

FRA DEL NOCE E RODANO.
IL DIBATTITO SULLA SOCIETÀ OPULENTA*

di *Marcello Mustè*

1. Il dibattito italiano sulla società opulenta prese avvio, nella sostanza, dopo il 1959, anno in cui apparve l'edizione italiana di *The Affluent Society*, dell'economista americano John Kenneth Galbraith¹. Un libro, questo, su cui conviene brevemente tornare, perché segnò in profondità le ricerche e le riflessioni di allora.

Aggressivo e ortodosso apostolo della dottrina keynesiana fino agli inizi degli anni Cinquanta, Galbraith era pervenuto alla conclusione che occorresse dichiarare esaurita l'intera «tradizione principale» dell'economia politica, quella tradizione che, da Smith a Malthus a Ricardo a Marx, dietro una vernice di speranza e di ottimismo celava in realtà una continua paura della miseria, dell'ineguaglianza, dell'insicurezza. La definiva una «tradizione della disperazione», per la tendenza a spiegare perfino con la biologia le cause della diseguaglianza e a considerarle, così, naturali e definitive. E con essa, con la «tradizione principale» dell'economia politica, andava superata altresì la «mentalità convenzionale», che egli individuava in un «mito religioso», in un «atto di fede», in una complessa e diffusa simbologia che, derivante da un lungo passato, rendeva incomprensibili le novità radicali del presente. A tutto questo, sia chiaro, Galbraith non era condotto da intenti di ribellione, almeno tali da andar oltre il suo indubbio gusto *liberal*: i pochi riferimenti filosofici che s'incontrano nelle sue opere riguardano Bertrand Russell e il pensiero anglosassone, e ben s'attagliano al suo spirito fondamentalmente positivista, per cui le idee «non soccombono sotto i colpi di altre idee, ma sotto la pressione di avvenimenti con cui non possono lottare»².

E, in effetti, la «tradizione principale» dell'economia politica non crolla-

* Questo scritto propone, rielaborata e corretta in diversi punti, la relazione tenuta nel 1995 al Convegno internazionale di studi su «Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica». Una diversa versione è stata pubblicata ne «La Cultura», XXXVII (1999), n. 1 (apr.), pp. 95-121, con il titolo *Fra Del Noce e Rodano: il dibattito sulla società opulenta*.

¹ J.K. Galbraith, *La società opulenta*, Torino, Boringhieri, 1972². La prima edizione del libro uscì a Boston nel 1958 per la Houghton Mifflin Company. La seconda edizione, del 1969, venne largamente riveduta dall'autore, che nel frattempo aveva pubblicato la sua fondamentale opera su *Il nuovo stato industriale* (1967). Fra i traduttori italiani di *The Affluent Society*, oltre Giorgio Badiali e Paolo Maranini, vi era anche Sergio Cotta, che sarà poi tra i protagonisti del dibattito: di Cotta si veda almeno *La sfida tecnologica*, Bologna, Il Mulino, 1968.

² J.K. Galbraith, *La società opulenta*, cit., p. 49.

va sotto i colpi di idee nuove, ma sotto i colpi della nuova società, quella opulenta, che aveva ormai soppiantato il vecchio ordine. Una società che, assumendo la produzione di beni come fine unico ed esclusivo, aveva risolto a proprio modo problemi antichi, creandone però di nuovi e più gravi. Fra i problemi risolti, Galbraith annoverava quello dell'eguaglianza, perché l'assetto dell'opulenza e del benessere aveva ridotto in margini ristretti e residuali il fenomeno della povertà, pur lasciandolo poi privo di rappresentanza politica e, in definitiva, di ogni speranza di riscatto; e quello della sicurezza e della stabilità del sistema, che erano cresciute con l'aumento vertiginoso della produzione, e non invece diminuite, come doveva accadere secondo gli alfieri del mercato selvaggio e del *lasser faire*.

Ma la società opulenta, che, aumentando la ricchezza, pure aveva affermato maggiore sicurezza e minori disuguaglianze, lasciava emergere gravi rischi, a cominciare da quello, ritenuto strutturale, dell'inflazione, che non si poteva più affrontare con i tradizionali strumenti monetari e fiscali. Così, via via che ne approfondiva i problemi e le contraddizioni, Galbraith delineava una teoria completa degli squilibri della società opulenta e, per converso, una nuova teoria dell'«equilibrio» economico, che aveva al suo centro l'assunzione della dimensione dell'opulenza e il tentativo di correggerne le storture. Per quanto non mancasse di ambiguità e di chiaroscuri, e risultasse come dimidiata fra una certa insofferenza per l'esito opulento e l'obiettivo «positivo» di proporre comunque un modello di «equilibrio», l'analisi di Galbraith perveniva ad alcune conclusioni assai nette, che senza dubbio passeranno nel successivo dibattito italiano. In primo luogo, se la società opulenta assumeva la produzione di beni come fine unico ed esclusivo della vita sociale, proprio in ciò creava lo squilibrio essenziale, quello a cui occorreva porre rimedio: la produzione di beni veniva infatti ridotta alla sola dimensione dei «beni privati», trascurando tutto il sistema di economie esterne che, secondo Galbraith, avrebbe dovuto comunque sostenere il ciclo economico. La produzione di beni pubblici, o sociali, diventava dunque altrettanto importante di quella privata e, nell'ottica di Galbraith, doveva essere esercitata dallo Stato attraverso nuove forme di prelievo fiscale.

Questo aspetto della teoria dell'equilibrio sottendeva però sostanziali questioni di analisi teorica. La prima delle quali era data dall'idea della «circolarità» della società opulenta, non per caso paragonata alla ruota dello scoiattolo, «che cercando di arrampicarsi sulla ruota la fa girare e resta perciò sempre nello stesso punto»³. Il carattere consumistico veniva così in primo piano. Perché la «circolarità» del ciclo sociale si riduceva, in ultimo, a una nuova formulazione della teoria della domanda, che non poteva più essere intesa secondo i criteri della «mentalità convenzionale», e non poteva, dunque, essere affidata all'idea che i bisogni si esauriscono con il loro soddisfacimento e che rappresentino, per l'economia, un semplice dato di fatto. I due principi dell'utilità marginale decrescente e dell'estinguibilità del pro-

³ *Ibid.*, p. 185.

blema economico - principio, quest'ultimo, per eccellenza keynesiano⁴ -, venivano radicalmente messi in discussione. E al loro posto si affacciava l'idea di un circolo perverso, dove i bisogni non sono riconducibili alla natura, alla dialettica del desiderio e dell'appagamento, ma sono generati, attraverso la pubblicità e altri strumenti, dalla produzione stessa. La teoria della domanda veniva così a coincidere con quella dell'offerta e della produzione, e non era più possibile individuare la figura stessa del consumatore: o almeno, affermava Galbraith, ai gusti del consumatore non possono più affidarsi le decisioni sull'equilibrio economico, giacché, «dato l'effetto della dipendenza, considerando cioè che i bisogni del consumatore sono creati dallo stesso processo che è destinato a soddisfarli, egli non fa una libera scelta»⁵. Conclusione, a ben vedere, drastica, che segnalava un'alterazione profonda dei meccanismi economici e della stessa vita sociale.

Per nulla animato da desideri di restaurazione o di ritorno all'antico, Galbraith svolgeva la sua teoria nel senso dell'«equilibrio» fra la produzione di massa dei beni di consumo e la produzione di beni e servizi pubblici, e ricercava le condizioni affinché l'incremento della ricchezza potesse conciliarsi con un benessere stabile e diffuso. E qui s'inseriva la sua tesi forse più audace, quella di svincolare il reddito dalla produzione, grazie a una serie di misure e di indennità che affermassero il principio per cui il diritto a vivere non doveva più discendere dalla partecipazione alla creazione della ricchezza. Il tema era dei più delicati, perché in gioco vi entravano, com'è ovvio, non soltanto questioni tecniche, ma una concezione dell'uomo nei suoi rapporti con il lavoro e con la sfera naturale. Nella ricerca di «qualcosa che sostituisca in modo abbastanza soddisfacente la produzione come fonte di reddito»⁶, Galbraith era disposto non solo ad accettare «un aumento dell'ozio» e a ritenerlo sostenibile «in rapporto alla scarsa importanza dei beni che vengono sacrificati», e non solo considerava radicata nell'uomo e perciò irrimediabile la svalutazione del lavoro manuale, ma giungeva a individuare l'esistenza di una «nuova classe», peculiare e omogenea a una società opulenta in equilibrio, che la politica avrebbe dovuto favorire e accrescere: una specie di nuova borghesia dell'intelligenza, esente dal lavoro manuale, che ha nell'istruzione il suo fondamento e che trae piacere dalla propria attività.

