non dovremmo fare altrettanto per il suo declino?»¹⁸. In questo senso, nella destra nazionalrivoluzionaria il discorso sulla morte ha assunto un'angolazione squisitamente politica, in quanto solo la politica poteva offrire *un modello di vita rinnovata*, rispetto a quella esperita in epoca borghese liberale: un modello che trovasse la sua coerente conclusione in una morte per cause politiche. L'esemplarità della morte attestava definitivamente che il caduto aveva vissuto la sua esistenza mantenendosi lontano dalle sirene del nichilismo e dei disvalori materialistici, ma cercando di realizzare il sé, lasciando un'impronta del proprio passaggio in terra.

E qui siamo in presenza di un aspetto fondamentale dell'atteggiamento della destra nazionalrivoluzionaria davanti alla morte. Per comodità d'analisi riprendiamo un concetto di Gómez Dávila, un autore che, seppure tra i più stimolanti del filone antimodernista, non rientra nello spettro della nostra ricognizione. Ad avviso del pensatore colombiano,

confinato nella sua sola esistenza, l'individuo di oggi ignora quel *prolungarsi* della propria persona, nello spazio e nel tempo, che gli veniva dall'appartenere a una famiglia, i cui anelli distinti si legavano tra sé attraverso l'identità ininterrotta nei secoli del possesso di un patrimonio rurale. *Oggi, l'individuo nasce più solo, e muore più completamente.*¹⁹

18. C. G. Jung, *Anima e morte*, ed. or. 1934, trad. it. in ID., *Opere*, v. 8, *La dinamica dell'inconscio*, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri Torino 1976, p. 438.

19. Gómez Dávila, *Pensieri antimoderni* cit., p. 15 (corsivi aggiunti).

Ebbene, per la cultura politica della destra nazionalrivoluzionaria la condizione esistenziale storica dell'individuo in epoca borghese era quella della solitudine, con la conseguenza che la vita e la morte avevano smarrito qualsiasi senso. Non ci sembra condivisibile la posizione di Morin, secondo il quale «laddove la società si afferma a scapito dell'individuo [...] il rifiuto e l'orrore della morte sfumano, si lasciano sopraffare»²⁰. Per il borghese la società esiste per l'individuo: ciò significa che la morte annullerebbe tutto, nel senso che la società non trova interesse nel ricordare il morto.

Al contrario, per la destra antipluralista l'obiettivo della vita e della morte dell'individuo doveva essere appunto quello per cui quest'ultimo doveva essere ricordato; ossia si trattava di cercare di "prolungare" la propria vita oltre l'esistenza puramente biologica. Era questo il criterio per giudicare se la vita era stata effettivamente vissuta al di fuori dei valori materialistici e borghesi; ed era proprio questo il punto fermo da cui combattere la società borghese liberale. In altri termini, la rete concettuale che ha tenuto assieme l'universo ideologico della destra nazionalrivoluzionaria è stato il tema del *Ricordo*, con tutte le declinazioni satellitari che gli ruotavano intorno (eroismo, culto dei Valori ecc.). Mentre nel tumultuoso procedere della modernità liberale, ciò che riusciva a tenere assieme gli individui era il mercato, oppure la libertà o il senso di appartenenza di classe, a questo legame tenue, incapace non solo di determinare relazioni stabili tra gli uomini, ma di offrire una risposta credibile alle domande sul senso della vita e della morte, la destra nazionalrivoluzionaria contrapponeva la strategia del ricordo di un passato in comune, di un rapporto stretto fra il morto e il vivo, che bisognava continuamente ribadire nelle azioni, prima che nella politica. Se la visione borghese della vita era tutt'uno col godimento del mondo, delle due l'una: o

20 E. Morin, *L'uomo e la morte*, ed. or. 1950, trad. it., condotta sull'edizione 1976, Erickson, Milano 2014, pp. 44-5.

la morte era respinta con sdegno sullo sfondo, ed era da evitare perché interrompeva definitivamente il processo di godimento; oppure essa non aveva alcun senso, non accampando ragioni valide nel suo presentarsi all'individuo.

La destra nazionalrivoluzionaria rovesciava esattamente il ragionamento: la morte aveva un senso, se la si accettava per una causa politica, capace di coltivare il ricordo del morto, e dunque proiettando quest'ultimo nella sfera della trascendenza. E se si era ricordati dopo morti, allora la morte era, se non la benvenuta, certo era accettata, anche perché il ricordo dei posteri presentava la capacità di sconfiggerla. Quand'anche la morte avesse spalancato le porte al nulla, dopo che l'uomo aveva partecipato alla pienezza del mondo, non sarebbe stata certo la vittoria del nichilismo, perché sarebbe rimasto pur sempre il ricordo della vita e della morte del caduto ad agire da barriera ai tentativi del divenire borghese di annullare il Ricordo, e dunque il senso del Passato. Il morto non aveva perso il mondo, in quanto chi proseguiva lungo il percorso politico per cui il caduto si era sacrificato, avrebbe realizzato il sé anche del caduto.

4. La destra nazionalrivoluzionaria e la valorizzazione politica della crisi dell'individuo

Scopo delle narrazioni ideologiche è quello di definire un rapporto dell'uomo col mondo. Anzi, possiamo osservare che ogni ideologia politica è un discorso sulla vita umana: in quanto tale, è anche una riflessione sulla morte. Ogni universo ideologico, insomma, è tale perché presenta una propria visione della vita e dell'uomo, prima che della politica; anzi, la visione della politica costituisce una conseguenza della visione che un movimento e una cultura politica hanno del ruolo svolto dall'uomo nella storia e della visione medesima della vita. Questa è una constatazione valida nel secolo scorso, soprattutto per le ideolo-

gie e i movimenti storicamente realizzati nei regimi totalitari di destra e di sinistra, cioè per i movimenti e i regimi che si erano richiamati al socialismo marxista, così come per quelli che avevano fatto della lotta al socialismo marxista una delle loro bandiere politiche.

Spesso nell'analisi delle ideologie politiche contemporanee si è verificato un approccio analitico autoreferenziale in senso politicistico, nel senso che è stata sottovalutata, ovvero accantonata, la parte di quegli universi ideologici non immediatamente riconducibili alle proposte politiche, istituzionali, economico-sociali ecc. La nostra convinzione è, invece, che ogni prospettiva politica e istituzionale si regga su una precedente riflessione – implicita o esplicita, latente o palese – di natura più squisitamente antropologica. Anzi, una delle caratteristiche che ha assunto la politica nel Novecento è consistita proprio nella sua potente vocazione antropologica, proponendosi quale risposta alla crisi dell'uomo contemporaneo, già avanzata, e ampiamente problematizzata, in quasi tutte le sedi del dibattito culturale, dalla sociologia alla filosofia e alla letteratura, da Heidegger a Pirandello, tanto per richiamare la riflessione di qualche intellettuale rappresentativo del Novecento.

«Ogni idea politica – aveva osservato Schmitt – prende inevitabilmente posizione riguardo alla *natura* dell'uomo, e presuppone che esso sia *buono per natura* o *malvagio per natura*»²¹. La nostra impressione è che questa costituisca un'ottica d'analisi suggestiva ma insufficiente, valida forse per la politica del XIX secolo. Col Novecento il dibattito e lo scontro politici hanno proceduto oltre quest'ambito, subendo una modifica di prospettiva: la politica non è sembrata più tanto interessata a discutere sulla natura più o meno buona dell'uomo, concentrandosi invece sul senso della vita, e di conseguenza sul rap-

21. C. Schmitt, *La filosofia dello Stato della controrivoluzione: De Maistre, Bonald, Donoso Cortés*, ed. or. 1922, trad. it., in ID., *Donoso Cortés*, a cura di P. Dal Santo, Milano, Adelphi 1996, p. 29.

porto dell'uomo col mondo. Insomma, al contrario della posizione di Schmitt, la nostra ipotesi storiografica e teorico-politica è che ogni ideologia politica rivoluzionaria è stata costretta a porsi due domande: perché l'uomo deve operare nel mondo? E quale rapporto l'uomo deve instaurare col mondo?

Essere di destra o di sinistra ha implicato un modo differente di rapportarsi al mondo. Almeno per quel settore della destra che c'interessa in questa sede, il rapporto col mondo lo possiamo così sintetizzare: essere di destra ha significato stabilire un rapporto creativo col mondo, per realizzarsi pienamente. In questo senso, la destra nazionalrivoluzionaria ha inteso riconoscere un maggiore spazio alla dimensione individuale. Diciamo di più: è necessario riconoscere che il fascino di questa cultura politica nel corso del secolo scorso è consistito nella sua capacità di offrire un senso alla vita di settori consistenti di masse, in particolare di quei segmenti di queste, come la piccola borghesia, che più avevano avvertito la crisi di senso che si veniva tumultuosamente producendo nelle pieghe dello sviluppo della modernità borghese liberale.

Volendo anticipare un tema che si ritroverà nelle pagine seguenti, la nostra ipotesi teorico-politica è che, presentandosi quale soluzione alla crisi dell'uomo contemporaneo, la destra rivoluzionaria abbia coltivato quella dell'attivismo, quale strategia per contrastare la crisi di senso in cui erano precipitati settori consistenti di masse della società borghese liberale. L'investimento nell'attivismo – caratteristica, quest'ultima, che ha connotato tutte le varie articolazioni, nazionali e culturali, di quest'universo ideologico – trova in questa motivazione una delle sue cause originarie.

Nel Novecento non è stato più sufficiente per la politica discutere se l'uomo fosse buono o malvagio di natura; e questo è valso soprattutto nell'epoca del «mondo entrato in decrepitezza», per riprendere un'immagine di Heidegger. Anzi, la politica, in quanto prassi umana, si è

caricata del pesante fardello di cercare di illuminare percorsi inesplorati per reperire una via d'uscita proprio dalla "decrepitezza" e da una crisi della tradizionale posizione che l'uomo occupava nel mondo. Se si vuole, la politica nazionalrivoluzionaria è diventata un insistito confronto col nichilismo – o meglio, con la sensazione diffusa di un'assenza di senso della vita che si era fatta tumultuosamente strada nella società europea del Novecento –, per sottrargli la preda dell'Occidente; essa ha misurato la profondità dell'acqua del pozzo profondo del nichilismo, per ritrarsene e offrire una soluzione.

La destra nazionalrivoluzionaria ha tratto la sua forza, tutt'altro che effimera e limitata nel tempo, dall'aver offerto risposte convincenti per settori consistenti di masse che avvertivano la situazione di crisi dei precedenti valori culturali e che guardavano con timore ad alcuni aspetti della modernità liberale e socialista. Ponendo la questione della morte – e non solo della morte, naturalmente – al centro del proprio immaginario politico, la destra nazionalrivoluzionaria ha saputo intercettare e valorizzare sul piano politico il disagio esistenziale, prima che squisitamente politico ed economico, di quei pezzi di società che ormai avvertivano tutti i limiti e le contraddizioni dell'ottimismo delle tradizioni culturali borghese e socialista. A questi pezzi di società, essa ha saputo mostrare che la vita non era riducibile al perseguimento dei valori affermatasi nella modernità liberale, per non dire di quella socialista, seccamente respinti in quanto disvalori, i quali avevano peraltro provocato l'avvento della drammatica crisi di senso. Il richiamo all'inevitabilità della morte, e soprattutto l'insistenza sulla necessità di conferire a quest'ultima un significato, ha permesso alla destra nazionalrivoluzionaria di presentare la vita quale dimensione da riempire di contenuti che permettessero alle masse anonime di conferire un senso alle loro azioni e relazioni in un panorama storico vissuto con impotente angoscia. In altri termini, per la cultura

politica della destra nazionalrivoluzionaria la centralità della riflessione sulla morte si è declinata in invito a realizzare *l'autenticità della vita*, al di fuori del panorama di disvalori offerto dal mondo borghese liberale.

La cultura politica nazionalrivoluzionaria si è incaricata di rispondere a domande cruciali – su cosa fosse l'uomo contemporaneo, su quale fosse il senso della vita umana e come si potesse delineare una soluzione credibile alla crisi di senso della vita umana. Azzardiamo, anzi, l'ipotesi che questa destra, ben più della sinistra, abbia rivelato una forte inclinazione antropologica, dettata dalla sua volontà di porsi quale soluzione complessiva alla crisi dell'uomo contemporaneo. In estrema sintesi: mentre nella cultura politica della sinistra organizzata (per i francofortesi e le correnti “calde” del marxismo, va naturalmente riconosciuto che il discorso subisce notevoli modifiche e curvature²²) ha avuto scarso peso la dimensione antropologica individuale, sussunta quasi sempre nel più generale progetto di critica dei rapporti di produzione capitalistici, la cultura politica nazionalrivoluzionaria ha tradito una più *spiccata inclinazione antropologica*, che ha decretato, in parte significativa, i suoi successi sul mercato politico e delle idee.

Riconoscere che i sistemi politici totalitari di destra e di sinistra hanno rivelato una potente vocazione a dare vita all'«uomo nuovo» rischia di oscurare il problema di individuare le origini di questa vocazione. Il nostro sospetto teorico-politico è che le origini di questa vocazione antropologica della destra nazionalrivoluzionaria siano diverse da quelle della sinistra rivoluzionaria. Limitiamoci alla prima.

Il timore dell'universo ideologico nazionalrivoluzionario era che la massificazione della società avesse distrutto la dimensione individuale. La fondamentale distinzio-

22. Vedi, a titolo di puro esempio, i contributi dei filosofi marxisti riportati in E. Fromm, a cura di, *L'umanesimo socialista*, ed. or. 1965, trad. it., Longanesi, Milano 1976.

ne borghese liberale fra la sfera pubblica e quella privata ormai – e quanto meno a far data dalla terribile vicenda della prima guerra mondiale – non aveva più ragion d'essere, così come nefasta si presentava la proposta socialista di diluire le istanze dell'individuo nella più generale classe sociale d'appartenenza. Si trattava, invece, di dare vita a un rinnovato rapporto dell'individuo con la società e col mondo. Di conseguenza, a noi sembra discutibile il giudizio di Fromm, quando osserva, a proposito del culto della morte nell'ideologia fascista, che siamo in presenza dell'«annullamento dell'io individuale e [della] (...) sua totale sottomissione a un potere superiore»²³. Più che di un «annullamento dell'io», siamo in presenza di un'offerta all'individuo di una causa per cui vivere, e dunque morire, a fronte della crisi di senso che dilagava nella società borghese liberale. Nella cultura politica nazionalrivoluzionaria ha giocato un ruolo determinante l'insoddisfazione esistenziale, prima che politica. Proprio perché i movimenti politici nazionalrivoluzionari non si rivolgevano a una sola classe sociale, ma in genere a tutti i settori insoddisfatti della società borghese liberale, la loro cultura politica aveva privilegiato una spiccata curvatura antropologica, rispetto ai progetti rivoluzionari socialista e bolscevico, per vocazione programmatica più attenti alla dimensione economico-sociale.

È stata proprio questa vocazione antropologica – talvolta appena accennata, ma quasi sempre presente – a indurre la cultura politica nazionalrivoluzionaria a incentrare parte significativa della sua riflessione sul problema della morte. Rispetto alla cultura politica nazionalrivoluzionaria, la cultura della sinistra rivoluzionaria ha tradito una più spiccata ed evidente vocazione economicistica, dedicando uno spazio residuale, se non talvolta inesistente, alla specificità dell'individuo e della condizione umana. A sinistra, l'economia politica, insomma, aveva

23. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, ed. or. 1941, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 231.

oscurato la dimensione individuale; il primato riconosciuto alla critica dei rapporti sociali di produzione aveva pressoché annullato qualsiasi riflessione sulla forza produttiva principale, l'uomo, e il senso che questi intendeva conferire alla propria vita.

Ecco una prima differenza, quasi mai problematizzata, fra «destra» e «sinistra»: nella cultura della sinistra il soggetto plurale aveva stabilito un dominio che annullava la specificità della dimensione individuale, o comunque tendeva a fagocitarla. Un dimenticato teorico del socialismo rivoluzionario, Parvus, per tutti: nel delineare gli aspetti della rivoluzione del 1905, il socialista russo osservava che «i colpi di fucile non l'hanno fermata, [la rivoluzione] è stata più forte della morte ed è andata avanti nonostante le migliaia di vittime»²⁴. Per Parvus, come per qualsiasi altro marxista, almeno per quelli legati all'ortodossia rivoluzionaria, contava il risultato in termini storici generali (la rottura rivoluzionaria, l'instaurazione del socialismo ecc.), piuttosto che la dimensione individuale: il plurale e la conferma della tendenza inevitabile della Storia prevalevano sulla dimensione individuale; il primato del sociale oscurava la crisi di senso dell'uomo.

Nella cultura politica nazionalrivoluzionaria si è invece verificato un maggiore equilibrio fra il plurale e l'individuale, tanto che, anche quando questa cultura politica ha privilegiato i soggetti plurali, dalla nazione alla razza, si è trattato pur sempre di soggetti in cui la dimensione dell'individuo era riuscita comunque a ritagliarsi una specifica collocazione. A destra, anche quando si è inteso privilegiare soggetti plurali, l'obiettivo è rimasto comunque quello della centralità dell'individuo e delle domande che questo poneva. Di conseguenza, non è da escludere che una causa significativa dei successi politici di questa cultura politica nel Novecento sia stata provocata proprio

24. A. L. Parvus [pseud. di Gel'fand], *Bilanci e prospettive*, in «Iskra», 27 gennaio 1905, n. 85, ma cit. da G. Migliardi, a cura di, *Lenin e i menscevichi. L'«Iskra» (1900-1905)*, La Pietra, Milano 1979, p. 271.

dalla spiccata attenzione alla dimensione del singolo individuo.

