



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, STORIA E BENI CULTURALI

SCUOLA DI DOTTORATO IN STUDI UMANISTICI

XXVI CICLO

# La teoresi in Nicolás Gómez Dávila

Prolegomeni allo studio di un classico

Dottorando  
Gabriele Zuppa

Tutor interno  
prof. Silvano Zucal

Anno Accademico 2013-2014

# INDICE

NOTA DI PRESENTAZIONE	5
PREFAZIONE	
Un filosofo d'eccezione nell'angusto esilio di critico della Modernità	7
I. INTRODUZIONE, COME UN'ANTICIPAZIONE	
La nenia postmoderna	9
Sintomatologia dell'oggi	10
Un monito interpretativo	13
Quando l'Occidente muore	16
II. SEGNAVIA TEORETICI	
Il significato della sua opera: richiamare alla verità semplice, ma perduta	20
Il tramonto dell'Occidente e la questione delle questioni agli albori	22
La provenienza scienziata del soggettivismo	23
La dimensione della storia e della tradizione	25
Un'apparente obsolescenza degli eterni: verità, valore, gerarchia	27
La secolare <i>querelle</i> epistemologica sui pregiudizi: metamorfosi di un errore	29
III. FENOMENOLOGIA E CRITICA DELLA POLITICA	
Il precipitato storico dell'errore: la Rivoluzione francese	32
Breve ricognizione sul concetto di libertà	33
Rousseau, la dogmatica dei diritti e la loro oscura provenienza	35
La democrazia, forma politica coerente della metafisica nichilistica	37
Retorica della democrazia, logica del totalitarismo (capitalistico)	40
L'apparente alternativa del comunismo	46

L'illusione del progresso e la trasformazione dello stato in apparato burocratico	47
IV. TEORIA GIURIDICA	
La democrazia e le altre forme politiche giuridicamente illecite	51
Il rapporto tra morale, politica, diritto	53
Intorno a contrattualismo e giusnaturalismo: delimitazione della sfera giuridica	55
Sovranità e diritto consuetudinario: quale Medioevo?	59
Dal liberalismo all'arbitrio dispotico	62
La dialettica tra Stato e società	65
<i>Coincidentia oppositorum</i> : reazione e liberalismo	69
V. L'UNICO PROBLEMA IMPORTANTE E L'ESSENZA DELLA RELIGIONE	
L'universale: storia del concetto	74
L'universale: teoresi del fondamento	79
Sistema e dialettica	89
Dio	92
La spazio per la fede	97
Cristianesimo e cattolicesimo	100
Origine e culmine della speculazione: la bellezza e l'arte	104
APPENDICI	
Traduzione del <i>Texto</i> I	113
Traduzione del <i>Texto</i> II	115
Traduzione del <i>Texto</i> V	117
Traduzione del <i>Texto</i> VI	122
Traduzione del <i>Texto</i> VIII	137
Traduzione di una selezione di <i>escolios</i>	150

Traduzione del <i>De iure</i>	187
Traduzione di <i>El reaccionario auténtico</i>	206
Biografia intellettuale di Gómez Dávila	211
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	230

«Ci sono scrittori che spuntano inattesi, senza essere annunciati da nulla e da nessuno. Solitari che sopraggiungono all'improvviso, intempestivi e irregolari, e per questo inconfondibili e inimitabili. Per ciò che scrive e per come scrive, il colombiano Gómez Dávila appartiene di diritto al loro novero.»

Franco Volpi, *Introduzione a Nicolás Gómez Dávila, Tra poche parole*, p. 11

«Oh disgraziata generazione dei mortali,  
che ha il valore di un solo giorno!  
Com'è duro riconoscere per voi cos'è il dovere!»