L'ideale di Galbraith era dunque l'«equilibrio», e solo all'interno dell'equilibrio la «nuova classe» avrebbe potuto manifestare le sue potenzialità. Essa era la classe dell'intelligenza, dell'istruzione, ma proprio l'istruzione rappresentava d'altronde, per la società opulenta, «un'arma a doppio taglio», che mentre «allarga i gusti e suscita atteggiamenti più indipendenti e critici» accade che «mina anche il potere di creazione di bisogni che è indispensabile all'economia moderna». Con la conseguenza che «i va-

⁴ «Purché non si verificino - scriveva Keynes - guerre disastrose o notevoli aumenti di popolazione, il *problema economico* può essere risolto, o perlomeno può vedere la sua soluzione fra un centinaio d'anni. Ciò significa, se noi penetriamo con lo sguardo nel futuro, che il problema economico non è il *problema permanente della razza umana*».

⁵ J.K. Galbraith, *La società opulenta*, cit., p. 264.

⁶ *Ibidem*, p. 296.

lori della società opulenta, e in particolare il suo interesse per la produzione come verifica della sua efficienza, sono messi in pericolo proprio da quella istruzione che viene imposta a quelli che la servono»⁷. La conclusione di Galbraith era dunque, anch'essa, priva di una soluzione definitiva. La «nuova classe» era per un verso l'unica che avrebbe reso umana e coerente la logica in equilibrio della società opulenta; ma, per altro verso, i suoi valori sembravano potenzialmente distruttivi dell'assetto sociale di cui, in qualche modo, doveva costituire il nerbo. In effetti, Galbraith aveva introdotto nella sua analisi troppi elementi che eccedevano la pura descrizione economica, e assai difficilmente sarebbe stato possibile governare il quadro che ne scaturiva con i soli strumenti dell'economia politica.

2. Introdotta nella cultura italiana, l'opera di Galbraith doveva suscitare, come di fatto accadde, una profonda impressione. La teoria della società opulenta s'incontrava con altri autori e altre suggestioni, e ne derivava un lievito di pensieri, che metteva capo a nuove dottrine e a riflessioni originali. Emblematico rimane, in questo senso, il caso di Claudio Napoleoni. Non solo per la pagina, davvero acuta e folgorante, che si legge ne *Il pensiero economico del 900*⁸, dove il problema di Galbraith e i limiti della sua soluzione vengono individuati con una chiarezza esemplare; ma anche per il modo in cui le questioni della società opulenta erano ripensate, in relazione a Sraffa (al quale Napoleoni aveva dedicato, nel 1961, una famosa recensione⁹) e, in generale, alla posizione del consumo nella teoria economica¹⁰. Proprio in quegli anni, fra il 1959 e il 1961, la sua riflessione assumeva, fra correzioni a volte brusche e repentine, temi che non avrebbe più abbandonato: e l'insoddisfazione per la teoria di Galbraith, specie a proposito delle questioni della circolarità del sistema economico e del venir meno della «libera scelta» del consumatore nelle decisioni di mercato, lo conduceva a mettere in campo e a esaminare altri modelli, da von Neumann e Leontief¹¹.

D'altronde, gli studi economici di Claudio Napoleoni s'intrecciavano con la preparazione di quella che, da allora e fino al giugno del 1970, sarà, sotto ogni riguardo, la «sua» rivista: cioè la «Rivista trimestrale», diretta da Napoleoni e da Franco Rodano, il cui primo fascicolo uscì nel marzo del 1962¹².

⁷ *Ibidem*, p. 283.

⁸ C. Napoleoni, *Il pensiero economico del 900*, Torino, Einaudi, 1963², pp. 184-86. La prima edizione è del 1961, e apparve per le edizioni ERI.

⁹ C. Napoleoni, *Sulla teoria della produzione come processo circolare*, «Giornale degli economisti e Annali di economia», XX (1961), n. 1 (gen.-feb.), pp. 101-17.

¹⁰ Cfr. C. Napoleoni, *La posizione del consumo nella teoria economica*, «Rivista trimestrale», I (1962), n. 1 (mar.), pp. 3-26.

¹¹ Su questi aspetti, cfr. R. Bellofiore, *La passione della ragione. Scienza economica e teoria critica in Claudio Napoleoni*, Milano, Unicopli, 1991, pp. 60-64 e *passim*; e G. Rodano, *Il programma di ricerca di Claudio Napoleoni. La critica della teoria economica dopo Marx*, «Novecento», I (1991), n. 2 (mag.-ago.), pp. 3-21.

¹² È noto che Napoleoni lasciò nel 1970 la direzione della «Rivista trimestrale» per alcuni contrasti teorici con Rodano. Ciò determinò la chiusura stessa del periodico, che

E il tema dell'opulenza e le questioni economiche e filosofiche che ne scaturivano, assieme all'altra questione del Risorgimento e della vicenda politica dello Stato italiano, costituì fin dal principio il problema fondamentale dell'impostazione della rivista. Problema che, attraverso lo studio dell'opera di Galbraith, aveva per molti versi illuminato e chiarito la riflessione di Rodano, che intorno alle questioni del neocapitalismo e del benessere ragionava ormai da tempo, e intorno a cui aveva pubblicato, nel 1957, all'indomani del XX Congresso del Pcus, un importante e contrastato saggio apparso su «Nuovi argomenti»¹³.

Gli studi di Rodano sul neocapitalismo erano pervenuti a conclusioni radicali su diverse questioni. In primo luogo, Rodano vi aveva verificato l'insufficienza delle analisi di Marx e del marxismo, confutando l'erronea previsione relativa alla polarizzazione del conflitto sociale, all'inasprimento progressivo delle contraddizioni del capitalismo e dei contrasti di classe. In secondo luogo, anche a lui era parso chiaro, come a Galbraith, che nel neocapitalismo emergeva una «nuova classe», del tutto diversa dal tradizionale ceto medio, e che pure tendeva a svolgere una serie di inedite «attività terziarie»: solo che, a differenza di Galbraith, Rodano riconduceva tale classe al meccanismo signorile della «rendita», cioè a una prosecuzione, in chiave moderna e borghese, di quel consumo improduttivo che rappresentava la prerogativa del «signore» antico e medievale. La nuova forma della «rendita» apriva per ciò una contraddizione interna alla stessa razionalità del capitalismo: e Rodano, come d'altronde Napoleoni, individuava qui la necessità di riportare il sistema al suo rigore di base, incontrando lungo questa frontiera l'avviso delle personalità più eminenti del mondo laico, da Ugo La Malfa a Raffaele Mattioli.

Se a questi risultati era pervenuta l'analisi del neocapitalismo, solo la meditazione del libro di Galbraith portò Rodano a coniugarla con la nuova meditazione della società opulenta. Di preciso, il problema dell'opulenza comparve nell'ultimo dei tre documenti preparatori della «Rivista trimestrale», scritto fra il novembre del 1960 e il maggio del 1961, e intitolato *Appunti*

riapparve in forma diversa, con il titolo «Quaderni della Rivista trimestrale», nel 1972. Sulla vicenda cfr. M. Reale, *Continuità e frattura nella riflessione di Claudio Napoleoni. Il caso della «Rivista trimestrale»*, «Il pensiero economico italiano», 1 (1993), n. 2, pp. 153-86.

¹³ F. Rodano, *Neocapitalismo e classe operaia*, «Nuovi argomenti», n. 26, mag.-giu. 1957. Questo saggio di Rodano, e l'articolo di Giuseppe Chiarante che veniva pubblicato sullo stesso numero di «Nuovi argomenti», suscitarono discussioni e polemiche nel Pci: cfr. C. Negarville, *Giudizi errati sulle critiche a Stalin del xx Congresso*, «Rinascita», n. 9, set. 1957, pp. 457-59. La riflessione di Rodano sul neocapitalismo può essere seguita attraverso i documenti inediti conservati presso l'Archivio Rodano, e di cui ho dato conto in *F. Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 106-19. Oltre la lettera a Giancarlo Pajetta del febbraio-marzo 1956, ricorderei anche il precedente dattiloscritto del 1951 di *Note su un articolo di Leo Valiani*, che si compone di ben 131 cartelle.

sulla linea di ricerca politica della rivista¹⁴. Solo qui, in effetti, Rodano affrontava fino in fondo la tematica della società opulenta, cominciando a intenderla come il momento terminale dello sfruttamento e coniugandola, quindi, con l'interpretazione del sistema signorile. La critica dell'idea marxiana del comunismo si rendeva, pertanto, definitiva: e il marxismo stesso poteva ormai essere concepito come una delle forme ideologiche dello sfruttamento.

A partire dal 1961, dunque, sul problema della società opulenta convergeva la riflessione di Rodano e di Napoleoni. E, di lì a poco, la «Rivista trimestrale» avrebbe assunto il compito di indagarne, sotto molteplici profili, la struttura e le prospettive. Nel medesimo periodo, però, il tema dell'opulenza avvicinava, e divideva, Franco Rodano e Augusto Del Noce, come mostrano le pagine del loro carteggio, in larga parte inedito¹⁵. E al centro del quadro, e del dissenso, si poneva proprio, come ora vedremo, la questione del rapporto fra la società opulenta e il sistema signorile.