Potremmo riferirci al Lukács di *Storia e coscienza di classe*, secondo il quale, all'interno del processo di meccanizzazione del lavoro, «il destino del lavoratore si trasforma in destino generale dell'intera società»²⁵, oppure al Silone che registra la «progressiva identificazione del singolo militante comunista con l'organismo collettivo»²⁶; in questa sede preferiamo riferirci a un autore al di sopra di ogni sospetto. Nel delineare l'atmosfera registrata nella Mosca staliniana dell'estate del 1934 in occasione del primo Congresso degli scrittori sovietici, Klaus Mann ha occasione di soffermarsi sull'atteggiamento degli intellettuali marxisti. Mann fornisce un giudizio, a nostro avviso, decisivo per comprendere *a contrario* la specificità della mediazione fra collettivo e individuale, fra i soggetti plurali e dimensione singola su cui la destra nazionalrivoluzionaria aveva costruito le sue proposte politiche. L'opinione di Mann è che

non basta desiderare e propagare la socializzazione dei mezzi di produzione come misura utile e addirittura necessaria; nello Stato comunista l'intellettuale deve credere che questa utile e diciamo pure necessaria misura risolve il problema dell'umanità, *abolisce la tragicità della nostra vita terrena*. La categoria della tragicità ripugna al marxista ortodosso, gli appare sospetta e spregevole come la categoria dell'aldilà, la sfera del mistero. [...] Possiamo collettivizzare l'agricoltura, mettere in catene i sabotatori del progresso, e dare impulso a una società senza classi sociali; ma perché noi siamo su questa terra, donde veniamo, a che siamo diretti noi non sappiamo.²⁷

25. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, ed. or. 1923, trad. it., Sugarco, Milano 1974, p. 118.

26. I. Silone, *Uscita di sicurezza*, 1 ed. Vallecchi, Firenze 1965, ma cit. dall'ed. Longanesi & C., Milano 1971, p. 83.

27. K. Mann, *La svolta. Storia di una vita*, ed. or. 1958, trad. it., il Saggiatore, Milano 1962, ma cit. dall'ed. 1988, pp. 288-9 (corsivo aggiunto).

Per la cultura politica della sinistra rivoluzionaria, dunque, la vita ha sempre una dimensione sociale e “aperta”, che residua sullo sfondo qualsiasi nodo connesso alla dimensione singola della vita medesima. La cultura della destra nazionalrivoluzionaria ha tentato sempre una difficile, anche se non sempre riuscita, mediazione fra la dimensione individuale e quella dei soggetti collettivi, consapevole che, rispetto alla sinistra, essa muoveva proprio dalla rivendicazione delle istanze legate alla dimensione individuale, fermo restando che, nell’epoca dell’avvento delle masse sulla scena politica, la possibilità di vittoria veniva comunque a dipendere dall’introdurre nel dibattito pubblico concetti che privilegiavano per definizione la dimensione plurale rispetto a quella individuale.

Un solo esempio per rendere evidente come approdi sostanzialmente simili – la costruzione dell’«uomo nuovo» in ambiente politico totalitario – possano costituire il risultato di percorsi molto differenti. È da interrogarsi se proprio quest’attenzione della cultura nazionalrivoluzionaria per la dimensione individuale non abbia costituito uno dei fondamenti dell’exasperazione, in ambiente totalitario, della figura del capo carismatico. In altri termini, è da chiedersi se siamo in presenza di percorsi diversi, fra la destra antipluralista e la sinistra rivoluzionaria, che hanno poi condotto all’identica figura del capo carismatico: laddove l’attenzione per la dimensione individuale riusciva a ritagliarsi uno spazio adeguato, lì probabilmente trovava un terreno fertile la formazione della figura del leader carismatico quale individuo dotato di poteri e caratteristiche particolari. La vocazione carismatica nella cultura politica comunista spesso si è affermata solo quando si è venuto formando l’ambiente politico totalitario, e dunque nelle fasi di governo²⁸. Viceversa, la cultura politica della destra nazionalri-

28. Vedi, per tutti, le considerazioni di M. L. Salvadori, *L’utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 20-1.

voluzionaria, già nelle sue fasi oppositive e antisistemiche del *Kampfzeit*, aveva rivelato che la figura del capo carismatico svolgeva un ruolo politico determinante.

Insistiamo su questo punto perché – ferme restando le questioni storiografiche e teorico-politiche legate all'impostazione attivistica, su cui avremo modo di intrattenerci – a noi pare che in esso sia da rintracciare una delle cause delle pretese del fascismo, soprattutto del fascismo squadrista e antemarcia, di non essere legato a un vero e proprio sistema ideologico, anzi di considerarsi estraneo e avversario dell'ideologia in quanto tale²⁹. Per comodità muoviamo da un giudizio di Furio Jesi, convinto che

ideologia e poesia evocano ambedue *una realtà collettiva, un vivere insieme*. [...] È vero [...] che la nozione di un'ideologia come sfera cosmica al cui centro sia il proprio io, è stata tentazione ricorrente per una parte cospicua degli scrittori europei degli ultimi cento anni; entro di essi, tuttavia, quella visione cosmologica egocentrica è stata generalmente contrastata dall'ipotesi di un'inversione di termini: l'io quale vittima di una forza centripeta che – nell'esperienza ideologica – lo conduce dalla periferia al centro della sfera, ove potenzialmente deve trovarsi la comunità³⁰.

L'ideologia presuppone quasi sempre un soggetto plurale entro cui far rifluire la spiegazione delle difficoltà e dei nodi della vita del singolo; l'ideologia preferisce la visione collettiva a quella individuale, imponendo che tutto ciò che attiene a questa dimensione rifluisca, fino a sciogliersi, nel magma del soggetto storico plurale. Viene allora da chiedersi se la ritrosia dei fascisti nel riconoscere che anche la loro azione politica rivelava ben precisi

29. Su questo cfr., per il tutti, il decisivo E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, 1 ed. 1975, ma cit. dalla n. ed., il Mulino, Bologna 1996.

30. F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 6-7 (corsivo aggiunto).

orientamenti ideologici non fosse ispirata dal timore che quest'ammissione avrebbe potuto nuocere a quella dimensione individuale cui i fascisti non intendevano rinunciare, perché su di questa di reggeva proprio la decantazione attivistica.

Ora, quando si privilegia, come nel caso della destra nazionalrivoluzionaria, la dimensione individuale rispetto a quella plurale, il sé rispetto ai molti, è necessario riconoscere che quest'ottica è necessariamente indotta a privilegiare appunto la prospettiva della morte; viceversa, non è questo il destino dei soggetti collettivi, che si riproducono storicamente, al di là della morte dei singoli individui che li costituiscono. La morte pone termine all'azione dell'individuo nella Storia; la morte dei singoli individui non pone termine all'azione dei soggetti collettivi i quali comunque si rinnovano, dando vita a un protagonismo che il pensiero politico della sinistra ha sempre considerato immanente alla società borghese.

In altri termini, muoiono gli individui, ma non le masse, tantomeno, in forza dell'immanenza del principio dialettico, il loro protagonismo. Per la sinistra, le masse, la classe ecc. non muoiono: sono biologicamente finiti solo gli individui che le compongono, sostituiti inevitabilmente da altri, ma non il soggetto storico collettivo. Come aveva osservato Baudrillard, «nella teoria e nella pratica marxiste, la morte è fin d'ora vinta nell'essere di classe, oppure è integrata come negatività storica»³¹. Per la destra, l'individuo muore; e, semmai, persino i soggetti collettivi cui essa si riferisce – la nazione, la razza ecc. – corrono il rischio di morire, annegati nelle tempeste della modernità. Cosa sono stati, il fascismo e il nazismo, se non tentativi di affermare la centralità di alcuni soggetti politici, quali la nazione e la razza, che questi movimenti temevano stessero annegando tra i marosi della modernità liberale? Ora, il problema della cultura politica

31. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, ed. or. 1976, trad. it., Feltrinelli, Milano 1979, p. 163.

nazionalrivoluzionaria è stato proprio questo: come fare in modo che, una volta morto, l'individuo non fosse dimenticato? Se egli fosse stato dimenticato, infatti, non sarebbe equivalso a supporre che non era mai esistito, con tutte le conseguenze che questo sospetto comportava nell'acuire la crisi dell'individuo?

Per entrare ancor di più nello specifico della nostra ricognizione, da de Maistre a Barrès, dagli scrittori della *konservative Revolution* agli squadristi, passando per la Legione dell'Arcangelo Michele di Codreanu, quest'universo ideologico ha scrutato la morte quasi con un'attenzione che spesso si è trasformata in ossessione: si è trattato di un atteggiamento che non è dato di ritrovare nelle culture e negli universi ideologico-politici avversari. È sufficiente il riferimento alla sua inclinazione antropologica, cui abbiamo appena accennato? È sufficiente l'osservazione di Baudrillard che «la morte è diventata un pensiero “di destra”, individuale e tragico, “reazionario” rispetto ai movimenti di rivolta e di rivoluzione sociale»³²? Se così è, perché la riflessione sull'incombente della morte è stata più orientata a destra che a sinistra? Possiamo liquidare come «follia»³³ l'attenzione della cultura politica nazionalrivoluzionaria nei confronti della morte?

In riferimento ai regimi totalitari, Bauman ha avuto occasione di osservare che questi, «nella loro forma nazionalista, classista o razzista, possono essere visti come tentativi di unificare [...] l'assunto dell'immortalità collettivizzata del popolo con la promessa di una presenza perpetua degli eroi individuali nella memoria popolare»³⁴. Il totalitarismo, insomma, come strategia di consolazione della finitezza della vita. L'ipotesi ci sembra

32. *Ivi*, p. 160.

33. Così R. Mantegazza, *Pedagogia della morte. L'esperienza del morire e l'educazione al congedo*, Città Aperta, Troina (En) 2004, p. 14.

34. Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, ed. or. 1992, trad. it., Il Mulino, Bologna 1992, p. 38.

molto convincente, ma necessita di qualche ulteriore articolazione.

C'è nel «Popolo d'Italia» il resoconto di una cerimonia di commemorazione di alcuni caduti dello squadristo milanese, che racchiude pressoché tutta la visione della morte tipica della cultura politica nazionalrivoluzionaria. Il pezzo merita di essere richiamato, perché potrebbe agevolmente sostituire tutte le pagine dedicate da uno scrittore come Barrès al culto dei morti quale espressione della continuità storica, ovvero quelle di Codreanu sulla necessità dei legionari di sacrificarsi fino alla morte per la nazione:

Il culto dei morti è virtù e tradizione. [...] E quando la memoria dei caduti s'infutura nella vita che continua, diventa simbolo di martirio e di sacrificio, rimane come un monito, come un insegnamento [...]. E quando i morti sono figure d'eroi, d'eroi purissimi caduti quasi a voler consacrare col martirio loro l'eternità e la bellezza di una fede, i superstiti che s'adunano attorno alla terra che li ricopre giustamente si irrigidiscono nella posizione guerriera di saluto e di omaggio, giustamente si dispongono in quelle formazioni con cui i soldati onoravano e glorificavano i loro caduti³⁵.

Potremmo liquidare questa posizione come un espediente retorico per giustificare le posizioni violente dello squadristo³⁶. Tuttavia, è il caso di osservare che, così

35. *L'austero rito dei fascisti milanesi sulle tombe degli assassinati*, in «Il Popolo d'Italia», 20 Dicembre 1921.

36. Il problema del ricorso alla violenza ricorre ovviamente in quasi tutta la bibliografia sul fascismo. Oltre ai titoli citati più avanti, per un primo approccio, cfr., A. Aquarone, *Violenza e consenso nel fascismo italiano*, in «Storia Contemporanea», 1979, n. 1, pp. 145-55; A. Lyttelton, *Fascismo e violenza: conflitto sociale e azione politica in Italia nel primo dopoguerra*, in «Storia Contemporanea», 1982, n. 6, pp. 965-83; J. Petersen, *Il problema della violenza nel fascismo italiano*, in «Storia Contemporanea», 1982, n. 6, pp. 985-1008; P. Nello, *La violenza fascista ovvero dello squadristo nazionalrivoluzionario*, in «Storia Contemporanea», 1982, n. 6, pp. 1009-25.

facendo, saremmo rimandati da Ponzio a Pilato, rifiutandoci di riconoscere che anche la retorica è dotata di immagini e di un lessico specifici, che necessitano di essere analizzati. Quando la politica sembra lasciare spazio alla retorica, può anche darsi che operi in questo senso non per una scelta demagogica, ma per rafforzare le proprie posizioni; e se c'è una posizione che l'anonimo autore fascista di questo testo intende esporre è che la vita umana si giustifica all'interno di un rapporto stretto fra Passato e Presente: un rapporto che compete alla politica tradurre nella vita quotidiana.

5. Estetica politica, estetica della morte e la vita quale commento sulla morte

Abbiamo già osservato che il tema della morte è da utilizzare quale occasione privilegiata per individuare alcuni aspetti significativi della visione dell'uomo proposta da questa cultura politica. È poco più che un'ovvia constatazione osservare, infatti, che concetti storici e politologici quali «destra» e «sinistra», almeno per limitarci al Novecento, rimandino a visioni antropologiche opposte; se così non fosse, questi concetti si ridurrebbero a categorie politiciste, scandendo una scissione fra politica e vita. Ma così non è; o almeno questa scissione non si dà quando si affrontano i nodi storici di un secolo, il Novecento, caratterizzato dai processi di politicizzazione integrale della vita umana.

Questo passaggio è utile per comprendere un aspetto spesso trascurato, o che talvolta è stato addirittura negato dalle culture marxista e democratica, almeno fino a quando non si è affermato e consolidato un atteggiamento storiografico più attento a cogliere le specificità della cultura politica nazionalrivoluzionaria.

È da interrogarsi se il culto della morte, così diffuso nell'universo ideologico della destra, in quasi tutte le sue articolazioni, da quelle più squisitamente culturali

fino ai regimi politici totalitari, non costituisca una delle declinazioni del più generale paradigma di «estetizzazione della politica» che aveva caratterizzato in maniera particolare il fascismo e il nazismo, ma che fu comunque diffuso in modo pervasivo un po' in tutti i movimenti politici nazionalrivoluzionari presenti sul mercato politico europeo nel periodo compreso fra le due guerre mondiali.

In attesa di soffermarci distesamente più avanti sul tema, il rapporto fra la vocazione all'estetizzazione della politica e il richiamo al tema della morte possiamo per il momento sintetizzarlo in questo modo: una delle voci più significative dell'«estetizzazione della politica» nel corso del Novecento è consistita proprio nell'estetizzazione della morte. Se la morte è il sigillo finale alla vita, e dunque non può essere vista come un atto diverso da quest'ultima, ma deve rispecchiare il modo in cui si è vissuti, va da sé che, estetizzando la vita – ossia, presentando la propria vita come un modello da proporre alle masse –, si estetizza al tempo stesso anche la morte; ciò significa che alcuni particolari tipi di morte sono presentati come un modello che i vivi dovrebbero imitare.

Comunque si voglia giudicare l'attenzione per il tema della morte da parte della cultura politica nazionalrivoluzionaria, è necessario riconoscere che questa cultura rompeva il monopolio sul tema che fino ad allora aveva mantenuto la religione. Crediamo che la rottura di questa situazione di monopolio non sia stata tanto provocata dalla constatazione che, rispetto alla cultura politica della sinistra, quella della destra, intrattenendo un rapporto più stretto con la religione cristiana, avesse assimilato l'importanza del tema da quest'ultima: è una supposizione che può valere forse per un de Maistre e dunque per le origini di questa cultura, o anche per un Barrès; è una supposizione che vale certamente per un movimento come la Legione dell'Arcangelo Michele di Codreanu, ma non può valere per la destra nazionalrivoluzionaria seco-

larizzata e pagana del Novecento, quella, per intenderci, che avrebbe dato vita all'esperimento fascista.

Se le religioni politiche sono state tali anche perché avevano sottratto alla religione competenze, saperi, temi e atteggiamenti che questa aveva avvocato a sé per millenni, delegando alla politica e al Principe altri doveri, che non fossero quelli che inerivano il destino degli uomini, nel momento in cui la politica, invece, domandava di discutere di argomenti quali la morte e il senso della vita, saltava quella divisione di competenze durata a lungo, con la politica che si accollava compiti fino ad allora riconosciuti al sapere religioso. Per esprimerci con una metafora: il Principe si trovava costretto a farsi Sacerdote, perché si assumeva il compito, quello di offrire una prospettiva di vita e di morte differenti, che per lunghi secoli era stato di competenza del secondo. E tuttavia, se il destino naturale dell'individuo è la morte, e questa non può essere altro dalla vita esperita, fra vita e morte corre un identico filo di continuità, nel senso che la seconda è il certificato e il sigillo naturale della prima. In altri termini, la morte non può essere altro dalla vita; il che significa che per la destra nazionalrivoluzionaria si muore nell'identico modo in cui si è vissuti: l'atto del morire è poco più che una proiezione definitiva di ciò che è stata la vita precedente e del modo con cui la si è esperita. Per la cultura politica nazionalrivoluzionaria, la vita diventa, allora, un lungo commento alla morte.

Laddove l'atteggiamento di insofferenza nei confronti della modernità è dominante, lì l'attenzione della politica per la morte è chiamata a svolgere un ruolo decisivo. A destra, vivendo la modernità liberale come decadenza, degenerazione, «decrepitezza» nel senso di Heidegger, ci si è predisposti a maggiore familiarità con una crepuscolarità che inevitabilmente familiarizzava con la riflessione sulla morte. La sinistra aveva pensato la vita come se la morte non ci fosse; la destra ha ripensato la morte come un prolungamento della vita. Qui, va da sé, si sono

scontrati due modelli della visione della Storia e del rapporto con questa.