Euripide, *Ifigenia in Aulide*,  
vv. 1330-1332, tr. it. di Sarah E. Minuto

## NOTA DI PRESENTAZIONE

Questo lavoro di ricerca nasce come risultato di un progetto pluriennale che trascende lo stesso percorso dottorale, percorso che ha però contribuito ampiamente alla sua adeguata realizzazione, così come ora si presenta, e per il quale devo ringraziare chi lo ha reso possibile, il prof. Silvano Zucal. Lo studio su Gómez Dávila non è mai stato concepito come un lavoro storiografico, ma come necessità teoretica: del filosofo colombiano fin dal mio primo incontro coi suoi testi nel 2001 non è stato difficile presagire la grandezza filosofica lì celata. L'intento primo delle pagine che seguono è perciò quello di far poggiare la mano del lettore sullo spessore teoretico di quel capolavoro letterario che allo stesso tempo la sua opera è. Con lo scopo utopico conseguente che la esangue filosofia contemporanea possa ricavare dalla conoscenza della sua opera nuova linfa, appassionandosi grazie ad una curiosità che non potrà che essere inizialmente esteriore, ma che dovrà, mi auguro, addentrarsi nella sua teoresi vivente.

Il progetto è iniziato con la raccolta di un materiale bibliografico variegato, la digitalizzazione degli *Escolios*, che ancora non ha trovato un editore che potesse e volesse pubblicarla. È stata iniziata un'opera di pubblicazione cartacea, che trova le sue difficoltà nella questione dei diritti, ma che, ciononostante, ha dato alla luce, per i tipi di Limina Mentis, la prima edizione italiana del V saggio contenuto nei *Textos*, nella collana che dirigo, del gruppo di ricerca dell'associazione AttivaMente, che presiedo.

Parallelamente è stata data vita a un'opera di divulgazione grazie a un sito interamente dedicato, [www.nicolasgomezdavila.com](http://www.nicolasgomezdavila.com), e ad una pagina Facebook corrispondente, che conta al momento oltre 3.000 iscritti. Sito che è poi diventato il portale della *Società Internazionale per lo Studio di Gómez Dávila*, ideata dalla stessa associazione AttivaMente e fondata, in occasione del Convegno internazionale nel centenario della nascita di Gómez Dávila organizzato dall'Università di Trento, grazie al contributo e all'impegno di alcuni dei relatori invitati, specialmente del prof. Alfredo Abad, che ha di molto esteso la partecipazione all'ambiente sudamericano, colombiano in particolare.

In queste pagine si troverà uno studio teoretico che, sviluppandosi attraverso la lettura puntuale dell'opera gomezdaviliana, consentirà di mostrare l'appropriata collocazione dell'autore nel firmamento della più alta filosofia di tutti i tempi. Un intento didascalico, o l'improbabile desiderio di un commento analiticamente esaustivo, ci avrebbe condotti a moltiplicare inutilmente le pagine di un lavoro che avrebbe ignorato l'essenziale: dare delle linee interpretative, dei *prolegomeni allo studio* di un'opera immensa.

Questa ricerca porta con sé la consapevolezza di essere appena un abbozzo al lavoro di ricerca che un tale lascito merita e necessita: i temi qui trattati possono essere ancora di molto approfonditi,

altri, presenti e rilevanti della sua opera, sono stati appena accennati, altri ancora neppure sfiorati. Nondimeno, questa stessa ricerca, porta con sé la presunzione di costituire uno spartiacque imprescindibile per l'adeguata comprensione e valutazione del lavoro filosofico gomezdaviliano, considerata la mediocre ed ermeneuticamente inefficace letteratura critica finora prodotta.

In appendice ho aggiunto alcune traduzioni dell'opera gomezdaviliana, a cui ho cercato di dedicarmi non solo in vista della sua comprensione filosofica, ma per avvicinarmi a quella fondamentale esperienza di vita che è la scrittura per Gómez Dávila. Si troverà perciò una selezione da ciascuna delle opere gomezdaviliane, tranne le *Notas*, che per ragioni di tempo ho deciso di trascurare (solo relativamente alla traduzione) e perché, come scrive Franco Volpi, è costituita da «osservazioni, massime, annotazioni, sentenze e giudizi alquanto sperimentali, che più dardi Gómez Dávila rielaborò e travasò nell'opera maggiore»<sup>1</sup>, gli *Escolios*. Si troverà perciò la traduzione integrale di alcuni *Textos*, i numeri: I, II, V, VI, VIII; una selezione degli *Escolios*; i due saggi pubblicati negli ultimi anni di vita, il *De iure* e *El reaccionario auténtico*.