Nel giugno del 1961, Rodano inviò a Del Noce gli *Appunti sulla linea di ricerca politica della rivista*, cioè il lungo scritto che, come sappiamo, segnava l'indirizzo originario della «Rivista trimestrale». E il giudizio di Del Noce sugli *Appunti* è in larga parte raccolto in due lunghe lettere del luglio successivo. È significativo che, fin dalla prima lettera, Del Noce si soffermasse, esclusivamente, sui punti di contrasto, dando per scontato l'accordo «quasi completo» sulle pagine rimanenti. L'aspetto controverso riguardava proprio il rapporto fra società opulenta e sistema signorile. Mentre Rodano - almeno secondo la ricostruzione che qui ne offriva Del Noce - riteneva che il sistema signorile venisse accolto dal cristianesimo e quindi preesistesse alla società borghese, costituendone la condizione di base, Del Noce intendeva distinguere nettamente i due termini: il sistema signorile doveva restare una «forma» sociale specifica, del tutto diversa da quella medievale e cristiana. Anzi, nella posizione averroista si assisterebbe al costituirsi del modello signorile come «opposizione medievale» alla società cristiana.

Di qui, Del Noce definiva il sistema signorile, in quanto irriducibile alla *societas christiana*, sulla base di quattro elementi essenziali: 1) il non-senso dell'eterno ritorno innalzato a legge del divenire, contro l'idea di provvidenza e la sua stessa traduzione laica come progresso; 2) la rottura dell'umanità in due razze, quella del «signore» e quella dei servi: dove il «signore» è chi, senza la provvidenza, si fa eroe con la sola virtù, affrontando il «rischio della vita»; 3) e siccome il «signore» si mantiene soltanto per la «virtù», non può più trovare la connessione con il movimento della storia, e quindi con la fortuna, con la provvidenza, con il progresso; 4) in quanto rottura dell'eguaglianza e della comunità dei valori morali, il sistema signorile im-

¹⁴ Gli altri due documenti sono del 1960: si tratta dei *Caratteri generali della Rivista* (6 cartelle) e degli *Appunti per la Rivista* (29 cartelle). Il documento citato nel testo si compone invece di 167 cartelle. Il materiale è conservato presso l'Archivio Rodano.

¹⁵ Il carteggio Rodano-Del Noce, conservato presso l'Archivio Rodano, venne parzialmente pubblicato in *Il borghese, il servo, il signore*, «Il Regno-Attualità», n. 14/1990, pp. 450-54.

porta un rifiuto senza superamento del cristianesimo.

Questo tipo di società, che troverebbe in Machiavelli il suo «insuperato e insuperabile teorico», delineava per Del Noce una «forma *a priori*», suscettibile di indefinite manifestazioni storiche. Il nazismo, per esempio, avrebbe rappresentato l'assunzione piena del modello signorile; onde la seconda guerra mondiale (ma anche la prima) significò - secondo Del Noce - il conflitto estremo tra il modello signorile e quello borghese: «nella prima guerra mondiale gli ideologi tedeschi cercano un compromesso o quasi un'identificazione tra società cristiana e società signorile. Col nazismo e con la seconda guerra c'è invece la loro violenta dissociazione; si parla della razza dei signori e non a caso l'avversario maggiore viene ravvisato nella comune radice ebraica di cristianesimo, borghesia e comunismo». Il modello signorile, insomma, era totalmente distinto sia dalla società cristiana sia dalla società borghese.

Non solo. Era il testo di Rodano, paradossalmente, che consentiva a Del Noce di cogliere l'irriducibilità del «tipo» signorile, precedentemente accostato al modello cristiano. «E ora - scriveva Del Noce - una confidenza: questa idea sull'irriducibilità della società signorile, nel senso in cui ne parlo, mi è venuta in mente soltanto leggendo le tue pagine, né saprei a quali autori rifarmi. [...] Personalmente, prima di leggerti, ero incline ad accostare fortemente società signorile e società cristiana, e a vedere nelle affermazioni medievali della società signorile una semplice protesta contro certe involuzioni clericali della società cristiana».

La società cristiana era dunque per Del Noce cosa diversa, anzi opposta, rispetto al sistema signorile, e rappresentava un «ideale regolativo» metastorico, valido in ogni tempo. E qui si poneva il punto di massima distanza rispetto all'impostazione di Rodano: esisteva - secondo Del Noce - un tipo ideale di società cristiana, irriducibile al modello della società signorile e al modello della società borghese, ambedue caratterizzati da un profondo carattere anticristiano.

Nelle due lettere, poi, Del Noce approfondiva anche il motivo filosofico del dissenso con Rodano, che individuava nel permanere di una visione dialettica della storia. Ora - scriveva - «se si abbandona questa idea dello sviluppo (e senza abbandonarla siamo necessariamente tratti in una veduta hegeliana e marxista) noi dobbiamo arrivare all'idea di *forme a priori*. In particolare la società borghese e la società comunista (che ha il torto di accettare tutte le negazioni pronunziate dalla società borghese, tutta la sua prospettiva storica, e che rappresenta perciò un tentativo di oltrepassamento inadeguato, destinato a risolversi in una crisi della società borghese, senza però poter venire riassorbito da questa) sono forme di decadenza della società cristiana, dovute a un suo deficiente approfondimento teologico».

Senza indugiare oltre nelle analisi e nelle citazioni, appare ormai chiaro il motivo del contrasto. Rodano, all'altezza dei primi anni 60, riconduceva l'opulenzismo ai caratteri del sistema signorile: e in tale modo il tratto «signorile» non rappresentava una «forma» storica determinata, ma il carattere di fondo della civiltà occidentale, che dal mondo antico si prolungava nel

compromesso cristiano-medievale e, quindi, tanto nella civiltà borghese quanto nella risposta comunista a essa. Il sistema signorile non era soltanto una «forma» storica, ma rappresentava un modello antropologico, una specie di figura filosofica, attraverso la quale - come vedremo - il significato della «finitezza» veniva sacrificato a un ideale secolare di «assoluto». Per Del Noce, al contrario, sistema signorile e società cristiana non solo delineavano due diverse prospettive ma, a rigore, confliggevano al massimo grado, perché il mondo del «signore» era, in forma *pura*, il momento della lacerazione dell'unità morale, cioè del principio costitutivo della società cristiana. E infine, mentre per Rodano la società opulenta rappresentava il convergere, in una fase suprema, delle tre forme che Del Noce distingueva (la signorile, la borghese, la cristiana), per Del Noce le tre forme andavano distinte in quanto *a priori*, e la società opulenta finiva col significare il trionfo del modello borghese, inteso come avversario ideale e storico sia del «signore» sia del cristiano.

3. L'analisi delle pagine del carteggio relative al tema della società opulenta ha consentito di cogliere, nel loro principio genetico, i motivi del contrasto che, a questo proposito, divide Rodano e Del Noce. Ora conviene allargare l'analisi, ricostruendo per vie interne l'interpretazione della società opulenta che i due pensatori proposero nel corso degli anni successivi.

Considerati nel loro insieme, gli scritti che Rodano dedicò, a più riprese, alla questione della società opulenta, mostrano un itinerario non del tutto univoco. O meglio, come vedremo tra breve, proprio la riflessione sull'opulenza spinse Rodano, all'inizio degli anni Settanta, a modificare aspetti rilevanti del suo pensiero; e soltanto grazie a tale revisione gli divenne possibile elaborare e svolgere quella teoria della società e della democrazia che, nell'ultimo decennio della sua vita, resterà alla base degli scritti sul compromesso storico¹⁶.

In generale, si potrebbe dire (e così intese Augusto Del Noce) che la riflessione di Rodano delinei una ricomprensione della società opulenta nelle categorie del sistema signorile. Ma questa definizione, che pure ha il merito di riconoscere lo stretto legame tra i due fenomeni - il momento signorile e quello opulento -, appare, a ben vedere, imprecisa: perché la società opulenta rappresenta qui tanto lo stadio ultimo e terminale (nel senso di un compimento) del sistema signorile, quanto la rottura del suo equilibrio fondamentale. E infatti, la dialettica del «signore» e del «servo» subisce nell'opulenza

¹⁶ Questa è, in breve, l'interpretazione che mi sento di proporre, e che, già esposta nel volume del 1993 (*Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, cit.), ha trovato ulteriori svolgimenti in M. Mustè, *Franco Rodano. Laicità, democrazia, società del superfluo*, Studium, Roma 2000. La mia tesi, che tende a porre la «discontinuità» nel pensiero rodaniano tra il 1970 e il 1973, proprio a partire dall'autocritica della precedente teoria della società opulenta, contrasta visibilmente con l'interpretazione che propose Augusto Del Noce, *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981; secondo il quale Rodano avrebbe definito una volta per tutte il proprio pensiero negli anni 1962-65.

uno sconvolgimento completo: l'antinomia tradizionale si pareggia nell'unica figura del «servo-signore», il quale, in tanto può godere del lavoro altrui, in quanto è a sua volta sfruttato da un altro uomo.