Così la morte è diventata «un linguaggio, un modo di dire altre cose»³⁷. Allora, è il caso di chiedersi: quali «altre cose» intende dire la destra antipluralista quando discute della morte? Proprio per rispondere a questo problema, come si è già accennato, l'indagine sulla morte la utilizzeremo in una torsione metaforica, adeguata a delineare altri aspetti significativi dell'universo ideologico e della mentalità dei militanti della destra nazionalrivoluzionaria: discutendo della morte in una maniera quasi ossessiva, la destra nazionalrivoluzionaria ha discusso anche di politica, di rivoluzione nazionale ecc., ma soprattutto di senso della vita umana in epoca borghese liberale, spesso ricorrendo a un lessico onirico, di cui è necessario sciogliere il paradigma.

L'attenzione della cultura politica nazionalrivoluzionaria verso la morte deriva dal giudizio sulla *società borghese liberale quale società di morti*, ovvero intrisa di fenomeni di degenerazione e di decomposizione che lasciano intravedere la morte prossima di questa società. In altri termini, questa cultura politica si è confrontata con la morte, anche perché considerava poco meno che cadaverica la società borghese liberale: l'attenzione per la morte derivava, quindi, dal giudizio sull'avversario³⁸. La celebrazione della morte è allora diventata rivolta contro una società borghese liberale ormai sconvolta dall'edonismo e dal materialismo che avevano ucciso l'uomo; essa significava riconoscimento di un senso della vita, dopo che la cultura borghese aveva privilegiato l'*hic et nunc*. A fronte del borghese liberale ottenebrato dalla soddisfazione dei valori banausici, e di conseguenza ossessionato dalla prospettiva di una morte che interrompeva una vita

37. P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, ed. or. 1975, trad. it., Rizzoli, Milano 1978, ma cit. dall'ed. 1998, p. 134.

38. Un cenno in tal senso, sia pure in riferimento al pensiero politico di Maurras, in *ibidem*, p. 135.

dedicata alla soddisfazione dei piaceri, il militante nazionalrivoluzionario riesce invece ad accettare la morte, e persino a dominarla, nella consapevolezza di avere impegnato la propria vita nel perseguimento di valori ben più alti.

PARTE PRIMA
ALLE ORIGINI DEL MITO POLITICO DELLA MORTE:
DE MAISTRE, DONOSO CORTÉS, GOBINEAU, BARRÈS

Capitolo 1. Da de Maistre a Gobineau

*1. De Maistre: il boia e il soldato fra politicità
della morte e dominio divino del mondo*

In de Maistre, uno dei padri riconosciuti della cultura della destra antipluralista, la questione della morte viene ad assumere una posizione sostanzialmente secondaria?

L'impressione che la riflessione demaistriana assegni una posizione periferica al problema sarebbe da considerarsi fallace, se scaturisse dalla constatazione che nel pensatore savoiardo, rispetto agli autori di destra successivi, a cominciare da Barrès, almeno per rimanere all'Ottocento, non esiste una riflessione specifica sulla morte. A ben guardare, invece, proprio in de Maistre ritroviamo le celebri pagine dedicate alla figura del boia e quelle, certamente meno celebri, dedicate alla figura del soldato.

In de Maistre si parte della celebrazione del potere sovrano, il quale trova le sue fondamenta sulle figure, quella del boia e del soldato, che hanno una stretta attinenza con la morte. La prima figura sembra riassumere in sé tutta la dimensione del potere politico: «ogni grandezza, ogni potere, ogni sudditanza si basano sul boia: egli costituisce l'orrore e il legame dell'associazione umana. Togliete dal mondo questo agente incomprensi-

bile, e nello stesso istante l'ordine lascia il posto al caos, i troni si inabissano e la società scompare»¹. Una condanna a morte rivela certamente che «l'amore si ritira e la giustizia commina la punizione eterna»²; epperò, sono il carattere corrotto dell'uomo e la sua naturale propensione al vizio che decretano la necessità della condanna a morte: «la punizione ha il solo scopo di eliminare il male, per cui più il male è grande e profondamente radicato, più l'operazione è lunga e dolorosa»³.

Da qui la conseguente polemica demaistriana contro i Lumi. Come già osservato in sede storiografica, con i Lumi si ha il «consapevole tentativo se non di eliminare la morte, perlomeno di comprenderla, contenerla, combatterla»⁴. Ai filosofi e giuristi illuministi che si sono battuti contro la pena di morte De Maistre chiede se si è mai dato un «tribunale del mondo che non abbia mai condannato alla morte»⁵. Al Montesquieu, poi, polemico nei confronti della giustizia amministrata dai tribunali dell'Inquisizione, de Maistre ricorda che

l'uomo che conosce se stesso [...] ha giustamente orrore di venir giudicato da un altro uomo: ma di fronte alla legge ognuno deve sentirsi tranquillo e sottomesso [...]. Se dunque la legge spagnola scritta comporta per tutti la pena dell'esilio, della prigione ed anche della morte contro il nemico pubblico e dichiarato di un ordinamento spagnolo, nessuno deve compiangere il colpevole che abbia meritato queste pene; e colui che le riceve non ha motivo di lagnarsene dal momento che, stando zitto, poteva benissimo evitarle⁶.

1. J. De Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, ed. or. 1821, trad. it., Rusconi, Milano 1971, pp. 34-5.

2. *Ivi*, p. 273.

3. *Ivi*, p. 274.

4. M. Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, ed. or. 1983, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1986, ma cit. dalla II ed. 2009, p. 390 (ma cfr. anche 419).

5. J. De Maistre, *Elogio dell'Inquisizione di Spagna*, ed. or. 1815, trad. it., Il Cerchio, Rimini 1998, p. 21.

Insomma, la morte del colpevole, per suprema decisione del potere sovrano, costituisce un riequilibrio dell'ordine sociale violato. Siccome la sovranità e la società sono state originate per ordine divino⁷, è compito della società approntare la propria difesa e «respingere gli attacchi che le si porta, e di punire gli oltraggi che le sono fatti»⁸; e quando i giudici si trovano nella condizione di decretare la pena di morte per un imputato, spesso questa decisione è presa «per risparmiare il sangue da versare»⁹.

Alla domanda sull'utilità del boia e sulla spettacolarizzazione della morte che questi organizza con sapiente regia, la risposta fornita da de Maistre è che la morte è il culmine dell'esercizio della sovranità e la sua realizzazione visibile: rivendicando il potere di far morire, il monarca esibisce la propria sovranità; anzi, la sovranità è piena, e dunque non sottoposta a regole e disposizioni che la limitano, quando rivendica il potere di dare la morte. Esercizio della sovranità e decisione sulla vita dei terzi sono in de Maistre intimamente connessi, nel senso che solo alla prima compete la seconda: *sovrano è chi decide della morte dei terzi*. Pare discutibile il giudizio di Simone Weil sul fatto che «non si ascolta sul conto della vittima la testimonianza del carnefice»¹⁰, perché questi parla attraverso il suo gesto; ed è il gesto di dare la morte

6. *Ivi*, p. 33.

7. Id., *Étude sur la souveraineté*, in Id., *Oeuvres complètes*, Librairie catholique Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1924, t. II, p. 425. (Treves per tutti, a proposito di questa posizione demaistriana: «in fondo nella sovranità è la manifestazione della Provvidenza, e tutta l'opera della Provvidenza, celata e difficile per le nostre immediate comprensioni, è proprio nella difesa e protezione della sovranità attraverso le prove e le sofferenze, benefici rimedi alle perverse opere umane». P. Treves, *Profeti del passato. Maestri e discepoli della controrivoluzione francese*, Barbèra, Firenze 1952, p. 65).

8. Id., *De l'Église gallicaine*, in Id., *Oeuvres complètes* cit., t. III, p. 190.

9. Id., *Étude sur la souveraineté*, cit., p. 460.

10. S. Weil, *I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea*, ed. or. 2002, trad. it., in Id., *Il fardello dell'identità. Le radici ebraiche*, a cura di R. Peverelli, Medusa, Milano 2014, p. 55.

che rivela tutta la potenza terribile della sovranità: sovranità e potere di morte coincidono.

Naturalmente anche Kant, ammette che, in caso di congiura, la morte «è il miglior compensatore che possa applicare la giustizia pubblica»¹¹. Ma sembra quasi che in de Maistre il sovrano presupponga la figura del boia e che il primo, proprio nel momento in cui decide di lasciare il campo a quest'ultimo, celebri l'esercizio della propria potenza: «l'esercizio immediato del diritto di morte [è] [...] una legittima prerogativa della sovranità»¹². La sovranità, proprio perché emanazione diretta di una decisione trascendente, è la sospensione del quinto comandamento di Dio; ciò che Questi ha intimato, può essere sospeso solo da chi da Lui è inviato. È una sospensione comunque apparente, perché si tratta di dare la morte a un individuo quale scelta necessaria per salvare molte altre vite umane; e tuttavia, essa è la conferma della potenza divina, e dunque del sovrano: solo chi ha dato la Suprema Legge al mondo può avocare a sé il diritto di sospenderla, delegando queste funzioni al sovrano e al boia. Si apre una situazione di eccezione, quella in cui il quinto comandamento è sospeso, perché si creino le condizioni per la restaurazione della situazione di normalità.

Il boia può forse svolgere una funzione terribile, eppure utile, senza la quale quasi sicuramente non esisterebbero il sovrano e la società medesima¹³. Qualora il sovrano fosse inibito dal decretare la morte, la sua sarebbe una

11. I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, ed. or. 1797, trad. it. in Id., *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1956, ma cit. dalla ristampa 1998, p. 524.

12. C. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, ed. or. 1814, trad. it., Il Falco, Milano 1982, p. 36.

13. «Soltanto il capo dello Stato ha il diritto di vita e di morte sui cittadini di una nazione, e soltanto il boia può applicare tale diritto. Lascia al sovrano l'aspetto prestigioso di questo diritto e si incarica di quello infamante. [...] È così che il boia e il sovrano formano una coppia. Assicurano di concerto la coesione della società. L'uno, con lo scettro e la corona, assume nella propria persona tutti gli onori dovuti al potere

sovranità dimezzata, con tutte le conseguenze inevitabili, a cominciare dal sorgere del caos sociale.

Su questo, la posizione di de Maistre non lascia margini a dubbi: il diritto di punizione del sovrano cristiano è ben differente da un eventuale diritto all'omicidio, tipico del dispotismo turco¹⁴; altro è il delitto, altra è la giustizia spinta fino a spegnere la vita del suddito. Dal punto di vista del suddito, sovrano è dunque colui al quale è riconosciuta la prerogativa di chiamare all'opera il boia¹⁵; anzi, è proprio nel campo della giustizia criminale che la monarchia si rivela «superiore» alla democrazia¹⁶. Insomma, per il pensatore savoiano, sovrano è colui che ha la facoltà di mettere in discussione il bene più prezioso dell'uomo: *se non c'è potere di morte, non è data sovranità*. È questa ad annullare il principio della vendetta privata, perché a fondamento della pacifica convivenza fra gli uomini, l'«articolo essenziale, il più incontestabile e il più sacro di tutti», si trova il principio per cui è «espressamente vietato al particolare di farsi giustizia»¹⁷. L'atto del boia diventa pubblico anche nel senso che riguarda tutti i sudditi, in forza del principio per cui il sovrano ha chiamato all'opera il boia per ristabilire l'ordine sociale violato dal criminale.

supremo, l'altro sopporta il peso delle colpe che comporta necessariamente l'esercizio dell'autorità, per quanto equa e moderata essa sia» (R. Callois, *Sociologia del boia*, ed. or. 1939, ma cit. da Id., *Istinti e società*, ed. or. 1963, trad. it., Guanda, Milano 1963, pp. 23-6).

14. Cfr. quanto scrive in J. de Maistre, *Du Pape*, ed. or. 1819, ma cit. da Id., *Oeuvres complètes* cit., t. II, p. 415.

15. «L'antichità non contestava (*disputait*) certo ai re il diritto di condannare a morte; tutte le pagine della storia presentano giudizi di questa natura che gli storici riportano, senza alcun segno di disapprovazione. E' uguale in Asia dove nessuno contesta (*dispute*) questo diritto ai sovrani. Da noi le idee sono differenti. Che un re, di sua iniziativa, faccia morire un uomo: la saggezza umana non consiglierà certo il tagliare o la rivolta, ma tutto il mondo dirà: "è un crimine"» (Id., *Sur la souveraineté* cit., p. 439).

16. *Ivi*, p. 470.

17. Entrambe le citazioni in Id., *Cinque paradossi*, ed. or. 1851, trad. it., Solfanelli, Chieti 2005, rispettivamente, p. 15, 14.

A conferma che la questione della morte svolge un ruolo nient'affatto secondario nel pensatore savoiardo, verrebbe da osservare che l'origine divina della sovranità consiste nel potere del sovrano di decidere della vita o della morte del suddito, in nome della delega di Dio al sovrano. La morte ha dunque un valore positivo, sia perché rimanda all'eternità di Dio, in quanto sembra che sia la morte a rendere possibile la scoperta dell'eternità divina, ossia che quando si è vicini alla morte comincia a realizzarsi il senso dell'eternità; sia perché, nel momento in cui appare, procede al ristabilimento dell'ordine violato.

Identico è il discorso per quanto riguarda la figura del soldato. Ancora una volta la polemica è contro la «filosofia moderna», incapace di comprendere nelle sue illusioni che «non c'è che la violenza nel mondo»¹⁸. Non c'è da illudersi davanti alla constatazione che «la storia dimostra, disgraziatamente, che la guerra, in un certo senso, è la condizione abituale del genere umano; vale a dire che il sangue umano deve scorrere senza interruzione sul globo, qua o là, e che la pace, per ogni nazione, non è che una tregua»¹⁹. Anzi, più che limitata al mondo umano, «la legge della guerra non è che un capitolo della legge generale che pesa sull'universo»²⁰. La morte è dunque una prerogativa del sovrano in quanto nominato da Dio, ma agisce da tassello di un universo in cui domina la condizione della guerra. Da qui la celebre definizione demaistriana sul carattere divino della guerra: questa è «divina in se stessa, perché è una legge del mondo»²¹; più che un'invenzione risultata dalla cattiveria umana, la guerra è una condizione stabilita da Dio²²: la vita nel mondo è guerra. E allora, così come la giu-

18. Entrambe le citazioni in Id., *Considerazioni sulla Francia* cit., p. 26.

19. Id., *Le serate di Pietroburgo* cit., p. 395.

20. Id., *Le serate di Pietroburgo* cit., p. 395.

21. *Ivi*, p. 399.

22. «Cari amici, i compiti del soldato sono terribili; e senz'altro dipendono da una grande legge del mondo spirituale, e non ci si deve stupire se tutte le nazioni dell'universo sono concordi nel vedere in questo flagello una presenza divina più rilevante che in altri: credete, non è senza

stizia del sovrano cristiano è diversa sia da quella del despota asiatico, sia dalla tirannide turca, dove si uccide per decisione del sultano, e non per ristabilire l'ordine sociale violato, allo stesso modo non è possibile confondere la figura del soldato con quella dell'assassino: attestata la necessità della guerra, perché «siamo noi che la rendiamo tale»²³, il soldato «uccide ma ignor[avo] che egli fosse un assassino»²⁴. Così come il boia non è un assassino, ma l'esibizione suprema della sovranità, allo stesso modo è l'ordine del sovrano che legittima l'azione del soldato, tanto che qualora questi non uccida «quando il principe legittimo glielo ordina, non è meno colpevole di colui che uccide senza ordine»²⁵.

2. Senso del peccato e immanenza della morte: de Maistre contro l'edonismo rivoluzionario

Un de Maistre che, quando esalta la situazione di guerra, ovvero quando registra la condizione di violenza in cui versa il mondo, anticipa temi darwinistico-sociali, se non proprio quella cultura politica nazionalrivoluzionaria pronta a celebrare il valore della guerra e la necessità della violenza?

Intanto, sembra di leggere il nazionalrivoluzionario Friedrich Jünger, quando questi scrive che «gli stati di pace non sono altro che quelle condizioni in cui la guerra è latente. Lo stato di pace è il padre della guerra; la pace è quell'ordine che sempre di nuovo sprigiona da sé la guerra»²⁶.

Non crediamo di operare una forzatura ermeneutica

un grande e profondo motivo che il titolo *Dio degli eserciti* brilla in ogni pagina della Sacra Scrittura» (*Ivi*, p. 395).

23. *Id.*, *Du Pape* ed. cit., p. 304.

24. *Ibidem*.

25. *Ivi*, pp. 408-9.

26. F. G. Jünger, *Guerra e guerrieri*, ed. or. 1930, trad. it. in F.G. Jünger e E. Jünger, *Guerra e guerrieri. Discorso di Verdun*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 2015, p. 54.

osservando che, per il pensatore savoiano, un esercito è poco più che la figura del boia moltiplicata per il numero dei soldati che compongono l'esercito medesimo. Sono il senso del peccato e la finitezza dell'uomo a orientare queste posizioni demaistriane; è necessario decretare la morte di un individuo, al fine di conservare quella di numerosi altri: «se qualche volta gli inquisitori di Stato hanno deciso esecuzioni severe, la severità non esclude certo la giustizia, ed è spesso per risparmiare il sangue che lo si versa»²⁷; un crimine è sempre un atto contro Dio in quanto creatore dell'ordine sociale.