In appendice ho altresì aggiunto la biografia di Gómez Dávila. Ho pensato a questa soluzione perché è, come la traduzione, un lavoro altro, benché complementare, rispetto a quello di comprensione teoretica che costituisce l'obiettivo del mio lavoro. Ciononostante il lavoro di ricostruzione non è stato meno impegnativo (anche se, ovviamente, in un altro senso) per la mancanza, anche in questo caso, di tentativi precedenti. Fortunatamente ho però potuto contare nell'eccellente ricerca del dott. Antonio Lombardi, inedita, con la quale ha conseguito la laurea triennale all'Università di Bari, e il prof. Alfredo Abad, il cui apporto è stato decisivo dall'emendare la biografia da alcune false leggende su episodi della vita quotidiana del filosofo bogotano.

La bibliografia, infine, raccoglie tutto il materiale disponibile in cartaceo che sono riuscito a reperire su Gómez Dávila in questi anni; per il materiale online, costituito per lo più da articoli e brevi interventi, rimandiamo al sito e alla pagina Facebook sopracitati.

---

<sup>1</sup> F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, in N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, tr. it. di L. Sessa, Adelphi, Milano, 2001, p. 163.

## PREFAZIONE

### *Un filosofo d'eccezione nell'angusto esilio di critico della Modernità*

L'opera del colombiano Gómez Dávila costituisce un lascito fondamentale per decifrare e superare quella profonda crisi spirituale, quella defezione epocale del pensiero che ha la sua incubazione nell'Ottocento e la sua esplosione epidemica nel Novecento, che viene riconosciuta dalla filosofia col nome tecnico di *Nichilismo*, che si diffonde trasversalmente a tutti gli ambiti culturali come *Relativismo* prima, *Postmoderno* poi, ed è infine presente sulla bocca di tutti come *crisi dei valori*.

L'opera del filosofo di Bogotá è in qualsiasi sua pagina immediatamente riconoscibile come una pietra miliare della letteratura mondiale, in cui prende forma e in cui si cela ad oggi uno scoglio di elemento eterno a cui aggrapparsi per fuggire la piena nichilistica che ancora non s'arresta e che minaccia ogni tentativo di rigenerazione presente e futuro.

Ciò che più di tutto ha così contraddistinto l'aurora del XXI secolo da farla sembrare un crepuscolo funesto – lo scontro tra civiltà e l'asfissia onnipervasiva del sistema economico capitalistico – si plasma in quel mondo concettuale contro cui gli scritti di Gómez Dávila prendono posizione e ci destina in questo nostro mondo terrestre che egli vorrebbe fuggire, ma in cui è costretto a rimanere, in quell'unica forma di congedo possibile che è la solitudine.

È così che infatti egli trascorre la propria esistenza in un esilio volontario dalla vita pubblica della società moderna, benché non gli mancassero proposte di carriera politica, tra cui un incarico di primo consigliere del presidente colombiano e di ambasciatore a Londra o Parigi. Scelse di dedicare la propria vita alla lettura e alla scrittura, rimanendo a casa propria, nella magnifica *hacienda* a Santafé de Bogotá.

Da qui decise di osservare il mondo, convincendosi che al momento non si trattasse né di interpretarlo né di trasformarlo, ma di attendere che passasse la cecità dell'autismo moderno, testimoniando e tramandando quella ormai obsoleta eterna verità di cui l'Occidente ha disperato e che non sa riconoscere.

È la consapevolezza dei maestri del pensiero a guidare l'indefessa ed indispensabile opera di meditazione filosofica e di limatura letteraria: tutto ciò che noi viviamo e siamo ha un'origine filosofica ben precisa, individuabile e da individuare, con la quale perciò Gómez Dávila si confronta e che giudica dalla sua dimora nella silenziosa penombra della luna nichilistica, mobilitando le intere forze della tradizione filosofica dell'Occidente. La sua opera diviene perciò non soltanto una sommità privilegiata da cui osservare il panorama filosofico del Novecento attraverso il vaglio del

suo sguardo critico e accusatorio, ma altresì uno dei vertici raggiunti dal pensiero occidentale che ivi si concentra, racchiuso in una silloge di aforismi che sanno cogliere quanto di meglio e di più significativo il millenario sapere veteroeuropeo abbia raggiunto, in particolare negli ultimi due secoli – ma in una visione del mondo inaudita e spregiudicata, che, pur radicata nella tradizione, proietta in un mondo di là da venire.