La caratteristica della società opulenta è una vorticoso dissoluzione di valori, con l'unica eccezione del principio economico dell'*efficienza*. Il quale, però, non è un valore, ma il principio stesso, o meglio lo strumento, attraverso cui si esplica la dissoluzione dell'ordine morale preesistente. In questa opera distruttrice, la società opulenta consuma le basi della vita associata, ma nel contempo annienta anche i valori propri del sistema signorile, cioè valori - come l'impropria ragione economica della famiglia - che, in quanto alienanti, meritavano di morire. Rispetto alle società precedenti, insomma, la società opulenta procede a uno svuotamento sistematico e inesorabile di valori morali, e non è portatrice di valori propri. Non solo. La vocazione dissolutiva della società opulenta travolge anche il principio dello sfruttamento. Il potente ampliamento dei consumi oltre la sussistenza, e la stessa condizione di generale abbondanza, toglie infatti ogni giustificazione storica e qualsiasi utilità allo sfruttamento economico, minandone le basi di legittimazione.

Se società opulenta e democrazia costituiscono due lemmi di un medesimo ordine storico, dobbiamo chiederci per quale ragione non si istituisca un'antinomia, tale per cui la *presenza* della democrazia riesca a porre un argine al processo dissolutivo dell'opulenza. Qui tocchiamo un problema di fondo del pensiero di Rodano. Infatti, se la società opulenta dissolve i valori tradizionali, la democrazia non è, a sua volta, portatrice di valori *sostitutivi*. Ne derivano due conseguenze: in primo luogo, si apre lo spazio per il recupero del concetto di egemonia, inteso come «innervamento» del quadro democratico. In secondo luogo, possiamo qui misurare il carattere di novità dell'assetto democratico rispetto ai precedenti modelli politici, e in particolare rispetto allo stato liberale. Mentre il liberalismo, infatti, era portatore di valori forti - le garanzie per l'individuo, la concorrenza economica, la divisione dei poteri, la nazione, il progresso -, la democrazia si manifesta come un quadro *formale*, di per sé incapace ad affermare un ordine etico a sé omogeneo. Sotto questo profilo, la democrazia offre la forma giuridica omogenea alla società opulenta, e in generale ne asseconda il processo di dissoluzione dei valori.

Il «cittadino» e il «servo-signore» della società opulenta sembrerebbero perciò sottostare alla medesima regola della dissoluzione dei valori: l'uno - il «cittadino» - a causa della formalità giuridica della democrazia, l'altro - il «servo-signore» - per la potenza dissolutrice della società opulenta. Ma così, il «cittadino» non riesce a istituirsi come «figura», e appare coinvolto nel medesimo e identico processo di svuotamento che aliena l'uomo nel «servo». Poiché la democrazia non resiste, sul piano dei valori, alla società opulenta, accade che precipiti in essa, invece di rovesciare - come pure si vorrebbe - il guanto dell'ordine economico.

In questo schema interpretativo, dunque, non solo non si costituiva un'antitesi dinamica fra democrazia e società opulenta, ma, anzi, «cittadino» e «servo-signore» tendevano, volere o no, a identificarsi e a pareggiarsi, con

la secca risoluzione del primo nel secondo. Il processo di uscita dalla società opulenta, cioè l'idea stessa di rivoluzione, restava, a rigore, inattuabile.

E, infatti, nei primi saggi pubblicati sulla «Rivista trimestrale», scompariva il soggetto stesso del trascendimento rivoluzionario. Rodano escludeva la possibilità di un intervento «esterno» alla società opulenta, sul modello del barbaro, o di una rivolta delle fasce di emarginazione. Ma, nello stesso tempo, aveva di fatto eliminato la figura del «servo», divenuto ormai «servo-signore», e del «cittadino», anch'esso sostanzialmente pareggiato al «servo-signore». Dalla società opulenta, ambigua che fosse, non si poteva uscire, e l'idea di rivoluzione, che pure Rodano intendeva conservare e riformulare, non poteva che scomparire dall'orizzonte.

Se questa interpretazione è esatta, appare chiaro perché Rodano si trovasse, sul finire degli anni Sessanta, in una difficile *impasse*. La società opulenta era stata descritta come un processo di dissoluzione dei valori tradizionali sulla base del principio economico dell'efficienza, e la democrazia era stata sostanzialmente ricondotta al vuoto alienante del «servo-signore». L'analisi era effettivamente simile a quella di Del Noce: ma la conclusione ben più imbarazzante, perché - come vedremo - mancava del tutto a Rodano il richiamo alla filosofia cristiana, e in particolare all'«ontologismo» di derivazione platonico-agostiniana¹⁷.

E così, all'idea della società opulenta, che dissolve i valori sulla base del principio economico dell'efficienza, egli sostituì il tema della distinzione fra rigore del mercato e capitalismo. La riconsiderazione dell'opulenza in termini di consumo improduttivo, e a maggior ragione di rendita, consentiva di ricondurre l'opulenza nell'accezione tradizionale di una ubri, come residuo signorile nella modernità e di non intenderla più quale principio informatore dell'intero assetto storico-sociale. A rigore, anzi, veniva via via meno il concetto stesso di «società opulenta», poiché il principio dell'efficienza - precedentemente assunto come regola astratta del sistema - diventava il modo «normale» del mercato, trasceso e corrotto dal suo contrario, cioè dal residuo signorile della rendita. Solo questa «mossa» teorica permetteva a Rodano di recuperare il valore della modernità - e con ciò della democrazia -, confinando l'opulenza, in quanto negatività, a residuo signorile e dunque a retaggio antimoderno.

Mentre la precedente interpretazione della società opulenta aveva condotto a una ricomprensione della realtà contemporanea nelle categorie del capitalismo maturo, ora Rodano recuperava la compatibilità fra il rigore del mercato e la democrazia, per descrivere l'incompatibilità fra democrazia e capitalismo in termini di degenerazione totalitaria della democrazia stessa. Così,

¹⁷ Il termine «ontologismo» appartiene a Del Noce, il quale, a partire dagli studi giovanili su Malebranche e dalla voce *Ontologismo* da lui redatta per la *Enciclopedia filosofica*, lo utilizzò spesso e variamente per indicare il proprio pensiero. In un saggio del 1964 su *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Del Noce ne offrì anche una definizione provvisoria, rinviandone la trattazione a un volume che, purtroppo, non è mai stato scritto: cfr. *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 103-04.

l'opulenza non rappresentava più la situazione «normale» della modernità, ma un'anomalia capace di corrodere e svuotare di senso il quadro democratico¹⁸.

Questo nuovo paradigma comportava conseguenze di grande rilievo. In primo luogo si complicava il rapporto fra opulenza e dissoluzione dei valori tradizionali. Ora l'opulenza si mostrava come una situazione di ripristino della situazione signorile. Con perfetta simmetria, l'idea di rivoluzione non veniva più intesa - alla maniera della tradizione marxista - come uscita dal mercato e dalla democrazia, ma come un tentativo di ripristino, in essi, della condizione di natura.

Così, il totalitarismo poteva essere definito come il «rischio signorile» della società civile democratica. Potremmo dire che l'autoritarismo possibile nelle società avanzate del secondo dopoguerra era una ricomprensione della democrazia nelle categorie del «signore». Ma tale ricomprensione, qualora fosse accaduta, avrebbe segnato la fine del quadro democratico, proprio perché fra antropologia signorile e democrazia non poteva che istituirsi un'antitesi irrimediabile e di principio; antitesi, tuttavia, destinata a una *convivenza effettuale*, almeno fin quando la «rivoluzione» non avesse saputo operare quel ripristino della piena dimensione di natura che, sola, costituiva un'antropologia omogenea a una democrazia matura. In tale contesto, il soggetto non era più il «servo-signore», bensì il «signore» in senso proprio: ma si trattava di un «signore» che manifestava la dimensione di libertà assoluta non più nella sfera dello sfruttamento economico, bensì in quella del dominio politico, del potere. Riemergeva la figura del «cittadino», in quanto «servo» ricondotto al godimento dello stato creaturale: la dialettica del «signore» e del «servo» si spostava dalla lotta per la sopravvivenza economica a quella per la sopravvivenza nella libertà e nei diritti.

Ma cerchiamo di intendere meglio cosa significhi «ricomprensione nelle categorie del «signore» e, più in generale, «sistema signorile». Sulla falsariga di Hegel e di Kojève, il «signore» di Rodano assurgeva a immagine della pura contemplazione, in quanto negazione del limite e del lavoro, e dunque come tentativo di innalzamento individuale a una condizione assoluta, cioè libera. Come nel caso di Hegel, tuttavia, anche il «signore» di Rodano ha un significato «fenomenologico», nel senso di rappresentare, quasi «in figura», un intero modello antropologico e filosofico. Il «signore» - proprio quale principio di un sistema - rappresenta infatti una prospettiva teologica fondata sull'idea tradizionale di «partecipazione» del finito alle idee e ai valori del sovrannaturale. Nell'ottava delle *Lettere dalla Valnerina* troviamo una rara disquisizione sulla categoria di «partecipazione», con diretto riferimento a San Tommaso¹⁹. Ancora nel tomismo abbiamo, secondo Rodano, una con-

¹⁸ Per quel che riguarda le «fonti» più dirette di questa posizione, ritengo si debba pensare, oltre che a Tocqueville, al capitolo decimo della *Storia d'Europa* di Croce, nel senso di una ripresa della spiegazione della crisi del liberalismo applicata alla nuova realtà democratica. Sul rapporto fra sviluppo del mercato e crisi del liberalismo in Croce, si veda quanto ne scrissi in M. Mustè, *Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1990, pp. 121-32.