Viene da osservare che proprio qui sta il punto di discriminare che caratterizza la posizione demaistriana sulla morte. L'elogio delle figure del boia e del soldato è da leggere quale conseguenza di una polemica contro i rivoluzionari fondata sulla rivendicazione della finitezza dell'uomo. A fronte di una *Lumière*, che aveva quasi emarginato la centralità della morte nell'esperire umano, e che con Buffon aveva decretato la necessità di vivere emancipati dall'incombenza della morte²⁸, a seguito di un ingenuo e orgoglioso quanto astratto ottimismo sulla capacità umana di padroneggiare l'universo e le leggi che lo regolano – quella che, qualche anno prima di de Maistre, Burke aveva definito quale strategia politica di «dichiarare la guerra ai cieli»²⁹ – l'opera demaistriana mira a restituire alla presenza della morte la sua immanente centralità. Il carattere finito dell'uomo, determinato quanto meno dall'agire di questi quale peccatore (ma l'universo tutto è immerso, del resto, nel peccato, considerato che violenza e guerra sono le leggi che lo regolano), restituisce inevitabilmente una presenza della morte in cui quest'ultima cammina accanto all'uomo, spingendolo semmai a darla al terzo, scendendo la finitez-

27. Id. *Étude sur la souveraineté* ed. cit., p. 460.

28. Su questo, vedi E. Voegelin, *Razza. Storia di un'idea*, ed. or. 1933, trad. it., Medusa, Milano 2006, p. 73.

29. E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, ed. or. 1790, trad. it., Ciarrapico, Roma 1984, p. 28.

za della vita. A guardar bene, nella polemica contro la mondanizzazione della vita avviata dal pensiero rivoluzionario, de Maistre sembra rimanere fedele alla nota posizione di Paolo in *Romani*, 5,12: «a causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte, così la morte dilagò su tutti gli uomini per il fatto che tutti peccarono». Il che significa che i rivoluzionari hanno eliminato il senso del peccato, e dunque l'incombenza medesima della morte. L'errore gigantesco dei rivoluzionari consiste nella presunzione di credere che l'uomo possa tutto, compresa la pretesa di vivere senza pensare all'incombenza della morte, e dunque alla necessaria finitezza umana.

L'impressione storiografica è che proprio quello della finitezza dell'uomo, ben prima che le polemiche di natura squisitamente politica, è l'argomento cui sembra ricorrere de Maistre per attaccare le assurde astrazioni illuministiche; è la lezione della storia umana, quale susseguirsi di violenze, ma soprattutto il richiamo a un duro realismo antropologico contrapposto al radicalismo escatologico giacobino, pronto ad addossare ai tiranni le innumerevoli sventure di cui la Storia è costellata. Non sono i sovrani a costellare di violenza la storia umana, essendo appunto, la prima, una legge immanente nell'universo; essi semmai operano per regolamentarla. E allora, l'ottimismo rivoluzionario non s'illuda: come può l'uomo avviare la scalata ai cieli, quando la morte è la sua immancabile compagna di strada in terra?

In de Maistre il richiamo al tema della morte è piegato per articolare la sua critica dei Lumi e della Rivoluzione; la morte consacra la finitezza umana, consegnando al mondo delle illusioni le teorie del Progresso e della perfettibilità dell'uomo. Con la morte l'uomo si dimostra una creatura finita; ed è proprio dalla registrazione di questa finitezza che si possono considerare nient'altro che chimere le pretese rivoluzionarie sulla realizzazione della perfettibilità e della felicità in terra: com'è possibile realizzare la felicità in terra, se la conclusione della vita è la

morte? Se la felicità è godimento della vita, com'è possibile questo godimento a fronte dell'incombenza della morte? Cos'è la pretesa illuministica di perfettibilità a confronto con la prospettiva della morte, se non un'assurdità razionalistica? A fronte delle chimere sulla felicità e la perfettibilità evocate da Condorcet, prima che da Robespierre e Saint-Just, si staglia, dunque, l'immanenza della morte: è proprio lo spettro di quest'immanenza che de Maistre agita davanti ai dottrinari giacobini e montagnardi.

Almeno per limitarci al tema che affrontiamo, l'importanza teorico-politica di de Maistre consiste nell'individuare con notevole lucidità uno dei punti chiave della polemica contro la cultura rivoluzionaria, ripresa, con altri argomenti, dalla destra antipluralista nel corso del Novecento. E il punto è proprio quello dell'opposizione a una visione edonistica e ottimistica che ha espunto la morte dalla prospettiva umana: si deve vivere, e quindi godere del mondo, come se la morte non dovesse mai sopraggiungere, o come se, una volta presentatasi, interrompa pure la vita dell'uomo, ma senza significative conseguenze, avendo quest'ultimo ormai realizzato e appagato pienamente tutti i propri desideri. Se si gode del mondo, allora si può residuare sullo sfondo la prospettiva della morte. Il rivoluzionario è tale perché intende godere del mondo; il controrivoluzionario à la de Maistre il mondo lo accetta con tutte le sue dure regole (immanenza della guerra e della violenza), riconoscendo che non è possibile alcun godimento, considerata l'incombenza della morte. Nella sua polemica il pensatore savoiano ha per obiettivo l'ottimismo e l'edonismo dei Lumi. Ben altri saranno, nel secolo successivo, gli obiettivi polemici (i borghesi, i socialisti, specie i bolscevichi ecc.) del pensiero politico nazionalrivoluzionario. Tuttavia, identico sarebbe rimasto l'angolo di osservazione: ciò che è da respingere di quella cultura che muove dai Lumi e arriva fino ai borghesi e ai bolscevichi è proprio la pretesa che l'uomo esperisca il mondo per goderlo.

L'insistenza demaistriana sul tema della morte è da leggere quale metafora della più generale polemica contro l'Illuminismo che, scindendo la religione dalla politica, ha preteso di emancipare l'umanità da qualsiasi finitezza. L'uomo giacobino che, pretendendo di eliminare i sovrani quali delegati da Dio ad amministrare gli uomini, tenta orgogliosamente l'assalto al cielo, quasi a volere arrogarsi altri attributi della divinità, non pone limiti alla propria azione e si ammanta di un'assurda presunzione che lo conduce a sostituirsi a Dio medesimo. Se l'uomo può tutto, e anzi pretende di sostituirsi a Dio, modificando un ordine sociale e politico da Dio medesimo disegnato, allora la morte è espunta dalla centralità che riveste nel mondo. Se Dio non governa più il mondo, come può pretendere di governare la morte dell'uomo? O meglio: se l'orma divina non calpesta più le accidentate e insanguinate contrade del mondo, in virtù di quale privilegio proprio la morte dovrebbe continuare a rimanere un problema irrisolvibile?

Ma ciò che interessa rilevare è che, per de Maistre, la morte non è violenza, né quando la si subisce, perché certificazione della finitezza umana, né quando la si dà, perché in fondo il boia è chiamato a realizzare la giustizia divina, officinando un rito poco meno che sacro. Anzi, la morte ha sempre una declinazione di sacralità determinata dalla decisione divina: il boia è l'anello terminale di una catena della sovranità che parte da Dio e, attraverso il sovrano, arriva appunto al boia. Violenti sono, semmai, i rivoluzionari, i quali ricorrono a una violenza che pretende di sostituire ai decreti divini quelli umani.

Il filosofo savoiaro intuisce che per la cultura borghese la morte era diventata una «sfida insopportabile»³⁰; per de Maistre è chiaro che questa sfida almeno il pen-

30. Mutuo il concetto, sia pure formulato per un contesto storico e socio-culturale attinente gli ultimi trent'anni del Novecento, da V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 85.

siero rivoluzionario ha preteso di vincerla, espungendo la morte dalla vita e rendendo del tutto secolarizzata quest'ultima. L'incredibile pretesa dei giacobini di liberare l'umanità, aprendo la nuova e definitiva fase della Storia, quella finalmente contrassegnata dalla raggiunta Libertà dopo le epoche buie e oscure, non ha come conseguenza necessaria una visione dell'uomo quale soggetto emancipato dall'incubo della finitezza biologica e temporale dell'esistenza³¹? Sostituirsi agli imperscrutabili disegni divini non significa rendere l'uomo una divinità che ha trasformato la morte in una soluzione nel complesso periferica della vita umana? L'espulsione dell'incombenza della morte, da parte della protervia dei Lumi, è il risultato dell'avvenuta espulsione di Dio dal mondo. E allora, se non c'è giudizio divino dopo la morte, perché affannarsi sull'incombenza di quest'ultima? Quando sarà giunta, è più che sufficiente che il morituro sia appagato e abbia goduto del mondo. Insomma, i rivoluzionari sembra che abbiano espropriato Dio pure della morte: questa c'è, ma bisogna vivere senza pensare che ci sia: è proprio quest'atteggiamento che, per de Maistre, contribuisce a rendere inaccettabile, perché grondante di assurda presunzione, la filosofia dei rivoluzionari.

Ebbene, prima che contro quella che un Burke aveva definito quale «selvaggio tentativo di metodizzare l'anarchia»³², è contro questa visione del tutto mondanizzata

31. «Il pensiero rivoluzionario – osserva Baudrillard, sia pure in riferimento al marxismo – [...] oscilla tra una *dialettizzazione* della morte come negatività e un obiettivo *razionalistico* di abolizione della morte: venire a capo come di un ostacolo “reazionario”, solidale con il capitale, grazie alla scienza e alla tecnica, verso l'immortalità dell'uomo generico, al di là della storia, nel comunismo. La morte, come tante altre cose, non è che una sovrastruttura, la cui sorte sarà regolata mediante la rivoluzione dell'infrastruttura» (J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, ed. or. 1976, trad. it., Feltrinelli, Milano 1979, p. 164, nota 23).

32. E. Burke, *Discorso dai nuovi agli antichi Whigs, in conseguenza di alcune recenti discussioni in Parlamento, relative alle Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, ed. or. 1791, trad. it. in Id., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino 1963, p. 455.

dell'uomo, che ha inteso sconfiggere la morte quale espressione della finitezza, che la polemica demaistriana si vede costretta a riporre al centro della dimensione umana l'incombenza della morte, perché l'errore capitale dei rivoluzionari è consistito nella pretesa di sostituirsi a Dio, di non accettare il mondo in tutta la sua finitezza. All'ottimismo giacobino – e, più in generale, all'ottimismo che si sprigiona da tutte le pieghe della nuova modernità della *Lumière*, per cui si tratta di godere della vita come se la morte non esistesse – de Maistre oppone l'immanenza della morte, quale prospettiva ineliminabile dell'uomo. Alla Rivoluzione, che ha cercato di muovere guerra ai cieli, de Maistre replica restituendo l'uomo alla terra e ricordando ai rivoluzionari la durata limitata dell'esistenza. Ciò che si imputa all'ottimismo dei Lumi è una visione edonistica e immanentistica della vita, fermo restando che per godere la vita è necessario porre mano al rovesciamento dei sistemi politici e sociali che reggono il mondo. In questa visione, la morte risulta un avvenimento avulso, o comunque allontanato dalla prospettiva umana: la morte c'è, ma non si pensa alla sua incombenza, essendo l'uomo impegnato nel godimento del mondo.

Per de Maistre, uno dei vizi d'origine della cultura politica rivoluzionaria è consistito nella pretesa di pensare che l'uomo potesse tutto; e questa pretesa si era spinta fino al punto da eliminare la prospettiva della morte. A questo edonismo, il pensiero controrivoluzionario di de Maistre oppone l'ineludibile fatticità della morte, piegando la vita ad affannosa *meditatio mortis*; qualsiasi pretesa di mettere a soqquadro il mondo, per goderlo, è giudicata quale assurda domanda che mette a rischio l'ordine divino. Si espelle il divino dal mondo, si elimina la finitezza dell'uomo. E tuttavia, se la morte non la si può eliminare, essa, una volta residuata sullo sfondo, non risulta più giudice delle azioni umane: si agisce come se l'uomo fosse eterno e non dovesse mai rendere conto delle sue azioni a Dio, a cominciare da quelle azioni che rivelano una ricaduta politica.

In questo senso, possiamo quanto meno individuare in de Maistre il fondatore della prospettiva tanatocentrica che avrebbe caratterizzato il pensiero politico della destra nazionalrivoluzionaria successiva. In polemica con i *philosophes* e i giacobini, per de Maistre l'incombenza della morte è una decisione divina e nell'atto medesimo del morire è presente il divino. A fronte della dissolvenza borghese davanti alla morte, il pensiero politico controrivoluzionario rivendica l'impronta divina di quest'ultima.

Abbiamo osservato che de Maistre indica alla cultura politica nazionalrivoluzionaria l'angolo di osservazione da dove criticare l'edonismo borghese: è il caso di precisare questo concetto storiografico. Una minoritaria quanto prestigiosa tradizione di storia del pensiero politico ha inteso rileggere de Maistre quale padre fondatore dei fascismi³³. È un taglio d'analisi da respingere, a muovere dalla constatazione che in de Maistre, come negli autori successivi (Bonald, Donoso Cortés e, per qualche aspetto, Gobineau), la vita si riduce a una rassegnata attesa della morte: nulla di più lontano, come si vedrà meglio più avanti, non solo dall'attivismo fascista, ma da quella cultura politica (Spengler, Codreanu ecc.) che agisce da contorno ai regimi fascisti medesimi.

A rigore, de Maistre può dirsi anche lui convinto, come i detestati *philosophes*, che le leggi sono necessarie perché gli uomini non sono angeli; solo che, al contrario dei *philosophes*, non soggiacendo alle sirene contrattualistiche, è pur sempre convinto che, nascendo la società per ordine divino, la morte del reo diviene un risarcimento a Dio prima che agli uomini. La morte di un individuo, quando è decisa per ordine del sovrano, ha sempre un aspetto negativo, in quanto è sospensione dell'amore cristiano; e tuttavia, essa diviene necessaria per il mantenimento di un ordine sociale che è anche un ordine divino:

33. I. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, in Id., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, ed. or. 1990, trad. it., Adelphi, Milano 1994, pp. 141-243.

perché questo continui ad esistere, la morte diviene l'unica e più adeguata soluzione.

Ma allora, almeno in merito all'atteggiamento davanti alla morte, perché dovremmo collocare a destra un de Maistre, continuando a considerarlo, anche per quanto riguarda questo tema, uno dei punti di riferimento di questa corrente del pensiero politico europeo?

La risposta è da rintracciare in una visione cupa e oscura della Storia che, sia pure depurata dei suoi ingombranti dispositivi teologico-religiosi, ritroviamo proprio a fondamento della cultura ostile all'Illuminismo, la quale si affermerà nei decenni successivi. Essendo la guerra una situazione divina, la visione della Storia demaistriana diviene un perenne susseguirsi di violenze e sopraffazioni – appena mitigate e organizzate dall'azione del sovrano –, le quali fanno sì che la morte arrivi a costituire una prospettiva sempre presente. La Storia è storia delle violenze umane – ovvero, il che è lo stesso, del peccato –, da cui l'uomo non si può emancipare, come pensano i supponenti allievi di Rousseau. Agli intellettuali illuministi e giacobini è Bonald a domandare se l'uomo sia divenuto «meno cupido, meno ambizioso, meno voluttuoso dopo il progresso dei Lumi? [...] No, niente cambia in noi, anche qualora tutto cambiasse attorno e al di fuori di noi»³⁴. Allora, se le rivoluzioni politiche e sociali non possono rivendicare il potere di cambiare l'uomo; se assurde sono le pretese di instaurare in terra il dominio della felicità, *la Storia diventa storia della morte degli uomini*, quale manifestazione dell'immanenza del peccato: essa è un inarrestabile ciclo continuo che ribadisce la finitezza umana e la sua capacità di produrre il male. Per il pensatore savoiano, si vive per morire; e si opera nel mondo se non per dare la morte, certamente per subirla a opera di terzi o di Dio,

34. L. de Bonald, *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830*, in Id., *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830 et autres inédits*, présentés et annotés par J. Bastier, Co-édition Duc-Albatros 1988, p. 77.

nonché per vivere nella guerra quale condizione universale.

In de Maistre è evidente come la morte acquisti una dimensione squisitamente statuale, nel senso che afferisce *tout court* alle indiscutibili prerogative della sovranità; ma, al tempo stesso, la decisione della morte è del tutto coerente con la presenza di questa nel mondo. C'è naturalmente la decisione di dare la morte anche al di fuori delle prerogative sovrane; ma quando la condanna a morte è preceduta dal sigillo sovrano, essa è un atto che, attraverso il boia o il soldato, riconosce la violenza nel mondo, accettando addirittura l'origine divina della guerra: è solo la decisione della morte scaturita dalla decisione di un privato che fa di costui un reo da perseguire. Il significato della morte si sdoppia: ad una morte legittima, risultata dalla decisione sovrana, si contrappone la morte quale violazione dell'ordine sociale, questa sì atto di violenza; ed è quest'ultima che legittima la prima, conferendole un valore divino.

E tuttavia, la morte per decisione sovrana è pur sempre violazione del comandamento cristiano dell'amore? Nient'affatto: nel momento in cui il sovrano decide lo spargimento di altro sangue umano, quale prezzo per il ristabilimento dell'ordine sociale violato, agisce confermando l'amore e l'attenzione verso i suoi sudditi, ai quali assicura l'ordine sociale, oltre che verso Dio. In de Maistre non abbiamo la mitizzazione della morte che, come si vedrà meglio più avanti, avrebbe caratterizzato la successiva cultura politica nazionalrivoluzionaria, perché essa ha una dimensione divina e al tempo stesso sovrana – sovrana perché divina, è il caso di osservare –, almeno nel senso che, quando la decide il sovrano, la morte è sempre appannaggio di una decisione divina. Il Dio della vita, ad avviso del pensatore savoiaro, è tale anche quando decide della morte, perché rivela la sua estrema bontà nella decisione terribile di versare sangue umano per risparmiarne una quantità ben maggiore.