Del filosofo di Bogotà, già riconosciuto nel novero dei critici più caustici ed acuti della Modernità, non si è ancora però saputo vedere la potenza teoretica che si annida nei suoi *Escolios*, che si spiega certo con l'atrofia del pensiero che caratterizza generalmente le accademie (secondo quanto egli stesso asserisce), ma tanto più aggravata dalla quella particolare congiuntura storica che ci accingiamo qui a dipanare in alcuni suoi aspetti.

*La nenia postmoderna*

Benché gli studi su Gómez Dávila non siano certo copiosi, non ci soffermeremo a puntualizzare ripetutamente l'ennesimo comune errore che si potrebbe riscontrare in questo o quel saggio, in questo o quell'articolo; quell'errore prospettico comune a molti, quasi a tutti, che fa perdere di vista l'autore tutt'intero e riesce a rendere sterile un'opera che si caratterizza per rara ricchezza e fecondità; errore prospettico dettato proprio dall'incapacità congenita della cultura oggi dominante, la stessa contro cui Gómez Dávila verga la sua opera come un anatema.

Per anticipare cosa sia questa cultura utilizzeremo poche righe in questa fase preliminare con lo scopo di ricordare quale sia il clima culturale, risultato della storia dell'Occidente, che non mancheremo di analizzare in seguito. Si tratta della *Prefazione* del prof. Aurelio Rizzacasa dell'Università di Perugia ad una miscellanea di studi su autori del Novecento, tra i quali lo stesso Gómez Dávila.

Lessico, stile, significati, dovrebbero risultare assai familiari:

Rivisitare le filosofie del Novecento significa oggi ripresentare una crisi di identità del pensiero filosofico, che non va comunque considerata come la *fine della filosofia*, ma piuttosto come un passaggio ulteriore rispetto alla prima emergenza del negativo, rappresentata dalla *filosofia della crisi*. [...] In questa prospettiva, si delineano heideggerianamente quei *sentieri interrotti* della filosofia che, nel successivo orizzonte del *post-moderno* o della *fine della modernità*, coniugano in vari modi e in diversi registri le vie, spesso divergenti, del *post-metafisico*. In questa situazione poliedrica e complessa, l'espressione "*Frammenti di cultura del Novecento*", assume una ineludibile connotazione metaforica dalla quale esce sconfitto il pensiero sistematico. [...] il pensiero filosofico del Novecento [è] rivisitato alla luce di un'ermeneutica di frontiera che presuppone un distacco dalle concezioni teoretiche e storiografiche ereditate dalla lunga e consolidata tradizione del pensiero occidentale.<sup>2</sup>

E poco oltre questo viene affermato sul Novecento:

[è] caratterizzato dal *pluralismo delle visioni gnoseologiche* e dal *politeismo dei valori*, sia nel mondo etico che nel mondo religioso. [...] Così, in senso gadameriano, possiamo riconoscere che la verità è legata intenzionalmente al metodo utilizzato per la sua ricerca, ma possiamo anche porre l'attenzione, in

---

2 A. RIZZACASA, *Prefazione*, in I. POZZONI (ed.), *Frammenti di cultura del Novecento*, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN), 2013, pp. 5-8, qui p. 5.

senso ricoeuriano, sul *conflitto delle interpretazioni*, che però non rappresenta la dialettica univoca del vero-falso destinata ad escludere uno degli opposti come errore, in quanto conduce alla consapevolezza del *relativo* e non del *relativismo scettico* [...].<sup>3</sup>

Lessico, stile, significati, sono una summa di errori acquisiti come verità, divenuti perfino luoghi comuni, sotto i quali l'Occidente sta morendo. Brevemente: la filosofia nella considerazione e nell'attuazione odierne è, con questi presupposti, non qualcosa che potrebbe finire, ma già finita, e il presunto passaggio rappresentato dalla filosofia della crisi dura con questo nome da un secolo e con altri nomi da almeno un paio. Il pensiero postmetafisico è *simpliciter* un pensiero metafisico ignorante. La sistematicità per il pensiero non è un'opzione, ma la sua stessa essenza. Pure, il pensiero è lo sviluppo delle sue argomentazioni e acquisizioni: senza tradizioni non è. Il politeismo dei valori come constatazione è una banalità, come risultato di una vita e di una cultura una sciocchezza. Affermare che la verità sia legata al metodo è falso se subito non si aggiunge che il metodo è prodotto dalla verità. Il vero è la negazione del falso e il falso è certamente presente, ma come opposto negato. Nella verità che guida il metodo per negare il falso, che pure contiene nel suo processo affermativo, non v'è nulla di relativo: mostra invece le relazioni che la articolano.