¹⁹ Cfr. F. Rodano, *Lettere dalla Valnerina*, Vicenza, La Locusta, 1986, p. 115.

cezione «fissistica» del limite, che comporta una partecipazione alla bontà della «sostanza divina», invece che un semplice porsi del finito *secundum modum creaturae*. È evidente come la critica al tomismo assuma il significato di un completo rigetto della dottrina della partecipazione, almeno nella sua accezione tradizionale. In modo analogo, la distinzione fra natura e grazia, che pure non perviene a un esplicito separatismo, esclude la partecipazione dell'uno all'altro termine, eccetto che nella forma del dono imperscrutabile e della *parusia*. Rodano ammette sì la partecipazione come dono di grazia nella *parusia*, ma in alcun modo consente l'idea «filosofica» e «teologica» di partecipazione. E cerca di operare uno spostamento dal modello della *participatio dei* a una sorta di *participatio crucis*, che si manifesta nella partecipazione del finito al nascondimento terreno di Dio: e dunque, la negazione della figura partecipativa sembra accadere attraverso la centralità della partecipazione-collaborazione dell'uomo all'opera della croce.

La critica del modello della «partecipazione», in quanto carattere del sistema signorile, non riguarda solo la teologia cattolica, ma anche la filosofia, là dove si risolve nella «partecipazione» del pensiero al sistema delle categorie eterne e immutabili. È una critica, insomma, che tocca non solo Agostino o Malebranche, ma anche Platone e Aristotele. Intorno a questo modello della «partecipazione» si era formata, secondo Rodano, l'antropologia e la concezione sociale dell'Occidente. E proprio nella valutazione dell'immanentismo moderno si tocca la sostanza della critica rodaniana. Rodano ritiene, infatti, che il modello immanentistico, in particolare di Hegel e Marx, rappresenti non il rovesciamento, bensì la massima estensione e l'estrema rigorizzazione dell'idea platonico-agostiniana della «partecipazione». O, per meglio dire, il modello della «partecipazione» non può che sboccare nella distruzione immanentistica del finito, poiché solo lì il determinato arriva a «partecipare», senza il residuo della trascendenza teologica, dell'assoluto. Sul piano della ragione naturale, dunque, l'immanenza è il prolungamento rigoroso del modello teologico della «partecipazione».

L'idea di «partecipazione» conduce dunque alla «rapina» dell'assoluto di paolina memoria. E proprio questa «rapina» rappresenterebbe la definizione più rigorosa del *peccato*. Ed è per questo motivo che, confrontandosi con la filosofia di Del Noce, Rodano arrivò a considerarla non cristiana, o comunque estranea all'ortodossia cattolica rigorosamente intesa. È l'assoluto medesimo che qui si rende «natura», annullando la distinzione fra il finito e l'infinito, tra l'uomo e Dio. Da ciò la pretesa del «signore», e il principio ideale di quel sistema signorile che informa di sé l'intero corso della storia. Così definito il modello della «partecipazione», si intende perché, nella modernità, esso sia suscettibile di due svolgimenti diversi: l'ateismo positivo e l'integralismo. Sia l'ateismo positivo che l'integralismo scommettono infatti sulla «partecipazione» della società umana al sacro: l'uno nella forma post-cristiana del comunismo - che per tale verso rappresenterebbe il vero compimento e la massima estensione del modello signorile - e l'altro nella forma religiosa - ma, secondo Rodano, non propriamente cristiana - di una teocrazia secolarizzata. L'integralismo subisce dunque l'ateismo nel suo stesso

principio informatore.

Questa analisi spiega sia il «modernismo» di Rodano, cioè la sua piena assunzione del valore del razionalismo moderno (in quanto tendenziale restringimento della filosofia alla sola dimensione di natura), sia il vocabolario adoperato (ben diverso da quello di Del Noce e, in generale, dei filosofi cristiani). Per Rodano, infatti, termini come «secolarizzazione» e «ateismo» (sia pure distinto dall'ateismo positivo delle posizioni immanentistiche) conservano un valore positivo anche per il cattolico. La secolarizzazione non designa l'immanenza e la perdita del sacro, ma il processo di appropriazione, da parte dell'umanità, di quel che nel messaggio evangelico ha valore di verità naturale (come l'eguaglianza «fondamentale ma non assoluta» riconosciuta nella *Lettera agli Efesini* di Paolo di Tarso²⁰); mentre l'ateismo è la capacità dell'uomo di vivere pienamente la dimensione di natura, guadagnando così la condizione della grazia divina nella forma del dono impercettibile e della *parusia*.

Restava il fatto che la democrazia, seppure correlata all'orizzonte del mercato e non a quello dell'opulenza, non bastava a sé stessa. Non solo perché la degenerazione totalitaria e quella, ancor più insidiosa, del democraticismo restavano dietro l'angolo, ma anche per il fatto che, come tale, la democrazia relativizza i valori ma non è poi in grado di generarne di nuovi: cioè non è portatrice di *valori propri*, essendo sua peculiarità di sciogliere e fluidificare le sfere etiche. E questo è senz'altro il motivo per cui Rodano conservò, per tutta la sua vita, un attaccamento quasi istintivo alla tradizione del liberalismo laico: perché il liberalismo, a differenza della democrazia moderna, gli sembrava capace di generare valori forti, radicati nella storia. La laicità democratica comportava il rischio dello svuotamento, nel senso preciso di una decomposizione delle forme sociali della moralità, a cominciare dalla famiglia. È in questo spazio che Rodano ritrovava la lezione di Machiavelli e del realismo politico. La democrazia doveva essere «innervata», e sarebbe degenerata senza un preciso disegno egemonico, cioè una iniziativa politica che prendesse il sopravvento sulla dispersione degli interessi corporativi. Potremmo dire che quanto si perde sul versante morale in termini di unità deve essere riguadagnato nei termini della politica. Al pluralismo etico faceva riscontro un rigoroso senso dell'unità politica, delineato attraverso il concetto dell'egemonia. L'assioma tomista, sempre confermato da Rodano, della «verità che è una», veniva ribadito in questa specie di supponenza democratica esercitata dalla politica, che deve continuamente ricomporre in un disegno egemonico le spinte disgreganti generate dal pluralismo etico contemporaneo.

4. Se ora volgiamo lo sguardo all'interpretazione che, della società opulenta, diede Augusto Del Noce, ci troviamo di fronte a un problema inverso e, sotto diversi riguardi, paradossale. Rispetto alla prima interpretazione di Rodano (quella contenuta in gran parte nei saggi del 1962), anche Del Noce

²⁰ Cfr. F. Rodano, *Lezioni di storia «possibile». Le lettere di san Paolo e la crisi del sistema signorile*, Genova, Marietti, 1986, p. 39 ss.

assumeva la questione della società opulenta, e del relativismo etico che l'accompagnava, come il problema fondamentale; al punto che la sua filosofia può essere intesa come il tentativo di rispondere alla «sfida» che la nuova situazione poneva. Ma tale risposta era poi talmente lontana da quella di Rodano, e soprattutto dalla successiva e più matura riflessione rodaniana, da configurarne, anzi, una netta antitesi. Tanto più che la filosofia di Del Noce mantenne, negli anni, una singolare coerenza e linearità: con la sola eccezione, forse, del periodo 1963-70, quando si precisò lo svolgimento dell'ateismo nell'irreligione della società opulenta²¹.

È noto che secondo Del Noce si affermerebbe, nella modernità, una linea di pensiero che, da un certo Cartesio, trova in Pascal e nei libertini il suo sviluppo, per sfociare nella posizione immanentistica dapprima e, poi, nel rovesciamento marxiano della filosofia nella prassi. Questo ateismo positivo si trasforma, nel secondo dopoguerra, nella ricomprensione neoilluministica della società opulenta, dove Dio scompare e non fa più problema. Accanto a questa linea, continua però a svolgersi un'altra direzione di pensiero, quella «ontologista», che da Malebranche conduce a Vico e Rosmini. Ciò che distingue le due direzioni della modernità è un'«opzione» nei confronti della trascendenza e del peccato originale. La prima linea, quella che arriva a sbarazzarsi del problema di Dio, comincia con una «negazione senza prove» della trascendenza e della caduta, e quindi di tutti i principi che vi si legano, a cominciare da quello dell'intuito. L'altra linea, al contrario, afferma la «realtà» dell'infinito e il dogma del peccato, consentendo all'uomo di «partecipare» dell'ordine divino.

Il paradosso consiste nel fatto che Del Noce non offre una dimostrazione logica della «verità» dell'ontologismo e dell'«errore» del suo avversario moderno; il suo metodo confutativo si risolve nella descrizione delle conseguenze nefaste, anzi catastrofiche, della posizione atea e neoilluministica. Le due linee si fronteggiano, e questo schema conduce a negare legittimità non all'«avversario», bensì alle pretese posizioni intermedie, quelle dei progressisti cattolici e laici. Fra i due estremi dell'accoglimento e della negazione senza prove della trascendenza e del peccato originale si stende una lunga terra di nessuno, un deserto, o meglio una palude, abitata da mezzi pensieri e da mezze parole, che non sono animati da un autentico coraggio teoretico e da alcuna fede. Ma, ai due estremi, le tesi rimangono inconfutate.