3. *Da de Maistre a Donoso Cortés*

Nel suo tanatocentrismo de Maistre anticipa quanto meno il Donoso Cortés dei decenni successivi, polemico nei confronti dei nuovi rivoluzionari, i socialisti, ben più pericolosi e terribili dei giacobini, perché pongono all'ordine del giorno della rivoluzione l'abolizione della proprietà privata. Cos'è il maggiore teorico del socialismo, Proudhon, se non l'«ultimo empio»³⁵, il nuovo Adamo in rivolta contro Dio, armato della presunzione di «cerca[re] sempre, senza mai trovarlo, un paradiso in una valle di lacrime»³⁶? Proudhon è il tipico esponente di quella presunzione umana che pretende di negare «che la vita temporale sia una vita d'espiazione»³⁷. Cosa sono disposti a negare tutti i rivoluzionari, se non l'evidente constatazione che «gli uomini camminano perduti e ciechi in questo labirinto della Storia»³⁸?

Sia de Maistre che Donoso Cortés ritengono che la rivoluzione costituisca poco più che la morte dei popoli. E tuttavia, mentre per de Maistre la Rivoluzione è un atto satanico, un intermezzo nel piano divino di governo degli uomini, in Donoso Cortés qualsiasi rivoluzione è da attribuire alla Provvidenza divina; anzi, anche lo sterminio «è uno strumento nelle mani di Dio: con esso fa sì che si compiano le leggi divine della società, la quale si è scrolata dal giogo delle leggi umane»³⁹. Così come la morte sorprende l'uomo, e dunque è afferibile a un imperscrutabile atto divino, la rivoluzione, ossia la morte della

35. J. Donoso Cortés, *Lettera al cardinale Fornari sugli errori del nostro tempo*, (1852), in Id., *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, *Introduzione* di G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1964, p. 43.

36. Id., *Corrispondenza con il conte di Montalembert*, (lettera del 26 maggio 1849), in *Ivi*, p. 68.

37. Id., *Lettera al cardinale Fornari sugli errori del nostro tempo*, ed. cit., p. 123.

38. *Ivi*, p. 126.

39. Id., *La filosofia della storia Giambattista Vico*, ed. or. 1838, trad. it., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, p. 119.

società, avviene anch'essa per decisione divina, non fosse altro perché non si ha «periodo storico che non termini con una catastrofe»⁴⁰. Le rivoluzioni si verificano quando lo decide la Provvidenza; e anche la talpa della rivoluzione è riconducibile al disegno divino: «la rivoluzione di febbraio venne come viene la morte: improvvisamente. Dio aveva condannato la monarchia francese. [...] In febbraio giunse il giorno della resa dei conti di tutte le classi sociali con la Provvidenza»⁴¹. Le rivoluzioni confermano la presenza di Dio tra gli uomini, perché «sono i fanali della Provvidenza e della Storia [...]. Sotto un certo aspetto e fino ad un certo punto le rivoluzioni sono buone come le eresie, perché confermano la fede e la rischiarano»⁴², fermo restando, naturalmente, che tutto il male viene dagli uomini, mentre tutto il bene viene da Dio e dal suo «impulso *diretto, personale e sovrano*»⁴³.

Donoso Cortés, che assume quale obiettivo polemico il nascente socialismo (Proudhon, nella fattispecie), nella sua opera più impegnativa al tema della morte dedica poco più di un passaggio, declinandola naturalmente quale conseguenza della trasgressione di Adamo all'ordine dell'Onnipotente:

Il peccato fu la separazione tra l'uomo e Dio. Il peccato produsse un disordine morale e un disordine fisico. [...] Il disordine fisico prodotto dal peccato si manifestò nella malattia e nella morte; orbene, la malattia non è altro che il disordine, la disunione e lo squilibrio delle parti che costituiscono il nostro corpo. La morte non è altro che la manifestazione estrema di questa disunione,

40. Id., *Corrispondenza con il conte di Montalembert* cit., p. 68 (traduzione leggermente modificata. Per il testo originale vedi Id., *Textos politicos*, Ediciones Rialp S.A., Madrid 1954, p.111).

41. Id., *Discorso sulla dittatura*, (4 gennaio 1849), in Id., *Il potere cristiano* cit., pp. 39-41.

42. Id., *Corrispondenza con il conte di Montalembert*, lettera del 7 maggio 1849, in Id., *Il potere cristiano* cit., pp. 65-6.

43. Ivi, p. 66 (traduzione leggermente modificata; per il testo originale, vedi Id., *Textos politicos* cit., p. 113).

di questo disordine, di questo squilibrio. Quindi, il disordine fisico e morale, l'ignoranza e la fiacchezza della volontà da una parte, la malattia e la morte dall'altra, sono la stessa cosa⁴⁴.

È la presenza caratterizzante del peccato a far sì che «moriamo pieni di terrore e viviamo nell'angoscia»⁴⁵. Come a dire che residuando sullo sfondo, fino a espellerlo, il senso del peccato, la cultura moderna e il socialismo hanno cancellato l'immanenza della morte. Ciò che Donoso Cortés rimprovera, insomma, alla cultura moderna è un'imputazione che, già avanzata da de Maistre nella sua polemica contro la cultura politica rivoluzionaria, caratterizzerà un po' tutta la destra nazional-rivoluzionaria successiva: socialisti, liberali e materialisti vari muovono da una visione della vita in cui la morte sembra del tutto scomparsa.

Il nocciolo duro di questa posizione possiamo così sintetizzarlo: il peggiore errore della Rivoluzione francese per de Maistre, o quello del socialismo per Donoso Cortés, consiste nella pretesa dei giacobini o di Proudhon di dilacerare una tela della Storia già tessuta da Dio fin dall'atto della creazione dell'uomo, e a cui quest'ultimo non può che adeguarsi, senza alcuna pretesa di elevare la terra in cielo. Dal punto di vista dei pensatori controrivoluzionari, cos'è la scissione illuministica fra religione e politica, se non il conferimento a quest'ultima di *un potere demiurgico di costruzione della realtà storica*, e dunque di ridefinizione dell'uomo medesimo, che prima era riconosciuto solo al divino? Invece, la Storia non si crea; e ciò di cui volentieri ci si dimentica è che le società «nascono, progrediscono, crollano e si estinguono, obbedendo a certe leggi inalterabili che presiedono alla loro infanzia, al loro progresso, alla loro decadenza e alla loro morte»⁴⁶.

44. Id., *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, ed. or. 1850, trad. it., Rusconi, Milano 1972, p. 190.

45. *Ivi*, p. 194.

Non si può dar vita a un ordine sociale, perché questa è una competenza che spetta alla divinità; al mondo sono più utili quelli che pregano, piuttosto che quelli che combattono, tanto che, «se il mondo va di male in peggio, [la causa è che] [...] ci sono più battaglie che preghiere»⁴⁷. Ora, la Storia sfugge a Dio e ai suoi legittimi rappresentanti in terra, i sovrani, perché è ormai la politica, e non più la religione, a governare le azioni degli uomini. Una volta scalzati dalla politica i sovrani, che cosa rimane di quella potenza infinita di un Dio che decideva della morte, così come in precedenza aveva deciso della vita?

Ancora una volta troviamo la conferma che ciò che la cultura politica controrivoluzionaria non accetta della Rivoluzione è la messa in discussione proprio della finitezza dell'uomo; ebbene, questa pretesa trova un riscontro in una visione della politica quale attività creativa che pretende di sostituirsi alla libera creatività divina. La religione, insomma, è consolazione della finitezza dell'uomo; la politica in chiave illuministica e giacobina prima, liberale e socialista poi, è invece diventata pretesa di eliminare quella finitezza, consegnando all'uomo un potere creativo fino ad allora prerogativa divina.

Dio, ben consapevole dell'insocievolezza umana, ai popoli ha assegnato sovrani che li governassero; col 1789 arrivano i giacobini – per non dire dei socialisti e di Proudhon nel 1848 –, convinti che gli uomini si possano governare senza sovrano e che, anzi, risiedono proprio nei sovrani – o nella proprietà privata – le origini delle sventure che contraddistinguono la storia umana. Ebbene, ciò che la cultura politica controrivoluzionaria attacca è il medesimo concetto di Storia, ossia l'ipotesi

46. Id., *La filosofia della storia Giambattista Vico* cit., p. 57. Ma in tal senso anche in Id., *Lecciones de derecho politico*, ed. or. 1836, ma cit. da Id., *Obras completas de Juan Doloso Cortés*, v. I., a cura di C. Valverde, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1970, p. 393.

47. Id., *Carta à Blanche-Raffin*, (Berlino, luglio 21 de 1849), in Id., *Textos politicos* cit., p. 123.

del divenire dell'uomo, di una sua perfettibilità che rischierebbe di erodere la visione medesima della finitezza umana. Se la Storia è storia delle guerre e della violenza, come aveva sostenuto Maistre, allora qualsiasi divenire nel senso della perfettibilità umana è nulla più che demagogia politica.

Si presenta per la prima volta un problema – quello dell'atteggiamento della destra antipluralista davanti alla storia umana – che ritroveremo spesso nel corso della nostra ricognizione: è l'atteggiamento davanti alla Storia. Tra de Maistre e Donoso Cortés ci muoviamo ancora all'interno di un'ottica valutativa che cerca di preservare, talvolta con disperazione ovvero con rassegnata ostinazione, la religione dagli assalti sempre più frequenti e decisi della politica. Se l'uomo è sempre stato contrassegnato dalla finitezza; se l'alito della morte, quale segno estremo di quella finitezza umana, lo ha sempre accompagnato in ogni momento della sua vita, la Storia si riduce a divenire una cronachistica rassegna delle guerre e delle violenze, che Dio cerca semmai di mitigare tramite l'azione dei sovrani. Osservato dall'angolazione dei controrivoluzionari, ne consegue che sono proprio i rivoluzionari a introdurre la Storia, nel momento in cui pretendono di stabilire un prima (la lunga epoca della Tirannide, ovvero della proprietà privata e del capitalismo per i socialisti) e un dopo (l'epoca della Libertà) nelle vicende umane. E stabilendo questa scansione, decretano al tempo stesso che la finitezza dell'uomo è un dato storico e transitorio, afferibile sostanzialmente all'epoca della Tirannide, ma non certo a quella della Libertà.

Tra de Maistre e Donoso Cortés la riflessione sulla morte si muove lungo una traiettoria che vede nella politica una proiezione fedele della religione. Dobbiamo proprio a Donoso Cortés, consapevole profeta che un mostro politico ben più orribile del giacobinismo, il socialismo, sta scavando con astuzia nelle viscere più profonde della società, l'affermazione, schmittiana *avant la lettre*, per

cui «ogni verità politica o sociale diventa necessariamente una verità teologica»⁴⁸; come a dire che, se la politica rivendica la pretesa di orientare tutte le azioni degli uomini, offrendo un senso alla loro vita, allora essa non può che sostituirsi appunto alla religione.

4. Gobineau e le origini del mito politico della morte: dalla morte dell'uomo alla morte della civiltà e alla fine della Storia

In Gobineau la politica abbandona i paramenti sacri e la sacrestia perché ormai Dio ha abbandonato il mondo, con la conseguenza che la morte diviene un avvenimento epocale e di civiltà, piuttosto che una vicenda individuale.

In Gobineau cominciano faticosamente a delinearsi alcuni degli orizzonti entro i quali si strutturerà nei decenni successivi il discorso politico della destra nazionalrivoluzionaria sulla morte. Ai pensatori controrivoluzionari precedenti Gobineau sembra replicare che il loro richiamo ai popoli, fondato sulla convinzione che ogni rivoluzione politica è un'assurda insurrezione contro Dio, è un argomento ormai inadeguato a tenere a freno le masse: nel momento in cui queste ultime cominciano a pensare sia in una prospettiva di rivoluzione, sia in termini di lotta politica, ciò significa che Dio non esercita

48. Id., *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* cit., p. 51. «Ebbene, signori, quali sono nell'ordine religioso, le tre affermazioni di questa civiltà che io chiamo affermativa, progressiva e cattolica? Prima affermazione: esiste un Dio, e questo Dio è in ogni luogo. Seconda affermazione: questo Dio personale, che è in ogni luogo, regna in cielo ed in terra. Terza affermazione: questo Dio che regna in cielo ed in terra, governa da sovrano assoluto le cose divine e umane. Ora, signori, là dove vedrete ammesse queste tre affermazioni nell'ordine religioso, troverete anche analoghe affermazioni nell'ordine politico: c'è un re che sta ovunque per mezzo dei suoi rappresentanti; questo re, che è presente ovunque, regna sopra i suoi sudditi; regnando sopra i suoi sudditi, li governa tutti. *Di modo che l'affermazione politica non è che la conseguenza dell'affermazione religiosa*» (Id., *Discorso sull'Europa*, 30 gennaio 1850, cit. da Id., *Il potere cristiano* cit., p. 91).

più nessuna autorità e la religione non può rivendicare più alcun criterio di giudizio. L'aristocratico francese, malgrado nella sua riflessione talvolta traspaia la convinzione della presenza di Dio nella Storia e dunque la necessità di riconoscere che «nessuna civiltà si spegne senza che Dio lo voglia»⁴⁹, è sicuramente un laico. Egli rivela un atteggiamento disincantato nei confronti della religione, essendo consapevole che la sua teoria poligenista delle razze umane, e delle relative gerarchie razziali, non è del tutto conciliabile con l'insegnamento della Chiesa. Ai monogenisti – gli «unitari», nel linguaggio del *Saggio* – Gobineau replica sollevando dubbi sull'esatta interpretazione della *Genesi* in materia di razza. Essendo, quello biblico, un testo religioso, è infatti da chiedersi se «i Libri sacri, rivolti a uno scopo completamente diverso dal chiarimento di questioni etniche, fossero stati mal compresi»⁵⁰. In altri termini, l'aristocratico francese non fa altro che riprodurre Galilei in chiave di analisi storica: se questi aveva scisso Bibbia e scienza, Gobineau rivendica il diritto di decretare che il monogenismo biblico ha un valore religioso, ma non etnico, e dunque politico. D'altro canto, a dimostrazione che con Gobineau siamo oltre la prospettiva religiosa di Maistre e Donoso, all'aristocratico francese preme chiarire che la civilizzazione si colloca su un piano differente dalla cristianizzazione; mentre Donoso Cortès aveva identificato cristianesimo e civilizzazione, sostenendo che il primo era «una civilizzazione completa, mentre le civilizzazioni pagane erano state di una cultura imperfetta»⁵¹, per Gobineau, che celebra le civiltà precristiane, vale invece il principio inverso, per cui si può essere cristiani, senza essere per questo civilizzati⁵².

49. A. de Gobineau, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, ed. or. 1853-55, trad. it., Rizzoli, Milano 1997, p. 61.

50. *Ivi*, p. 165.

51. J. Donoso Cortés, *Consideraciones sobre el cristianismo*, ed. or. 1838, ma cit. da Id., *Obras completas de Juan Doloso Cortés* cit., v. I, p. 655.

52. Vedi quanto scrive in *Saggio sulla disuguaglianza delle razze*

Rispetto ai precedenti pensatori controrivoluzionari Gobineau dilata il discorso sulla morte da destino individuale a destino sociale e storico; anzi, a rigore Gobineau non riflette neanche sulla morte della società, sulla scia di de Maistre e Donoso Cortés, perché in gioco è soprattutto il destino della civiltà. Dunque, la sua diagnosi rivela un panorama d'analisi ben più vasto, quasi a indicare che, almeno per i pensatori riconosciuti della destra nazionalrivoluzionaria novecentesca, sembra valere una ferrea regola epistemologica secondo la quale, man mano che si dilata lo spettro d'analisi, da uno Stato a un continente, da una forma di governo a un sistema economico-sociale, dalla società alla civiltà i giudizi sul futuro si fanno sempre più terribili e pessimistici. In ogni caso, con Gobineau, non siamo più nel perimetro del discorso demaistriano sulla morte quale celebrazione della potenza assoluta del sovrano su delega divina, perché Gobineau si confronta ormai col secolo dell'affermazione del liberalismo e della definitiva soppressione del potere assoluto del sovrano. La conseguenza è che il diplomatico francese situa con sicurezza l'angolo di osservazione nell'analisi della morte della società. Ed è un problema dai risvolti ben più drammatici di quelli discussi da de Maistre e Donoso Cortés.

Nel caso di Gobineau si tratta di decretare che tutte le società, alla pari degli uomini, sono sottoposte al ciclo biologico nascita-sviluppo-morte; semmai, la specificità delle società moderne è quella di avere intuito che ogni società è destinata a morire⁵³. Se ai giacobini de Maistre aveva rimproverato l'esilio dal mondo del Dio-sovrano, con la conseguente emarginazione dell'incombenza della morte, e Donoso Cortés ai socialisti imputa il progetto di distruggere qualsiasi potere, da quello fondato sulla proprietà al potere culturale esercitato dal cristianesimo,

umane cit., pp. 114-5.

53. «Noi moderni siamo stati i primi a comprendere che ogni agglomerato umano deve perire unitamente al modo di cultura intellettuale che ne scaturisce. Le epoche precedenti non lo credevano affatto» (*Ivi*, p. 60).

Gobineau delinea un futuro ben peggiore, facendosi profeta della convinzione che la società moderna è destinata a inabissarsi nel torbido e tempestoso oceano della Storia. Il paragone tra Gobineau e Marx non sembri azzardato, se si considera che tra la pubblicazione della *Miseria della filosofia* e quella del *Saggio* corrono appena sei anni. Ebbene, entrambi gli autori accusano la cultura borghese liberale del medesimo limite, ossia dell'assenza di storicità. Così Marx: «gli economisti hanno un singolare modo di procedere. Non esistono per essi che due tipi di istituzioni, quelle dell'arte e quelle della natura. Le istituzioni del feudalesimo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono istituzioni naturali. [...] Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali e indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società. Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più»⁵⁴.