Questo aspetto del pensiero di Del Noce meritava di venir messo in evidenza per una serie di ragioni che si renderanno via via chiare. È in questa frattura, difatti, e nell'impossibilità di ricomporla attraverso la confutazione logica dell'«avversario», che va riconosciuta una peculiarità del suo pensiero. Il quale prende atto con ciò, e intende rappresentare, una scissione consumata nella stessa realtà contemporanea: ove da un lato le filosofie dell'essere conserverebbero l'idea di «partecipazione», ma ormai sulla base di un semplice e ormai esplicito presupposto di fede; e d'altro lato le filoso-

²¹ Molti aspetti dell'evoluzione filosofica e politica di Del Noce sono ora considerati e chiariti da Gian Franco Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1999.

fie del divenire e della differenza sarebbero sempre più condotte a congedare la realtà dell'essere e l'ontologia che ne consegue. Dopo la crisi del pensiero dialettico, della scommessa di comporre e tenere assieme ontologia e differenza, residua - secondo Del Noce - un quadro lacerato, e non vi sarebbe altra possibilità che quella di scontare il dualismo delle filosofie. E dunque, l'ontologismo si presenta nel segno esplicito e dichiarato della scissione, della dicotomia, e non ambisce a chiudere il circolo della verità: per paradossale che possa apparire (ed è, in effetti, paradossale), questo esito è consentito esclusivamente dalla premessa di tipo religioso che sovrasta la filosofia del-nociana.

In Del Noce abbiamo dunque il quasi perfetto rovesciamento della posizione di Rodano. Per Rodano, il carattere di fondo del sistema signorile, e quindi dell'opulenza che lo prolunga e lo compie, era proprio l'«ontologismo», centrato sull'idea platonico-agostiniana della «partecipazione». Del Noce conclude invece, con sorprendente simmetria, che l'ontologismo costituisce l'«uscita» dalla società opulenta, contro il relativismo dei valori della società contemporanea. Nel saggio del 1969 su *Tradizione e innovazione*, questa posizione appare esplicita e definitiva: la crisi dei valori - spiega Del Noce con riferimento al libro XII del *De Trinitate* di Sant'Agostino - si vince recuperando la linea ontologista della filosofia cristiana²².

Per legittimare questa posizione, Del Noce deve ripercorrere buona parte della storia della filosofia occidentale, ingaggiando una sorta di duello con la linea del razionalismo moderno. L'opzione ontologista lo conduce a opporsi al razionalismo, nella forma di vera e propria antitesi, su quasi tutti i principi essenziali. Solo due concessioni all'avversario, necessarie nel contesto delineato, emergono subito con nettezza. In primo luogo, pur contestando l'idea di modernità come processo di laicizzazione della ragione rispetto alla dipendenza da un'autorità esterna, Del Noce deve accogliere il principio della *cesura* moderna, proprio per aver preliminarmente assunto l'ateismo come avversario: «può esser detta età moderna - scrive nel 1961 - quella in cui si manifesta il fenomeno dell'ateismo»²³. Il tema stesso della Riforma cattolica, e il carattere di originarietà filosofica che assumono il Seicento e particolarmente Cartesio, confermano questa tesi. In secondo luogo, l'indole di metafisica «realista» dell'ontologismo costringe Del Noce ad accogliere, paradossalmente, uno dei luoghi istitutivi dell'immanentismo moderno, pur rovesciandolo di segno: cioè l'idea di una razionalità originariamente presente nel reale, e quindi immanente, seppure nella peculiare forma della «partecipazione». Compito della metafisica - scrive nel 1978 - è la ricerca «della razionalità che è interna al reale»²⁴.

Alla base del razionalismo moderno vi è però, come sappiamo, un'opzione, dapprima implicita e poi, all'altezza del relativismo contempo-

²² Cfr. A. Del Noce, *Tradizione e innovazione*, in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 41-76.

²³ A. Del Noce, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in Id., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 347, nota 16.

²⁴ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, p. 5.

raneo, esplicita e dichiarata: cioè il rifiuto del peccato, dello *status naturae lapsae*, della caduta iniziale. L'ateismo è riconducibile a questa radice, al rifiuto della concezione biblica del peccato. Come in Spinoza, il peccato originale è soppresso, «perché l'idea di Dio causa di tutto esclude che si possa parlare di “peccato”»²⁵. Bruno, Spinoza, Hegel e Schopenhauer forniscono gli argomenti, e le diverse versioni, di questa opzione radicalmente antibiblica. Di preciso, è il ritorno al frammento di Anassimandro: «e poiché non ci sono che due fondamentali spiegazioni del problema del male, quella della Genesi e quella contenuta nel mito di Anassimandro, possiamo anche dire che l'ateismo [...] può essere visto, nella sua generalità, come l'esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro»²⁶. Per questa via, l'ateo rifiuterebbe, in guisa postulativa, il sovranaturale. Le pagine di Kant contro il miracolo sarebbero all'origine di questo rifiuto. L'ateismo ricerca dunque una dimensione naturale, normale, della situazione umana, e la trova nella distinzione tra il *verificabile* e il *non verificabile*, ridotti a un perfetto soggettivismo. Entriamo così in un radicale *contingentismo*.

Nel descrivere la genesi del razionalismo, Del Noce comincia con il chiamare in discussione l'idea della radicale opposizione tra Cartesio e Pascal, secondo cui Cartesio rappresenterebbe il principio della «visione razionalista» e Pascal quello della «visione tragica». E dunque confuta la tesi per cui Pascal avrebbe distrutto l'idea stessa di «filosofia cristiana», nel senso ontologico e agostiniano del termine. Bisogna invece distinguere, secondo Del Noce, due diverse accezioni dell'agostinismo, l'una centrata sull'ontologismo delle verità razionali, che giunge a Cartesio, e l'altra sulla sperimentazione delle verità religiose, che ha il suo culmine in Pascal. Il Seicento è appunto il momento di rottura fra questi due momenti: dapprima con Giansenio contro Ambrosius Victor, poi nell'opposizione tra Pascal e Malebranche.

Con riferimento al paradigma di Goldmann, Del Noce sostiene quindi che il conflitto Pascal-Cartesio si situa entro la stessa «struttura significante», al punto che Pascal manifesta un problema interno al cartesianesimo, laddove la verità di fede deve farsi largo nella struttura della verità di ragione. Per questa via, il pensiero di Pascal si afferma come una critica della metafisica cartesiana: una critica diversa da quella kantiana, perché centrata sul recupero della fede nel sovranaturale e non sulla semplice fede razionale. Così come da Kant si diparte il pensiero dialettico, con Pascal comincerebbe la linea di pensiero Malebranche-Vico-Rosmini. Del Noce ha così ricondotto Pascal dentro il quadro dell'ontologismo postcartesiano.

Ma torniamo a Cartesio. Cartesio rappresenta il rovesciamento del libertinismo, cioè del primo apparire dell'irreligione nell'età moderna: «ossia - spiega Del Noce - il *preciso* avversario *teoretico*, all'infuori di ogni intenzione pratico-religiosa, contro cui la filosofia di Cartesio si sarebbe formata,

²⁵ A. Del Noce, *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, in Id., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 24.

²⁶ *Ibidem*, p. 27.

sarebbe il naturalismo rinascimentale nel momento *ultimo* del suo processo. Se si interpreta infatti il pensiero di Cartesio a partire dall'esperienza della libertà, le sue tesi vengono indubbiamente ricostruite in una forma che le contrappone, essenzialmente e in primo luogo, al pensiero libertino»²⁷.

Questo tratto antilibertino porterebbe Cartesio dentro la «struttura significativa» della Riforma cattolica (sia pure in un indirizzo diverso rispetto alla scolastica spagnola), ma si esprimerebbe attraverso una sorta di concessione impropria al libertinismo, proprio nel momento in cui ne rovescia le posizioni: «alla filosofia di costoro fondata sull'“erudizione” si opponeva una filosofia separata dalla storia; al carattere politico del loro pensiero si opponeva una separazione netta di filosofia e di religione dalla politica [...]. In relazione a ciò la formula che conviene per designare la struttura significativa del cartesianismo è quella di *interiorità separata* oppure di *dissociazione di vita spirituale da politica e da storia*»²⁸. Già si intende come l'ontologismo postcartesiano, da Vico a Rosmini, doveva recuperare proprio il carattere di *teologia civile* smarrito dalla prima polemica antilibertina.

La filosofia di Cartesio, dunque, pur assumendo il tono agostiniano della meditazione e della filosofia della conversione, smarrisce il riferimento al tema biblico del peccato. Sembrerebbe un pelagianesimo che rompe l'ultimo vincolo con il cristianesimo, affermandosi come semplice teoria della libertà umana. Ancor più forte, poi, appare la dissociazione fra la metafisica del principio e la pratica, dove regna un coerente aristotelismo. Del Noce parla dunque di una *ambiguità essenziale* del pensiero di Cartesio, ma la riconduce all'«attrito tra la novità della sua posizione e una presupposta disposizione spirituale molinista entro cui l'aveva pensata»²⁹. Cartesio accoglierebbe pienamente, e svolgerebbe, il presupposto molinista, cioè un relativo separatismo che pure smarrisce il principio della «partecipazione»: e Cartesio afferma così un'autonomia della filosofia, di una filosofia che può ormai prescindere dalla considerazione dello *status naturae lapsae*. Ma tra il naturalismo molinista e l'antinaturalismo cartesiano, di schietta derivazione agostiniana e non certo tomista, si istituisce un'ambiguità, che viene anche a significare la «crisi del molinismo» nel pensiero di Cartesio. Che è poi la crisi definitiva del molinismo nell'età moderna, giacché nella distinzione degli ordini viene introdotto un contenuto di pensiero del tutto differente, con la concezione della filosofia che afferma unilateralmente l'autonomia della ragione naturale, eliminando la dimensione sovranaturale.

Pascal scioglierebbe dunque, per Del Noce, l'ambiguità cartesiana, separando il suo pensiero dalla formula molinista che ancora lo racchiudeva. E, proprio da questa separazione dal molinismo, Del Noce comincia a costruire la linea ontologista «moderna» Cartesio-Pascal-Malebranche-Vico, che ha nell'ateismo il comune avversario. La modernità mostra dunque queste due linee di sviluppo, queste due «catene»: l'ateismo da un lato, e il ritrovamento

²⁷ A. Del Noce, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in Id., *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 430-31.

²⁸ *Ibidem*, p. 432.

²⁹ *Ibidem*, p. 443.

dell'ontologismo cristiano, in quanto separazione dal molinismo presupposto al cartesianesimo e recupero della teologia civile, dall'altro lato.

Nei due studi del 1946 e del 1948 sul marxismo³⁰, scritti per discutere e confutare la posizione di Balbo, Del Noce delineava un'interpretazione già matura del problema dell'ateismo. Il destino di decomposizione del marxismo nella filosofia e nella storia contemporanee si rivela, in particolare, nei due indirizzi del «metodologismo» (Felice Balbo e Sidney Hook) e del «revisionismo» (Engels). Il primo indirizzo innalza a principio la critica marxiana dell'ideologia, intesa come mistificazione e assolutizzazione della realtà empirica. Dal «metodo» deriverebbe così un forte realismo politico, ovvero una scienza politica. Lo stesso comunismo potrebbe vivere solo liberandosi dell'involucro ideologico che, specie dopo la rivoluzione sovietica, lo ha permeato. Dal concetto economico-politico di rivoluzione si sarebbe infatti passati all'idea della rivoluzione totale, come liberazione dell'umanità dal peso del peccato, nella forma di un «cristianesimo rovesciato». Il secondo indirizzo, invece, quello «revisionista», tenterebbe di trascrivere il pensiero di Marx in una «filosofia della rivoluzione», annullando la stessa novità del marxismo, cioè il «rovesciamento *della* filosofia nella prassi».

Il punto vero del marxismo sfugge, secondo Del Noce, sia all'indirizzo metodologico sia a quello revisionista. Marx è infatti animato dalla pretesa hegeliana della riconciliazione di reale e razionale, ma scopre che, in Hegel, quel tentativo ha dato luogo a una rottura fra pensiero ed esistenza. Così riafferma il principio hegeliano in una radicale non-filosofia, nella «pratica realizzazione della totalità». La prassi politica diviene l'articolazione della non-filosofia: e la rivoluzione soppianta il linguaggio della filosofia: «il marxismo - scrive Del Noce - è *l'assunzione della politica a linguaggio della filosofia*»³¹. La filosofia dell'esistenza avverte, come Marx, la dissociazione hegeliana, ma perviene a una «dissoluzione» della filosofia invece che al suo superamento nell'idea di «rivoluzione». Mentre l'esistenzialismo abdica la pretesa hegeliana della riconciliazione, Marx se ne fa legittimo erede.

Nel metodologismo si avverte dunque la radice del sociologismo, o meglio della ricomprensione neoilluministica del marxismo stesso. La critica delle ideologie acquista un potere autoreferenziale, applicandosi infatti allo stesso apparato ideologico del marxismo. Tralasciando, per ora, i motivi più interni della critica dell'indirizzo metodologico, limitiamoci a ricordare che, per Del Noce, Felice Balbo rimarrebbe fermo all'idea che l'essenziale del pensiero filosofico di Marx sia l'istanza antihegeliana: leggendo Marx, dunque, come critica del razionalismo e non, piuttosto, quale «*radicalizzazione estrema del razionalismo*». «Hegel - conclude Del Noce - non ha visto come l'unità del razionale col reale importi la caduta del vecchio concetto speculativo della filosofia come "comprensione". La filosofia della comprensione è in verità una filosofia della trascendenza; trasportata in un clima di immanenza essa genera una nuova trascendenza interna allo storicismo, la con-

³⁰ Mi riferisco a *La non-filosofia di Marx* e a *Marxismo e salto qualitativo*.

³¹ A. Del Noce, *La non-filosofia di Marx*, in Id., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 249.

chiusione dell'ordine presente del reale e la sua opposizione come *sacro* al futuro»³². E dunque il marxismo rappresenterebbe «l'esito necessario», ma anche «l'autocritica interna», del razionalismo metafisico.

Quel che interessa osservare è che, già nei saggi degli anni '40, Del Noce ha individuato la necessità di una decomposizione del marxismo: per un verso in termini antimetafisici, come ricomprensione neoilluminista, e quindi vera ideologia della società opulenta; per altro verso come antimaterialismo, nella linea di pensiero che condurrà all'attualismo gentiliano e quindi al fascismo.

Nel saggio del 1969 su *Tradizione e innovazione*, Del Noce chiarisce il significato della secolarizzazione nei termini di un completo relativismo, entro cui precipita qualsiasi valore della tradizione. Nessun progressismo cattolico vi è possibile: il modernismo vi assume necessariamente la forma di ateismo. Il marxismo, in quanto rovesciamento dello hegelismo - che, in tale rovesciamento, cancella qualsiasi elemento ontologico-platonico, cioè sopprime la filosofia -, non può essere superato, ma soltanto decomposto per via della sua ambiguità originaria: da un lato il materialismo storico, che da solo non può dar luogo all'idea dialettica di rivoluzione e declina in un totale relativismo di tipo sociologico; d'altro lato il materialismo dialettico, che in tanto fornisce al marxismo la molla della rivoluzione in quanto gli fornisce altresì un apparato ideologico e metafisico. Nella società opulenta, il materialismo storico si scompone del tutto dal materialismo dialettico e si unisce con la *pars destruens* dell'illuminismo, - ovvero con l'idea dell'«età maggiore» dell'intelletto: ne deriva un «millenarismo negativistico», cioè senza rivoluzione e senza promessa. Conviene notare che questa separazione fra lo «scientifico» materialismo storico e il «metafisico» materialismo dialettico era proprio quanto auspicato - almeno secondo Del Noce - da Balbo e dai cattolici-comunisti, i quali non avrebbero visto come, per questa via, aprissero la strada non all'incontro, ma a un'eclissi del sacro e dei valori cristiani.

Troviamo una seconda spiegazione della necessaria «decomposizione» del marxismo nel *Suicidio della rivoluzione* del 1978. Anche l'idea di rivoluzione si compone di due momenti: quello negativo, di distruzione del vecchio, e quello positivo, di costruzione nel nuovo ordine. Quando i due momenti si scindono, come deve accadere affinché si affermi la società opulenta, allora la rivoluzione si compie attraverso una ricaduta dissolutrice nel vecchio ordine, ma nel vecchio ordine in quanto «sconsacrato». Rispetto all'idea marxiana del comunismo, si perde la dimensione del sacro. In seguito, la sconsacrazione assumerà la forma della rottura del compromesso cristiano-borghese e dell'insediarsi del nuovo compromesso comunista-borghese, cioè del comunismo europeo elevato a grande «mediatore» del nuovo ordine.

Del Noce interpretò la filosofia di Giovanni Gentile come il momento estremo di una lotta contro l'ateismo entro il modello dell'immanenza. La critica dell'intuito, assunta dalla lezione di Jaja del 1894, avrebbe condotto

³² A. Del Noce, *Marxismo e salto qualitativo*, in Id., *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 278.

Gentile a quel rifiuto di ogni datità che, a rigore, si traduceva anche in un rifiuto del sovrannaturale e in una secolarizzazione dell'inquietudine agostiniana. La stessa dissociazione del giobertismo dal platonismo e dall'ontologismo avrebbe condotto Gentile a una secca soppressione della dimensione della grazia, onde la sua filosofia cattolica rimase bensì antiprotestante, ma anche eretica, perché costretta a negare l'immortalità e a sostituire l'idea di creazione come «eterotisi» con l'idea di creazione come «autotisi».