Per Gobineau l'ottimismo liberale opera nello spazio dell'assurda aporia per cui, da un lato, ha decretato la morte dei sistemi sociali precedenti; per l'altro, pretende che il proprio sistema sociale sia immortale. E allora il diplomatico francese invita l'ottimismo liberale a non coltivare illusioni, perché quella moderna è una società moribonda; anzi, non tanto la società moderna è destinata alla scomparsa, bensì qualsiasi forma di società che possa definirsi civile. La drammaticità della finitezza temporale dell'uomo è oscurata dalla questione della finitezza della civiltà. Per Gobineau, una civiltà è delimitata nel tempo perché creata da un soggetto, l'uomo, altrettanto delimitato nel tempo; l'aspetto drammatico per Gobineau non è però quello della morte individuale: quando tramonta una civiltà, la sua morte rende orribile la vita degli uomini.

54. K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, ed. or. 1847, trad. it. in Id., F. Engels, *Opere*, v. VI, ottobre 1845 – marzo 1848, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 182.

Riconosciuto, infatti, che la «specie bianca considerata astrattamente è ormai scomparsa dalla faccia della terra»⁵⁵, la modernità liberale costituisce il punto d'arrivo davanti al quale si apre il tenebroso precipizio della barbarie: «non possiamo pretendere di calcolare rigorosamente il numero di secoli che ancora ci separa dalla conclusione certa. Tuttavia non è impossibile intravedere un'approssimazione. La famiglia ariana e, a maggior ragione, il resto della famiglia bianca, aveva cessato d'essere assolutamente pura all'epoca in cui nacque Cristo»⁵⁶. Siamo alla morte della Storia medesima, ché, siccome questa «zampilla solo dal contatto con le razze bianche»⁵⁷, ovvero la Storia «si è creata, sviluppata e sostenuta solo là dove svariati rami bianchi si sono messi in contatto»⁵⁸, con la morte delle razze bianche, irrimediabilmente incrociatesi con quelle di colore, è la Storia a sparire.

De Maistre e Donoso Cortés avevano cominciato a nutrire il terribile sospetto che i rivoluzionari volessero introdurre il concetto di “Storia”, e che dunque questo fosse un concetto da trattare con circospezione; Gobineau osserva invece che con la Storia siamo ormai al termine, perché le razze bianche e ariane, le uniche a essere state fino ad allora produttrici di Storia, sono ormai esaurite ed esauste. Al richiamo demaistriano della finitezza dell'uomo, Gobineau replica disegnando il panorama della finitezza della società, e addirittura della Storia: che il futuro dell'Europa sia democratico – e Gobineau non ha dubbi che la democrazia abbia un'«inseparabile compagna, la demagogia»⁵⁹–, oppure socialista, nulla più che la riproduzione sul suolo europeo di «ciò che i Cinesi sono riusciti a realizzare presso di loro»⁶⁰, non c'è dubbio che la scomparsa della civiltà

55. Gobineau, *Saggio* cit., p. 949.

56. *Ivi*, p. 951.

57. *Ivi*, p. 491.

58. *Ivi*, p. 498.

59. *Ivi*, p. 815.

60. *Ivi*, p. 458.

bianca e la morte della Storia aleggono già sulla società europea. La società borghese liberale per Gobineau non ha da rivendicare alcun ottimismo perché è ormai prossima al tracollo; e questo tracollo, essendo stato provocato dal lungo processo di crisi dell'unica razza che ha prodotto la civilizzazione, la razza ariana, sarà così completo da annullare le possibilità medesime del futuro della Storia.

Che il tema della morte occupi un posto centrale nella cultura controrivoluzionaria lo abbiamo già visto in de Maistre; ma, come già s'è osservato, costituirebbe una forzatura d'analisi elevare a mito politico vero e proprio questa centralità. Probabilmente questo mancato passaggio dalla centralità al mito è provocato da un atteggiamento difensivo della cultura controrivoluzionaria la quale, di fronte a un liberalismo in prepotente ascesa e capace di sconvolgere i vecchi equilibri politici e sociali, non può che richiamarsi al principio della finitezza dell'uomo. De Maistre sussurra maliziosamente alle orecchie dei giacobini un *memento mori*, per distruggere le pretese mondanizzanti dei rivoluzionari, intenti a disprezzare la finitezza umana in nome di una politica cui è stato delegato il compito di ricreare il mondo e l'uomo. Insomma, agli allievi di fanatici come Rousseau e Robespierre il pensatore savoiaro ricorda che la finitezza dell'uomo e la conseguente limitatezza della politica sono inevitabilmente destinate a infrangersi contro lo scoglio della morte. Questa ricopre dunque un tema centrale; ma esiteremmo a definirlo rielaborato in senso mitico, perché la sua incombenza è piegata a fini di strategia politica.

Gobineau, invece, il *memento mori* lo sussurra alle orecchie dei liberali, ricordando loro che un ben più terribile Ottantanove li aspetta: non il crollo di un sistema politico, bensì quello della civiltà tutta. È allora in Gobineau che possiamo rintracciare l'origine della costruzione del *mito politico della morte*, tanto che sarebbe il caso di considerarlo certamente il fondatore

del pensiero razzista contemporaneo, ma, al tempo stesso, uno dei padri fondatori della cultura politica della destra antipluralista. Con Gobineau il pensiero antilluministico e antiborghese, sia perché ha rotto le catene che, da de Maistre a Donoso Cortès, avevano preteso di fondare la politica sulla religione, sia perché registra con malcelata soddisfazione i primi affanni delle classi borghesi davanti alle convulsioni provocate dall'insofferenza delle classi subalterne, si affaccia a indicare alla cultura borghese che la lezione della Storia indica che tutti i sistemi sociali sono transeunti, e che quindi la morte sta già respirando a pieni polmoni nelle pieghe della società. Ciò che Gobineau mette in discussione è la cultura politica liberale, pronta a immaginare la Storia come un percorso vettoriale e ascendente, necessariamente culminato nella società liberale e borghese, supponendo che quest'ultima non debba mai tramontare: ai borghesi illusi è invece necessario ricordare che ogni sistema sociale e politico ha un proprio 14 luglio, come dovrebbero avere ben dimostrato le barricate parigine del 1848 erette dalle nuove plebi.

Quando il diplomatico francese parla di morte è per annunciare quella della società bianca; egli quindi ricorre al concetto di morte per distruggere le sicurezze del liberalismo e scandire il *de profundis* della società borghese. Il suo contributo al pensiero della destra antipluralista successiva non consiste solo nel richiamare il tema della centralità della razza (l'arianesimo, con tutto quello che ne consegue), ma nella convinzione che la società borghese è un sistema sociale transeunte, al contrario di ciò che suppone il trionfo pensiero liberale. Certamente le note posizioni razziste collocano Gobineau in una posizione centrale nella galleria dei pensatori della cultura politica della destra nazionalrivoluzionaria. Possiamo però osservare che è una centralità che il diplomatico francese meriterebbe non foss'altro in virtù dell'intuizione della *storicità della società borghese liberale*, senza

per questo condividere nulla del già diffuso discorso socialista.

Ora, quando il tema della morte fa il suo ingresso in un universo ideologico, ci restituisce la visione del mondo e dell'uomo elaborata da quell'universo medesimo. Beninteso, eviteremmo di considerare quello di Gobineau un universo ideologico ben strutturato, e comunque non è questa la sede per articolare simili giudizi storiografici; ma non c'è dubbio che il pensatore francese possieda comunque una propria visione della Storia. Ebbene, in Gobineau il tema della morte diviene centrale in virtù di una visione cupa e oscura dell'uomo, del mondo e della Storia⁶¹, la quale non lascia scampo a speranze: la morte, prima che destino dell'uomo, costituisce il destino delle civiltà – di tutte le civiltà, compresa quella borghese liberale –, perché la Storia non è altro che un gigantesco accumulo di rovine.

Abbiamo già osservato che Gobineau trasmette, tra l'altro, al pensiero della successiva destra antipluralista del Novecento proprio il mito politico della morte. Ora è il caso di aggiungere come, a ridosso di questo tema, se ne affacci un altro, concernente l'atteggiamento davanti alla Storia.

In genere, si è indotti alla convinzione che la critica del Progresso di cui questa cultura politica si è fatta garante e protagonista, specie nei movimenti politici totalitari del Novecento, abbia mosso dalla rivendicazione del senso della Storia: le ragioni forti di questa, insomma, contrapposte all'ideologia del divenire del Progresso tipica dell'atteggiamento borghese liberale.

Vedremo più avanti come porranno questo problema Barrès e l'immaginario politico squadrista. La nostra ipotesi storiografica è esattamente contraria; e proprio la posizione di Gobineau può essere un fecondo laboratorio in cui verificarla. Questa cultura politica è agitata dal

61. Qualche considerazione in tal senso in F. Maiello, *Gobineau l'oscuro. Sul pensiero reazionario*, Ei Editori, Roma 1999, p. 49.

sospetto che la Storia, proprio in quanto storia delle morti delle civiltà, operi certamente contro la supponenza borghese liberale, secondo cui la modernità costituisca il punto culminante cui aveva teso il divenire storico: su questo, il Marx della *Miseria* e dell'*Einleitung* del 1857, Gobineau e, con le dovute distinzioni e precisazioni, il Burke critico della Rivoluzione francese sarebbero d'accordo nel criticare questa supponenza. Tuttavia, accanto a questa critica aleggia un fantasma, ossia il sospetto che la Storia, scandendo la precarietà e la limitatezza nel tempo delle civiltà, come dei popoli, delle nazioni ecc., costituisca comunque un alleato infido, certamente disposto all'occorrenza a smentire le ragioni dei critici della modernità borghese liberale; ma comunque disponibile a sancire la storicità, e dunque la finitezza, anche delle convinzioni cui questi critici si richiamano.

In altri termini, la Storia è cieca e non pratica sconti: considerato che essa osserva con sufficiente ironia la convinzione che quella borghese liberale costituisca la definitiva fase di approdo dell'umanità, la cultura politica della destra antipluralista sospetta che la Storia medesima riservi il medesimo trattamento alle sue convinzioni, in forza della constatazione che questa travolge tutto, adoperandosi a demolire ciò che l'uomo edifica. Insomma, Gobineau consegna alla destra antipluralista l'eredità ingombrante di questa visione drammatica della Storia; ed è una drammaticità che consiste nella registrazione sconcertante che nella Storia non si dà mai nulla per definitivo, perché l'unica legge storica consiste proprio nella morte degli uomini e delle civiltà. Ciò significa che, a partire da Gobineau, la destra antipluralista scruta la Storia con sospetto, se non con ostilità: di questa si possono isolare e salvare alcuni momenti o fasi, da riellaborare, proponendole sul mercato politico; ma nel complesso, proprio la Storia rifugge dal suggerire convinzioni metatemporali: la Storia è tale perché si rifiuta di accettare che si dia qualcosa, all'interno del suo perime-

tro, che possa valere in eterno. La condizione della morte assume un significato politico perché Gobineau la utilizza per dissolvere l'ottimismo borghese.

Ciò significa che l'importanza del pensiero politico di Gobineau è da individuare anche nella convinzione che quella borghese liberale è una società destinata a tramontare. Gobineau è convinto che, considerato che tutto nell'universo è sottoposto al ciclo biologico, la morte della società è da ritenersi il risultato di un lungo processo di decadenza – addirittura transepocale, data la sua convinzione che la civiltà ariana era in crisi già al momento della nascita di Gesù. In tal senso, sarebbe un errore non considerarlo, in sede storiografica, uno dei maggiori teorici della cultura della decadenza, anche se dalla destra nazionalrivoluzionaria successiva lo distanzia non poco, e per la precisione un'assenza di attivismo, un'evidente mancanza di spirito di rivolta che condurrà quest'ultima a prospettare una reazione contro la decadenza borghese.

Possiamo avanzare l'ipotesi teorico-politica che Gobineau sta a de Maistre come la destra antipluralista successiva sta a Gobineau: registrato che la società borghese classica è ormai moribonda, Gobineau si accontenta di scrutarne la fine, perché appunto alla morte della società, come a quella degli uomini, non c'è rimedio. Il diplomatico francese agita in senso politico la prospettiva della morte, ponendola al centro del dibattito teorico-politico, quasi a volere invitare i borghesi e i liberali a riconoscere che il destino della società di cui celebrano le doti di progresso e di benessere è già segnato; anzi, i segni che il tramonto è già in atto sono più che evidenti. Considerato che evocare la Storia significa pensare al Tempo, Gobineau introduce nell'universo ideologico della destra antipluralista l'atteggiamento ossessivo nei confronti del Tempo: questo è una dimensione con cui gli uomini sono tenuti a confrontarsi, perché tutto trascorre nell'universo, e tutto ha un termine, compresa la medesi-

ma civiltà ariana; la morte regna sovrana nel mondo, perché è il Tempo a scandire l'esistenza delle civiltà come degli uomini.

Ebbene, il problema della successiva destra antipluralista consisterà proprio in questo: come utilizzare il tempo di cui si dispone? Se tutto è destinato a tramontare, come cercare di *rimanere* nel mondo, una volta che la morte ha riscosso il suo credito?

In gioco, infatti, è il senso medesimo della vita; per dire meglio: è in gioco la possibilità, se non di dominare la morte, comunque di tenerla a freno, una volta che si decide di non accettare la prospettiva insulsa dell'edonismo borghese liberale.

Capitolo 2. Barrès: l'ideologia della *terre et les morts*

1. *L'elogio barrèsiano di Morès*

In Barrès il discorso sulla terra, la morte e i cimiteri assume talvolta una declinazione di natura autobiografica, che ritorna soprattutto nella parte privata dei suoi scritti, quasi a suggerire l'ipotesi che la problematica teorico-politica della *Terre et les Morts* sia originata da una lunga e sofferta elaborazione interiore, cui non sono estranee, appunto, le vicende biografiche dello scrittore lorenese.

È nei *Cahiers*, infatti, che i diversi accenni alla morte presentano una dimensione autobiografica. Nella partecipazione alla messa dei defunti, il 2 novembre, lo scrittore confessa di comprendere «meglio le [...] radici»¹. Il tema dei primi giorni di novembre talvolta ritorna, del resto, anche nei romanzi barrèsiani². Siccome tutti i pensieri «sciamano dalla tomba»³, è probabile che la presenza della morte non sia altro che «l'odio della vita» in cui si realizza non «una corsa verso qualcosa, ma una fuga verso *l'altrove*»⁴. Del resto, non c'è nulla «di bello senza

1. M. Barrès, *Mes Cahiers 1896-1923*, ed. or. 1929, ma cit. dall'ed. a cura di G. Dupré, Plon, Paris 1994, p. 21.

2. Vedi, ad esempio, Id., *Colette Baudoche*, ed. or. 1909, ma cit. dall'ed., Plon, Paris 1968, p. 110.

3. *Ivi*, p. 165.

4. Entrambe le citazioni in *ivi*, p. 65.

la morte»⁵, fermo restando che questa costituisce un «doloroso enigma», quello connesso alla «fine di tutte le cose»⁶. Così, non è un caso che, tra le tele del Greco che più colpiscono la fantasia dello scrittore lorenese, figurino quella del funerale del conte d'Orgaz, «capolavoro di un sentimento al tempo stesso arabo e cattolico»⁷.

Culto dell'io e presenza della morte in Barrès sono intimamente collegati, quasi che il primo trovi la sua suprema realizzazione nella seconda: «la *conservazione e l'ingrandimento del nostro io* [...] [e] *la preparazione alla morte* [...] sono d'attualità in tutte le ore della nostra vita»⁸. È chiaro che se «l'unica realtà [...] [è] l'io»⁹, anche se esso «esige sacrifici» così come «il culto di Dio», ossia una dedizione completa che «non deve subordinare la nostra propria natura a nessun'altra»¹⁰, il rischio è la dissoluzione della vanità dell'io davanti alla morte. Non c'è dubbio che ciò che è destinato a morire «è sempre una diminuzione»¹¹; epperò, proprio per questo sorge la necessità di proiettare il proprio io oltre la morte: quale valore avrebbe l'io, se non fosse proiettato al di là della morte? Coltivare il proprio io significa prepararsi alla morte affinché questa sia superata; l'azione umana diviene valida nel momento in cui tiene sempre ben presente la prospettiva della morte, e tuttavia operando in una maniera tale da vanificarne gli effetti: «noi aspiriamo alla

5. *Ivi*, p. 72.

6. Entrambe le citazioni in *Id.*, Così nella *Préface* a *Un homme libre*, Plon, Paris 1904, p. XVI.

7. *Id.*, *Greco ou le secret de Tolède*, Plon, Paris 1923, p. 7.

8. *Éloge du scepticisme*, in «Le Figaro», 1er mai 1890, ma cit. da *Id.*, *Journal de ma vie extérieure*, a cura di F. Broche et E. Roussel, Julliard, Paris 1994, p.76.

9. *Id.*, *Le culte du Moi*. t. I, *Sous l'oeil des barbares*, ed. or. 1888, ma cit. dall'ed. Le Temps Singulier, Nantes 1980, p. 28.

10. Tutte le citazioni in *Id.*, *Du Sang, de la volupté et de la mort. Un amateur d'âmes, Voyage en Espagne, Voyage en Italie*, Bibliothèque-Charpentier et Fasquelle, Paris 1894, p. 322.

11. *Id.*, *Le culte du Moi*, t. II, *Un homme libre*, ed. or. 1889, ma cit. dall'ed. Le Temps Singulier, Nantes 1980, p. 29.

morte e la disprezziamo perché essa è facile e tuttavia (*toujours*) verrà»¹². Qualora si riconosca che «la più sublime filosofia [...] è l'accettazione della necessità della vita»¹³, allora la morte non può essere vista come la negazione della vita.

Fin qui siamo ancora al Barrès del periodo in cui prevalgono le tematiche socialiste nazionali e la sua opera letteraria è costruita in buona parte sul tema del culto dell'io. È da interrogarsi, però, se, almeno sul tema della morte, il Barrès di questo periodo presenti qualche scarto significativo rispetto a quello degli anni successivi. Il tema della morte lo ritroviamo, ad esempio, anche nel Barrès ormai ingrigito su posizioni conservatrici e stabilmente inserito nel sistema politico della Terza Repubblica. È del 1910 una confessione significativa – dove non è difficile rintracciare ancora una volta un malcelato richiamo al culto estetizzante dell'io – per cui «sarebbe vero che nella mia vita ciò che preferisco è la mia tomba? A ben guardare, non lavoro, non esisto che per costruirmela»¹⁴. Diciamo “culto estetizzante”, ma, a ben guardare, Barrès pone il problema fondamentale di una ridefinizione in chiave storica dell'io, che così possiamo sintetizzare: è necessario vivere, facendo in modo di proiettare il ricordo di sé anche oltre la morte.

Ma conviene osservare più da vicino il Barrès politico e pubblico, muovendo dal discorso tenuto alle esequie del marchese Morès, uno dei leaders dell'antisemitismo plebeo e socialisteggiante¹⁵.

12. Id. *Le sentiment en littérature. Une nouvelle nuance de sentir. M. Leconte de Lisle*, in «Les Taches d'encre», 1885, janvier, p. 33 (la citazione vedila anche in Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, ed. or. 1972, ma cit. dall'ed. 1985, p. 38).

13. Id., *Les Déracinés*, ed. or. 1897, ma cit. dall'ed., Gallimard, Paris 1987, p. 244.

14. *Mes Cahiers 1896-1923* cit., p. 549.

15. Su Morès, cfr., per tutti, Z. Sternhell, *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, ed. or. 1978, trad. it., Corbaccio, Milano 1997, *ad indicem*; nonché la voce dedicatagli da B.

La militanza di Morès è utilizzata dallo scrittore lorenese quale laboratorio per verificare quanto sostenuto in materia di radicamento dell'individuo; ma al tempo stesso per spostare in avanti la sua analisi storica, introducendo tematiche che, per un verso, possiamo veramente definire fasciste *avant la lettre*, almeno per quanto concerne la celebrazione delle doti politiche carismatiche di Morès, per l'altro verso, ci rimandano a un mito politico fondamentale per la cultura politica della destra antipluralista, quello del "cavaliere".

Ad avviso di Barrès, Morès è il risultato di generazioni di antenati radicati nello stesso suolo nazionale; egli ha «bene agito, perché è la massa di generazioni che ha creato questi sentimenti di onore, di disinteresse, di bravura e di bellezza di cui Morès risplendeva»¹⁶. La vita di Morès e le sue imprese cavalleresche attraverso i diversi continenti, dall'America all'Asia, ma soprattutto la sua morte, «ci convincono che sono potuti esistere dei paladini, e che gli Orlando, i Goffredo di Buglione e gli altri non sono certo un'invenzione degli annalisti»¹⁷. Morès, al tempo stesso un «"americanista" positivo e l'ultimo lettore dei romanzi di cavalleria», aveva inteso guidare le masse e dare vita a imperi, un vero e proprio «sogno cesariano»¹⁸; e per questo ha rappresentato l'incontro fecondo fra «la Francia arcaica e la Francia moderna»¹⁹. Essendo convinto che sia da giudicarsi «il più alto pensatore» chi è capace di avvertire «come una realtà i caratteri propri del suo paese, gli ostacoli posti alla sua razza, l'onore della sua patria»²⁰, Barrès immagina che il rimpianto maggiore di Morès sia stato quello di non potere «riporre i suoi occhi su un com-

Joly, *Dictionnaire biographique et géographique du nationalisme français (1880-1900)*, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 295-7.

16. M. Barrès, *Scenes et doctrines du nationalisme*, ed. or. 1902, ma cit. dalla ristampa, Éditions du Trident, Paris 1987, p. 233.

17. *Ivi*, p. 236.

18. Entrambe le citazioni in *ivi*, p. 237.

19. *Ivi*, p. 235.

20. Entrambe le citazioni in *ivi*, p. 232.

patriota»²¹ nel momento del trapasso. Insomma, la disperazione finale di Morès è consistita in una morte solitaria.

Sullo stesso tono è la celebrazione barrèsiana dell'anniversario della scomparsa di Déroulède, intellettuale e alfiere del nazionalismo francese²². Questi era morto alcuni mesi prima dello scoppio della guerra mondiale; ciò significa che, come Mosè, «non è entrato nella terra promessa. Egli è morto sulla soglia (*seuil*) della riconquista. È il destino dei profeti che i loro occhi si chiudano e che il loro cuore si fermi prima che la loro missione sia compiuta, senza che sia loro permesso di godere delle glorie che hanno preparato nello sforzo e nel dolore»²³. I profeti, come gli eroi, sono destinati a soffrire sia perché rimangono sempre inascoltati, sia perché il loro destino è quello di non vedere realizzati i loro progetti: «non si vede mai ciò che si desidera troppo, diceva talvolta nei suoi momenti di malinconia, Déroulède. Quando sarò morto ci sarà la guerra»²⁴. E proprio quando i profeti sono scomparsi alla vigilia del mutamento della situazione storica, allora ci si ricorda della loro voce e del loro esempio; così, nel caso di Déroulède nella guerra mondiale in corso è capitato che «tutti i soldati compiono il dovere che c'insegnava»²⁵, perché egli aveva «costruito la sua vita come un poema»²⁶.

21. *Ivi*, p. 230.

22. Su Déroulède la bibliografia è consistente; per notizie sul suo percorso, cfr., per tutti, la voce dedicatagli da Joly, *Dictionnaire biographique et géographique du nationalisme français (1880-1900)* cit., pp. 127-30.

23. M. Barrès, *Nous sommes unanimes*, in «L'Echo de Paris», 1er Février 1915, ma cit. da Id., *L'âme française. La croix de guerre*, Émile-Paul Frères, Paris 1916, p. 191; ma così anche in *Sur la tombe d'un Homme national*, in «L'Echo de Paris», 3 Novembre 1914, ma cit. da Id., *L'âme française et la guerre. Les Saints de France*, Émile-Paul frères, Paris 1915, p. 19.

24. Id., *Le jour sacrée*, in «L'Écho de Paris», 5 Août 1914, ma cit. da Id., *L'âme française et la guerre* cit. p. 17.

25. Id., *Sur la tombe d'un homme national* cit. in Id., *Les Saints de France* cit., p. 17.

26. Id. *Un ouvrier de la vie*, in *ivi*, p. 197.

Com'è noto, nello scrittore lorenese svolge un ruolo fondamentale il disprezzo per la classe politica, i «ciarlatani»²⁷ del tutto privi di «onorabilità»²⁸. Al contrario, sono i profeti politici a scandire le tappe della Storia, come i vari Morès, Boulanger, Déroulède, cantore di un nazionalismo che si sarebbe realizzato nel 1918 con la riconquista dell'Alsazia, un terreno «tragicamente dissodato (*labouré*)»²⁹ dal sangue dei soldati francesi. Già in altra sede lo scrittore lorenese aveva avuto occasione di osservare che tutti gli uomini politici «muoiono di una malattia di cuore»³⁰, essendo coinvolti in un attivismo frenetico fra affari e clientele. Nel celebrare la figura di Morès, Barrès ha occasione di contrapporre la figura cavalleresca di quest'ultimo ai «politicanti (*politiciens*) che, dotati di caratteri e di intelligenze evidentemente votate alla subalternità sociale, arrivano a degradare i migliori, perché essi stessi sono incapaci di elevarsi»³¹; per questo la salma di Morès è una «forza nazionale»³², stagliandosi ad additare a una nazione «decerebrata» il suo passato eroico contrapposto a un presente ammorbato dal parlamentarismo e dalla mediocrità della sua classe dirigente liberale. Insomma, la figura di Morès non ha nulla a che vedere con quelle truppe francesi «confuse», «stanche, prive di tutto» che sono fuggite davanti ai prussiani nel 1870³³. In questo senso, la vicenda eroica di Morès costituisce la biografia

27. Id., *La Jeunesse boulangiste*, in «Le Figaro», 19 mai 1888, ma cit. da Id., *Journal de ma vie extérieure* cit., p. 130.

28. Id., *M. le général Boulanger et la nouvelle génération*, in «La Revue indépendante», avril, 1888, ma cit. da *ivi*, p. 125.

29. Id., *Les grands problèmes di Rhin*, Paris, Plon 1930, p. 173.

30. Id., *Leurs figures*, ed. or. 1902, ma cit. dalla ristampa Paris, Plon 1932, p. 13.

31. Id., *Scenes et doctrines du nationalisme* cit., pp. 232-3.

32. *Ivi*, p. 233.

33. Così nella suggestiva descrizione dell'ambiente in cui era maturata la sconfitta del 1870 in *La colline inspirée*, ed. or. 1913, ma cit. dalla ristampa, Éditions du Rocher, Monaco 1986, p. 239.

di una nazione divisa fra un passato di gloria e un grigio presente rischiarato dall'azione di un eroe; e tuttavia, costituisce anche l'indicazione che, sotto le ceneri di una nazione in apparenza spenta, sono comunque presenti volontà, energie e individui non ancora annichiliti.

2. *La disperazione antipolitica della figura del cavaliere e la morte quale protesta contro il mondo borghese*

Beninteso, Barrès non è l'unico a celebrare le doti eroiche e cavalleresche di Morès, considerato che è un po' tutto il variegato fronte dell'antisemitismo francese a condividere questa chiave di lettura. Anzi, a proporla, prima che Barrès, era stato Drumont il quale, già sei anni prima, aveva dedicato un suo volume a Morès, un «nobile esempio» per l'impegno a favore della «causa sociale»³⁴. Fatta salva l'adesione al principio cospirazionista, per cui l'assassinio di Morès era stato organizzato dagli ebrei³⁵, per Drumont il marchese francese era «della razza degli eroi di Carlyle, [...] sprezzante del pericolo, [...] tranquillo e sorridente davanti al Fatum»³⁶. Fedele al senso di sacrificio tipico degli uomini «che vanno verso un Destino inesorabile», Morès somigliava ai «primi crociati»; e se proprio lo si doveva paragonare a qualche personaggio storicamente più vicino, allora sorgeva spontaneo il paragone con l'inglese Gordon³⁷. Insomma, la vita di Morès appariva come un «romanzo della cavalleria»³⁸; da qui la richiesta di Drumont di dedicare un monumento a questa «indimenticabile figura»³⁹.

34. É. Drumont, *La Dernière Bataille. (Nouvelle étude psychologique et sociale)*, Dentu, Paris 1890, p. V.

35. Vedi quanto scrive in Id., *Morès*, in «La Libre Parole», 22 juin 1896.

36. Id., *Morès*, in «La Libre Parole», 19 juin 1896.

37. Id., *Morès*, in «La Libre Parole», 22 juin 1896.

38. Id., *Morès*, in «La Libre Parole», 19 juillet 1896.

39. Id., *Les funérailles*, in «La Libre Parole», 14 juillet 1896. Ma vedi anche quanto scrive in *Un monument à Morès*, in «La Libre Parole», 29 juin 1896.

A fianco di Drumont, si schierava disciplinatamente tutta la coorte degli antisemiti, da quelli della penna, a cominciare da Jules Delahaye, secondo il quale questo «poeta dell'azione», «affamato [...] di pericolo», «scrutando in faccia la morte», si era comportato come i «guerrieri di Odino», sacrificandosi per la «liberazione del suo paese»⁴⁰, per finire al demagogo dell'antisemitismo da strada, Jules Guérin, convinto che Morès appartenesse agli uomini «fedeli alla tradizione»⁴¹. L'antisemitismo, in altri termini, aveva finalmente trovato la figura di eroe cui richiamarsi nel corso della sua lotta politica.

Sembra che i toni barrèsiani non fossero affatto diversi da quelli degli altri autori antisemiti. Ai fini del nostro discorso è comunque da rilevare che Barrès è da collocare ai primi posti nella galleria degli intellettuali della destra antipluralista attenti a celebrare la figura del cavaliere⁴². Non v'è dubbio che del mito del cavaliere la posizione di Barrès presenta almeno due aspetti quali precipitati in questa figura di tutto ciò che afferisce alla Tradizione contrapposta seccamente alla modernità – che nel caso barrèsiano è sinonimo della volgarità del parlamentarismo e del rifiuto del mondo dei Valori (sprezzo del pericolo, senso dell'onore ecc.), visto che le «società veramente civilizzate [hanno] [...] nell'anima, il bohémismo; all'esterno l'austerità»⁴³ –, nonché a una visione agonistica della vita. La morte del cavaliere diviene mitica per il modo con cui avviene – un modo certamente diverso dalla morte di un individuo ordinario –, fermo restando che tocca ai viventi valorizzarla. Il cavaliere ha scritto il futuro col sangue, ma nell'incrociare da

40. Tutte le citazioni in J. Delahaye, *Un héros*, in «La Libre Parole», 25 juin 1896.

41. *Discours de Morès*, in «La Libre Parole», 20 juillet 1896.

42. Il tema, ancorché molto presente nella cultura della destra, è stato quasi del tutto trascurato in sede storiografica. Fra i pochi contributi, cfr. M. Revelli, *Una storiografia alchemica: le «radici» alla luce della tradizione*, in «Quaderni storici», 1984, aprile, n. 1, pp. 240-253.

43. Barrès, *Du sang, de la volupté et de la mort* cit., p. 75.

solitario una morte egli certifica il senso di profonda disperazione che ha ispirato la sua vita.

Siccome il culto della morte è un tema dominante sia nel Barrès privato che nel letterato – «la morte e la volontà, il dolore e l'amore si richiamano gli uni agli altri nella nostra immaginazione»⁴⁴ – è evidente come il medesimo tema svolga un ruolo significativo anche nel Barrès pubblicista politico. E dunque lo scrittore lorenese consegna alla cultura della destra antipluralista successiva, specie a quella impegnata nella celebrazione della figura eroicistica del cavaliere, degli ordini medievali ecc. una curvatura tragica di queste figure: così come Morès, negli istanti precedenti la sua morte, aveva cercato invano con lo sguardo la figura di un suo compatriota, rassegnandosi a morire solo e disperato, il cavaliere peregrina sotto il peso della sua disperazione, avendo constatato di vivere in una condizione storica in cui il suo eroismo non trova né ascolto, né estimatori.

Potremmo anche liquidare questa chiave di lettura offerta da Barrès come una «malinconia decorativa»⁴⁵; ma la questione ha una dimensione teorico-politica, piuttosto che letteraria. La figura barrèsiana del cavaliere, per un verso, anticipa, soprattutto nei suoi tratti disperati, la figura del milite-pirata di Salomon. Per l'altro verso, si presenta quale metafora di una virilità che, almeno nel caso specifico, sarebbe errato ricondurre a un orizzonte culturale borghese: ciò che Barrès e tutti i sacerdoti della destra nazionalrivoluzionaria novecentesca, dai fratelli Jünger a Salomon, per non riferirci ai movimenti politici, imputano alla società borghese liberale è proprio la distruzione di qualsiasi cultura della virilità: mentre la democrazia è «femminile», al contrario «eliminare la casta guerriera –

44. Id., *Amori et dolori sacrum – La morte de Venise*, Juven, Paris 1893, p. III.

45. Così a proposito di *Mort de Venise*, A. Thibaudet, *La République des professeurs*, ed. or. 1927, ma cit. dalla ristampa in Id., *Réflexions sur la politique*, Édition établie par A. Compagnon, Laffont, Paris 2007, p. 117.

sentenzierà Friedrich Georg Jünger nel 1930 – significa semplicemente distruggere lo stato. Lo stato è di origine maschile. Il guerriero dà forma allo stato e solamente da tale forza virile dipende la sua esistenza»⁴⁶.

Ma il problema teorico-politico trascende il nodo della scarsa o assente virilità nella società borghese liberale, inerendo un aspetto più delicato. Quella del cavaliere è una figura che esprime un palese minoritarismo, che possiamo delineare in questi termini: ogni volta che la destra nazionalrivoluzionaria non è riuscita a reperire spazio e udienza nel mercato politico, ha rielaborato la propria posizione nella figura sostanzialmente antipolitica del cavaliere, ovvero del guerriero votato al sacrificio estremo. La destra nazionalrivoluzionaria è legata a una figura del cavaliere intrisa di un destino tragico provocato da un rapporto disperato e incapacitante col presente; è un destino intenzionalmente scelto e accettato, quello di morire per una causa che, pur non riguardandolo direttamente, il cavaliere ritiene che debba essere perseguita per realizzare il sé. Non riuscendo a incidere sul presente, il cavaliere è tale perché sceglie di ritirarsi da una Storia che non è più in grado di modificare; avendo constatato che non può cambiare il mondo, il cavaliere è indotto a difendersi dal mondo, per fare in modo che quest'ultimo non ne corroda i Valori cui s'ispira la sua vita. Allora, l'insegna sotto cui combatte il cavaliere è quella della morte, perché questa è diventata l'atto estre-

46. F. G. Jünger, *Guerra e guerrieri* ed. or. 1930, trad. it. in Id., E. Jünger, *Guerra e guerrieri. Discorso di Verdun*, trad. it., a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 2012 p. 64. Così Mosse, secondo il quale «la virilità [...] si modellò sull'ideale aristocratico della cavalleria quale esempio di virtù in un mondo in cambiamento e quale modello per alcuni comportamenti; e fu senza dubbio un concetto borghese» (G. L. Mosse, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, ed. or. 1982, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984, ma cit. dall'ed. 1996, p. 25). Ma il tema dell'assenza di virilità nella società borghese liberale è molto dibattuto anche nella coeva cultura politica antisemita (cfr. F. Germinario, *Argomenti per lo sterminio. L'antisemitismo e i suoi stereotipi nella cultura europea (1850-1920)*, Einaudi, Torino 2011, pp. 44 ss.).

mo di protesta contro la rozza brutalità del mondo borghese cui egli si sente estraneo. Il cavaliere Morès muore certamente solo e disperato; tuttavia, solitudine e disperazione, a guardar bene, sono cercate e invocate, quali soluzioni finali che preservano da un'eventuale contaminazione col mondo dei disvalori borghesi: meglio morire soli, disperati e incompresi, piuttosto che farsi catturare e corrodere dall'edonismo borghese.