Questa, in sintesi, è la lettura che, nell'opera postuma dedicata a Gentile, Del Noce propose³³. Opera che, per il momento, non intendiamo sottoporre a verifica, a discussione e quindi a quella critica che, in sé, richiederebbe nell'ambito degli studi gentiliani; occorre piuttosto richiamarlo brevemente, quel libro, solo perché esso svolge e completa proprio l'interpretazione della società opulenta. E infatti, secondo Del Noce, Gentile incontrerebbe una visione del peccato opposta a quella biblica, cioè il frammento di Anassimandro, radice di ogni successivo ateismo. La caduta viene ricompresa nella categoria stessa del finito, del «distacco», dell'«ingiustizia», con la necessaria scomparsa sia del Dio che crea liberamente, sia del libero arbitrio dell'uomo, che ha peccato potendo anche non peccare. Accettazione dunque, e rigorizzazione, da parte di Gentile, dell'immanenza, nel tentativo di riaffermare il cattolicesimo dentro l'orizzonte teoretico della modernità. E dunque ripresa della «poligonia» giobertiana, come vero e unico modernismo cattolico.

Al modo stesso che la critica dell'intuito comporta la negazione del platonismo rosminiano e giobertiano, così - nei confronti di Marx - implica la separazione dal materialismo attraverso una dialettica hegeliana «riformata». Anche qui, Gentile rappresenterebbe il momento alto e definitivo della critica marxiana, perché, fin dai saggi giovanili, mostra la necessità della decomposizione del rapporto fra materialismo storico e filosofia della prassi, e dunque il biforcarsi di due linee di pensiero che - giusta l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea - divengono due ideologie: da un lato la filosofia della prassi, che, a rigore, darebbe luogo all'esperienza del fascismo; d'altro lato l'estensione del momento materialista dissociato dalla dialettica, che rappresenterebbe, appunto, l'ideologia propria della società opulenta. È qui, difatti, nel materialismo senza dialettica, che si trovano raccolti gli aspetti fondamentali del nuovo spirito borghese: la perdita esplicita del sacro, la fine dell'idea di rivoluzione (così come di «riforma» e di «risorgimento»), il postulato del peccato (cioè la massima estensione della visione anassimandrea) e il postulato del progresso (inteso come estensione al mondo morale dell'idea tecnico-scientifica di progresso). In altri termini, il relativismo e la soppressione dell'ontologismo divengono, per la via inversa e reciproca a quella gentiliana, la porta di accesso alla società opulenta. Il comunismo stesso, come conservazione di una dimensione di sacralità secolarizzata nel mondo moderno, si manifesterebbe come una posizione sconfitta, insostenibile di fronte all'avanzata di questo bivio teoretico causato dalla de-

³³ Il riferimento è, ovviamente, ad A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990.

composizione del «rovesciamento della filosofia».

Se le due linee della decomposizione si scindono, dando luogo a due diverse esperienze storiche, Del Noce ritiene che Gentile rappresenti la radice di ogni possibile sviluppo, nell'una come nell'altra direzione. Infatti, nell'elaborazione della filosofia della prassi, l'attualismo perviene alla rigorosa soppressione della metafisica, e dunque di quell'ontologismo che solo consentirebbe la presenza di una dimensione religiosa. Ecco perché, secondo Del Noce, non solo l'attivismo fascista, ma anche l'ideologia della società opulenta subisce il modello gentiliano, sia pure epurandolo di qualsiasi riferimento al sacro. Questo passaggio - l'attualismo come distruzione della metafisica - consente all'autore di elaborare una singolare e audace interpretazione di Gramsci: che conduce, per un verso, a una piena ricomprensione di Gramsci nelle categorie dell'attualismo; e, per altro verso, all'idea di Gramsci come grande «mediatore» fra il vecchio e il nuovo capitalismo, quasi fondatore della società opulenta, grazie alla definitiva eliminazione di ogni riferimento ai valori religiosi e alla sostituzione dell'«avversario», con il fascismo che prende il posto del capitalismo.

Attraverso Gentile e Gramsci abbiamo finalmente chiarito l'itinerario che, per Del Noce, conduce alla società opulenta. Il marxismo opera quel «rovesciamento nella prassi» che, traducendo la filosofia nel linguaggio del mondo e della politica, pure conserva - nella figura della rivoluzione - un riferimento al sacro. Ma esso subisce un destino di decomposizione tra il momento materialistico, che consente la risoluzione della metafisica, e il momento dialettico, che - ancora per via metafisica - permette di recuperare il sacro nella figura della rivoluzione e del comunismo. La decomposizione di questi due momenti comporta dapprima - con Gentile - la rigorizzazione della critica alla metafisica, con l'illusione di conservare, nell'atto puro, la dimensione di sacralità, poi - con Gramsci - la soppressione dello stesso elemento sacro, e quindi la conclusiva ricomprensione del marxismo nella posizione neoilluministica di un relativismo completo.

L'esame dell'interpretazione delnociana della società opulenta potrebbe considerarsi, a questo punto, chiusa, se non intervenisse tuttavia un altro e decisivo elemento, tale da chiamare in causa, direttamente, il pensiero di Rodano. È infatti entro tale quadro interpretativo che la figura di Rodano divenne, per Del Noce, un problema ulteriore. E questo spiega le oltre 400 pagine che, nel 1981, dovette dedicargli. Pagine dovute non certo all'amicizia, alla stima o a circostanze biografiche, ma al carattere di eversione che il pensiero di Rodano mostrava rispetto alla spiegazione della società opulenta che Del Noce aveva elaborato con tutta la sua opera.

Nelle pagine in cui Del Noce tracciò il parallelo fra *Il cattolico comunista* e gli *Appunti sull'irreligione occidentale*, «che fu pensato - scrive - al tempo stesso in cui Rodano scriveva il suo, e di cui tenevo, al momento di pubblicarlo, a sottolineare un accordo che nel '63 speravo potesse diventare totale»³⁴, - in quelle pagine, egli individuava la differenza d'impostazione nella

³⁴ A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, cit., p. 319.

critica antimetafisica di Rodano sia verso la «filosofia cristiana» sia nei confronti del marxismo. Del Noce intendeva esattamente, cioè, come la critica del «signore» delineasse, in Rodano, una confutazione proprio dell'«ontologismo» quale radice dell'alienazione: alienazione che - come Del Noce osservava in un'altra pagina - diveniva difficilmente distinguibile dallo sfruttamento, per risolversi - almeno in linea di principio - nell'apertura di un problema filosofico più che nella critica fattuale di una forma sociale. Onde quella continua opera di «epurazione», da parte di Rodano, del cristianesimo e del marxismo dai comuni elementi gnostici.

La stessa posizione religiosa di Rodano era ricondotta da Del Noce a questo principio teologico, o meglio antiteologico: sia che venisse definito quale «pelagianesimo secolarizzato», o come molinismo estremo, o, ancora, con un audace riferimento al Cartesio di Laberthonnière, il «modernismo rigoroso» di Rodano gli appariva una drastica negazione della «metafisica dell'essere» e del principio della «partecipazione». È questa, in ultima istanza, la forma che secondo lui assunse, e che doveva assumere, la «laicità senza laicismo». E che questa fosse, per Del Noce, la pietra dello scandalo, è fuori dubbio.

Fin dall'inizio, d'altronde, Del Noce avvertiva il lettore che *Il Cattolico comunista* rappresentava la continuazione del *Suicidio della rivoluzione*. Lo era, in effetti, e in un modo alquanto singolare. Nella sostanza, egli considerava piuttosto unitaria la parabola di Rodano (e la figura di De Luca, e attraverso De Luca di Bottai, veniva a costituire un po' il collante di questa interpretazione), con una sola, ma decisiva, eccezione: con gli scritti del periodo 1962-65, considerati conclusivi, Rodano avrebbe operato una «sostituzione» dell'avversario, dapprima individuato nella borghesia e poi nell'integralismo (cioè, come abbiamo visto, nella «metafisica dell'essere»). Questo spostamento lo avrebbe condotto al pieno compromesso con il modello borghese, al punto che Rodano recherebbe a compimento la ricomprensione neoilluministica del marxismo, divenendo, con ciò, il vero ideologo della «società tecnocratica».

Ma v'è di più. Per questa via, Rodano avrebbe superato consapevolmente Gramsci, e lo avrebbe superato in avanti, nel momento in cui l'indirizzo gramsciano diventava oggettivamente improseguibile. Mentre Gramsci, infatti, attraverso Gentile, aveva pur recuperato il marxismo come filosofia e come visione del mondo, accadeva che Rodano, attraverso Croce, dissolvesse il marxismo in quanto filosofia, recando alle conseguenze estreme il modello crociano del marxismo come «canone» e come realismo politico. Con ciò, la decomposizione necessaria del marxismo, tra l'aspetto materialistico e quello dialettico, veniva portata al suo esito definitivo: e questo sarebbe accaduto per la più rigorosa e ortodossa estensione del crocianesimo. D'altronde, quella decomposizione, con l'annientamento dell'antropologia marxista, consentiva a Rodano, secondo Del Noce, di incontrare il relativismo contemporaneo, formulando, infine, non la critica della società opulenta, ma la sua più completa e in certo senso definitiva legittimazione teorica.