Nello scrittore lorenese la figura del cavaliere, come quella di cui viene rivestito un leader carismatico come Morès, assume certamente tratti mitologici, che si sostanziano in un rito; e il rito, a sua volta, corrisponde alla predicazione politica e alle azioni che ispirano il cavaliere. Se la figura del cavaliere è drammatica, altrettanto drammatico è il rito che lo ricorda, nel senso che il cavaliere opera in solitudine e tra l'incomprensione dei suoi contemporanei. In questo caso, l'ambiente storico conta: non c'è quindi frattura fra mito e Storia, o almeno quella frattura non risulta decisiva e incolmabile. Il rapporto tempo-mito, rilevato a suo tempo da Dumézil⁴⁷, viene salvaguardato, epperò in una dimensione del tutto particolare. Un leader come Morès è presentato alla stregua di un risultato della Storia, ma di una Storia anticipata e quasi eterotopica: il cavaliere opera e combatte in solitudine perché, nella sua preveggenza, ha saputo anticipare nuovi scenari storici; i suoi compagni di viaggio sono la solitudine e la prospettiva della morte.

La questione della figura del cavaliere merita di essere problematizzata, perché si è in presenza di uno dei nodi teorico-politici che la cultura della destra nazionalrivoluzionaria, specie nei momenti in cui si è incarnata nei movimenti politici di massa o nei regimi totalitari, è stata chiamata a districare.

In questa figura mitizzata è certamente da leggere l'o-

47. G. Dumézil, *Tempo e mito*, ed. or. 1936, trad. it. in «I quaderni di Avalon. Rivista quadrimestrale di studi sull'uomo e il sacro», 1991, n. 25, pp. 33-47.

stilità alla democrazia egualitaria e alla società di massa – un'ostilità che si traduce talvolta in nostalgia per la società premoderna –; ma il dato teorico-politico più significativo consiste in un'insistenza sul mondo dei Valori, associata alla constatazione della difficoltà a fare in modo che essi si traducano in milizia politica di massa. Quando s'intende far discendere i Valori dall'Olimpo in cui risiedono, venerati dai pochi eletti o illuminati, al mondo prosaico e plebeo della politica di massa, il rischio è che i Valori diventino pasto quotidiano per le plebi; come a dire che la politica può distruggere i Valori, ovvero che la Storia può inevitabilmente eroderli, fino a degradarli a una distruttiva prosaicità. Il carattere virile del cavaliere consiste soprattutto nell'accettare la solitudine che gli riserva il destino.

Non tutti i miti politici sono simili, o almeno non sono simili i loro utilizzi; nel caso della figura drammatica e solitaria del cavaliere, il mito di quest'ultimo costituisce la proiezione di un isolamento irriducibile, provocato dalla pervicace resistenza delle masse a comprendere il messaggio che il cavaliere intende trasmettere. In questo caso, il mito politico del cavaliere diventa il risultato di un rivendicato minoritarismo. Il mito, insomma, quando viene utilizzato in politica, può pure guardare al Passato e prendere ispirazione da esso, ma è da leggere quale metafora della condanna del Presente, perché guarda al Futuro. Già la comparsa di questi approcci mitologici indica, infatti, un atteggiamento di ostilità nei confronti del Presente, nella fattispecie della modernità intrisa di razionalismo e materialismo, cui il cavaliere non può che sentirsi estraneo.

La sottolineatura di un mondo dei Valori a rischio di contaminazione col mondo prosaico della politica borghese costituisce la spia della difficoltà della destra nazionalrivoluzionaria – per non dire di quella di orientamento tradizionalista – di ritagliarsi uno spazio sufficientemente ampio sul mercato politico. Volendo ricorre-

re a una metafora, si potrebbe osservare che il “prussianesimo” di Spengler, ovvero la celebrazione degli ordini medievali di un Evola – ma non esiteremmo a inserire anche il Mussolini che, uscito sconfitto alle elezioni politiche del novembre 1919, per giustificare la disfatta elettorale presenta i fascisti quali cavalieri isolati dalla società, a causa delle posizioni eretiche del movimento, incomprensibili per le masse⁴⁸ – rivelano la difficoltà di una destra nazionalrivoluzionaria prima che si affermino le lezioni di realismo politico delle squadre di piccolo borghesi capitanate da Farinacci o di quelle plebee di Goebbels.

Quella del cavaliere è una figura che, presente nel Barrès celebratore di Morès, ritroviamo in numerosi intellettuali dell’area⁴⁹, ma trova scarsi riscontri significativi nei movimenti politici della destra nazionalrivoluzionaria. In altri termini, questa figura esprime il disagio degli intellettuali davanti alla società di massa – un disagio provocato dalla loro difficoltà nel ritagliarsi una collocazione all’interno dei fenomeni di massificazione –;

48. «[...] per noi “navigare” significa battaglia. Contro gli altri, contro noi stessi. La nostra battaglia è più ingrata ma è più bella, perché ci impone di contare soltanto sulle nostre forze. Noi abbiamo stracciato tutte le verità rivelate, abbiamo sputato su tutti i dogmi, respinto tutti i paradisi, schernito tutti i ciarlatani – bianchi, rossi, neri [...]. Non crediamo ai programmi, agli schemi, ai santi, agli apostoli. [...] *Ritorniamo all’individuo*. Appoggeremo tutto ciò che esalta, amplifica l’individuo [...]. Due religioni si contendono oggi il dominio degli spiriti e del mondo: la nera e la rossa. Da due Vaticani partono, oggi, le encicliche: da quello di Roma e da quello di Mosca. Noi siamo gli eretici di queste due religioni. Noi, soli, immuni dal contagio. L’esito di questa battaglia è, per noi, d’ordine secondario. Per noi il combattimento ha il premio in sé, anche se non sia coronato dalla vittoria» (B. Mussolini, *Tra il vecchio e il nuovo «Navigare necesse»*, in «Il Popolo d’Italia», 1 gennaio 1920, ma cit. da Id., *Opera Omnia di Benito Mussolini*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1954, v. XIV, pp. 231-2).

49. Vedi, per la presenza di questa figura nell’immaginario politico della destra antipluralista tedesca, G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, ed. or. 1974, trad. it., il Mulino, Bologna 1975, p. 153.

tuttavia, la sua assenza nella cultura dei movimenti della destra nazionalrivoluzionaria si giustifica col fatto che per questi movimenti era necessario utilizzare proprio le vaste risorse di mobilitazione che questa forma di società offriva. In quest'ultimo caso, la figura del cavaliere isolato e votato al sacrificio supremo non ha motivi per essere evocata, perché si accetta la modernità, persino nei suoi aspetti più prosaici e plebei, cercando anzi di inserirsi in essa, per declinarla secondo i propri obiettivi politici. In altri termini, quella del cavaliere è un'immagine evocata nei momenti di difficoltà della destra nazionalrivoluzionaria; è una figura autoconsolatoria, espressione di una condizione divenuta minoritaria: quando la Storia si fa tumultuosa – o almeno è vissuta come tale – e il vortice del Divenire si allarga sempre di più, allora il militante indossa la sua armatura, si fa cavaliere e procede verso il campo di battaglia contro la Storia, sicuro che soccomberà nello scontro.

Ora, la prospettiva sicura dell'impegno solitario e disperato del cavaliere è proprio la morte. Questa presenta evidenti tratti disperati, perché è vista come la fine di un percorso caratterizzato dall'estraniarsi da un mondo storico che non solo si rifiuta, perché prosaico e dominato dai disvalori, ma che si è consapevoli che non si può riuscire a modificare: non riuscendo ancora a mobilitare le masse contro la società borghese liberale, mettendo a sacco le istituzioni rappresentative, il cavaliere sceglie consapevolmente di andare incontro alla morte. Il cavaliere ha interiorizzato la scelta della morte, quale forma di protesta suprema nei confronti del mondo; possiamo anche dire che la morte, così come aleggia sulla figura del cavaliere, diventa la soluzione di ripiego autoconsolatorio di fronte all'impossibilità di piegare la politica ai propri progetti; e dunque è una figura che rivendica l'impotenza della rivolta davanti alla realtà storica del materialismo e dell'edonismo borghesi. Insomma, la morte del cavaliere è presentata come il risultato di una sconfitta

maturata in precedenza: è una scelta politica nell'approdo, perché risultata da una protesta nei confronti del mondo borghese. Non potendo dominare il mondo, il cavaliere realizza l'ultima conquista, la morte; e purtroppo questo trofeo conferma il disprezzo e l'estraneità per un mondo che non comprende la sua scelta disperata, semmai irridendola.

In attesa di confrontarci più da vicino con le articolazioni della teoria barrèsiana della *Terre et les morts* e dell'utilità nazionale e identitaria dei cimiteri, limitiamoci per ora a registrare che nello scrittore lorenese ritroviamo, dunque, un doppio paradigma del tema della morte. In prima istanza, Barrès è il creatore della versione di destra della morte: questa, come nel caso di Morès, consegna l'eroe caduto al ricordo della nazione; e dunque essa svolge un ruolo positivo, in quanto il ricordo del sacrificio dell'eroe rafforzerà in futuro la nazione.

Infine, la morte, proprio quale risultato di una scelta solitaria, diviene un'evasione da una situazione negativa in cui versa la nazione, da parte di quelle avanguardie-cavalieri, irregolari quasi per vocazione e indisponibili a esperire la condizione negativa borghese. La morte, in quest'ultimo caso, diventa protesta contro la condizione in cui langue la nazione. I due aspetti trovano un terreno di mediazione nella constatazione che il sacrificio supremo e solitario del cavaliere potranno valorizzarlo i posteri quando riscatteranno la nazione, restituendola al suo passato splendore.

D'altro canto, la vocazione autoconsolatoria del cavaliere, espressione del minoritarismo, crediamo non sia la sola causa della diffusione pervasiva di questa figura nella cultura politica della destra nazionalrivoluzionaria. È anche da sottolineare che nel caso di Barrès alla figura del cavaliere manca la prospettiva della sacralità della guerra, quale teatro in cui esibire l'eroismo; mancano, o sono ancora insufficienti, le condizioni storiche che permettono alla morte eroica di farsi Ricordo, cementando

la nazione. E infatti, sarà solo nel corso della guerra mondiale che Barrès avrà occasione di sostenere che, dall'intellettuale al contadino, tutti avevano la «chiara visione di qualcosa di superiore ai nostri piccoli interessi personali», perché tutti avvertivano «una sorta d'istinto che ci fa accettare gioiosamente il sacrificio attivo di noi stessi»⁵⁰; sono proprio i soldati che al fronte avevano esperito la vita di trincea a «comprend[ere]»⁵¹ la potenza di quel sacrificio. Barrès sembra interpretare la guerra quale vicenda in cui il Passato degli eroi finalmente ritorna, dopo il mediocre oblio sancito dall'ottimismo liberale, aggiungendo nuovi morti a quelli delle epoche precedenti. La morte diviene una vicenda positiva perché la nazione necessita di morti per continuare a vivere; e semmai, più alto è il numero dei morti in guerra, maggiore risulterà la vitalità della nazione medesima.

E si badi che, prima che in Jünger, convinto che la guerra «promuove tecnica e scienza, annienta il mondo delle muse. Già da tempo essa è divenuta aliena alla casta dei guerrieri. Per la casta dei guerrieri essa è divenuta ormai da tempo inquietante. La loro esautorazione è un caso specifico dell'arruolamento per ceti»⁵², ritroviamo proprio in Barrès il concetto che la guerra moderna e di massa relega in soffitta l'eroicismo solitario del cavaliere, perché in guerra

gli uomini sono eroici (*admirables*), ossia pronti al sacrificio. Soldati che si offrono volontari, soldati che di loro iniziativa vanno a riprendersi i compagni feriti in trincea, a seppellire i morti. [...] All'inizio [...] esisteva una situazione (*nuance*) di sanculottismo [...] un senti-

50. Entrambe le citazioni in M. Barrès, *Les diverses familles spirituelles de la France*, ed. or. 1917, ma cit. dall'ed. Imprimerie Nationale, Paris 1997, p. 174.

51. Id., *Les grands problèmes du Rhin* cit., p. 11.

52. E. Jünger, *Maxima-Minima*, ed. or. 1964, trad. it., Guanda, Parma 2012, p. 20. Ma in tal senso anche F.G. Jünger, *Guerra e guerrieri* cit., p. 49.

mento eccessivo d'indipendenza. Ma dopo [...] questi uomini [...] prend[ono] per misura i servizi resi al bene comune⁵³.

Come a dire che laddove in tanti, in virtù della situazione di guerra, assumono atteggiamenti eroici, la figura del cavaliere solitario scompare, perché sono venute a dissolversi le cause storiche della sua disperata solitudine; quando la morte si presenta come uno spettacolo di massa, la morte del singolo, per quanto provocata da un gesto eroico, passa in subordine. Come avrebbe osservato Weber, «il moderno esercito di massa è un esercito *burocratico*, e l'ufficiale è una categoria particolare di funzionario, in antitesi al cavaliere, al condottiero, al capo o all'eroe omerico»⁵⁴.

La guerra di massa presenta dunque lo sfratto all'eroicismo solitario dei cavalieri; il «nietzschianesimo collettivo»⁵⁵ degli umili fanti-contadini impone lo sgombero al bel gesto eroico da trasmettere alla memoria della nazione. Se tutti i soldati sono diventati Morès, allora non c'è più spazio per l'eroismo individuale: nessun soldato è disperato come Morès, perché nessuno di essi è più votato a combattere in solitudine. Per dire meglio, la figura del cavaliere è aporetica rispetto alla guerra: laddove si verifica questa, il cavaliere scompare, perché sono ormai all'opera masse militarmente inquadrare estranee al concetto cavalleresco della morte quale atto di protesta indi-

53. M. Barrès, *Le blason de France ou ses traits éternels dans cette guerre et dans les vieilles épopées*, in «Proceedings of the British Academy», 1915-1916, ma cit. da Id., *Les traits éternels de la France*, Émile-Paul Frères, Paris 1916, pp. 17-8.

54. M. Weber, *Potere burocratico e direzione politica*, ed. or. 1918, ma cit. da Id., *Parlamento e governo*, a cura di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 23.

55. Il concetto è mutuato da G. Bouthoul, *Sociologia delle guerre. Trattato di polemologia*, ed. or. 1970, trad. it., Pgreco, Milano 2011, p. 417, che lo utilizza in riferimento alla figura del soldato presente negli scritti dedicati da Jünger alla descrizione delle battaglie nella prima guerra mondiale.

viduale. Nella consapevole cavalcata del cavaliere verso il suo solitario destino di morte non c'è mai l'esperienza di una guerra: questa è stata già consumata storicamente; col suo impegno, il cavaliere prolunga una guerra che non c'è più, o che comunque non è stata combattuta con una mentalità tipica della cavalleria: e ciò non fa che aumentare i tratti di per sé già disperati della sua figura.

Il cavaliere barrèsiano è immerso nella scissione fra nazione e Stato: egli rappresenta un'anima (tradizionale) di una nazione che non si riconosce in uno Stato parlamentare che divide in fazioni contrapposte i cittadini, il «nostro vecchio difetto nazionale; [...] una malattia di cui abbiamo sempre sofferto»⁵⁶; e del resto, sembra incapace, col suo sacrificio, di imporre che la sua anima guerriera dia vita a un nuovo Stato fondato sui Valori della nazione. Nella cultura della destra nazionalrivoluzionaria il cavaliere è quel soggetto che rifiuta di confrontarsi con la politica, perché la politica ha rifiutato le sue posizioni; è in opposizione al mondo, perché reputa quest'ultimo il teatro in cui si verifica il prosaico scadimento dei Valori.

3. Morte, Ricordo e legami contro lo sradicamento: la visione contrattualistica della morte e la vita quale meditatio mortis

Il problema per Barrès, come aveva sostenuto nei *Déracinés*, il romanzo giovanile che l'aveva lanciato nel firmamento delle letterature francese, è quello di individuare il legame politico, ossia «quale uomo, quale idea possono oggi fornire dei modelli all'immaginazione, lo slancio vitale, l'immagine esaltante»⁵⁷. Il sacrificio di Morès attesta la vitalità di una nazione che, pur nelle sue traversie, presenta uomini che non hanno ancora dilacerato il loro rapporto

56. M. Barrès, *Un discours à Metz (15 août 1911)*, ed. or. 1911, ma cit. da Id., *Colette Baudoche* cit., p. 152.

57. Id., *Les Déracinés* cit., p. 255.