L'opera di Gómez Dávila è attualissima perché si confronta con estrema lucidità con questa implosione della filosofia e della cultura tutta; rilevantissima perché la teoresi che alimenta questo confronto è uno dei rari casi che incontriamo nel Novecento. Ma il Novecento malato non ha saputo riconoscerci che un critico della Modernità, un reazionario legato a un mondo anacronistico prima<sup>4</sup>, nonché un grande scrittore di aforismi poi. Un antisistemico, cattolico e reazionario. Prenderemo qui di seguito un esempio di critica della sua opera a paradigma, per poi iniziare tutt'altra storia. In questo capitolo tratteremo una fenomenologia della Modernità malata attraverso una brevissima silloge di aforismi; quindi, rispetto ad essi, spiegheremo l'approccio sbagliato che i critici assumono, infine il percorso che gli studi gomezdaviliani dovrebbero intraprendere.

### *Sintomatologia dell'oggi*

Iniziamo dunque con una sintomatologia che ci condurrà alla diagnosi; e l'incipit lo dedichiamo

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 6.

<sup>4</sup> Benché non esistano studi, saggi, articoli che entrino nel merito della teoresi gomezdaviliana, continuano a non mancare interventi che, come risulterà chiaro dalla lettura del presente lavoro, raggiungono il ridicolo: «Le nozioni filosofiche con cui lavora sono caduche, premoderne, o, nei migliori dei casi, neotomiste. [...] Si aggrappò all'assoluto: l'essenza, l'uomo, la storia, Dio, il diavolo (?). [...] Gómez Dávila si limitò a fare del sarcasmo sulla filosofia del XX secolo. [...] Le discipline che studiano l'essere umano come la sociologia, la psicologia, ecc., sono oggetto di un rifiuto dogmatico e risentito. Non si può essere filosofi di alto livello credendo al demonio come vi credevano le nostre zie. Il progresso è quasi peggiore del demonio perché va contro all'ideale cristiano di povertà» (J. VÉLEZ ACOSTA, *A propósito de Gómez Dávila*, in *Nicolás Gómez Dávila: 1913-1994*, «Libélula Libros» (Manizales), XXII, 63, luglio 2013, p. 10.

al mondo a noi più vicino, quello dell'istruzione e della ricerca:

La continuità dell'Occidente si è interrotta da quando il libro antico ha smesso di contenere insegnamenti per diventare documento.<sup>5</sup>

Uno archivio nutrito, una biblioteca imponente, un'università seria, producono oggi quella valanga di libri che non contengono né un errore, né un risultato.<sup>6</sup>

Il percorso dell'Occidente si spezza ed entra in crisi quando esso non crede più non solo ai determinati contenuti che produceva e superava, ma alla stessa possibilità che uno dei suoi contenuti posseda un qualche valore, cioè: quando un insegnamento non ha più nulla da dire poiché equivale a qualsiasi altro insegnamento. Esso diventa documento.

La precisione con cui l'indifferenza viene esercitata sugli insegnamenti fa sì che la riproduzione e l'esposizione dei documenti sia aderente alla loro lettera, fa sì che non contengano errori, ma altresì che li lascino e ci lascino nell'indifferenza: il lavoro dello studioso lascia tutto com'era. Esso non contiene un risultato.

I sintomi che Gómez Dávila rileva per la cultura si riscontrano facilmente a tutti i livelli della società, in tutte le manifestazioni dell'uomo moderno. Quel che pronunciò in merito alla politica è tanto più evidente oggi che allora:

Lo Stato moderno non è scuderia di quadrighe olimpiche o di belligeri destrieri, bensì mangiatoia di muli tributari.<sup>7</sup>

Le decisioni dispotiche dello Stato moderno le prende infine un burocrate anonimo, subalterno, pusillanime, e probabilmente cornuto.<sup>8</sup>

La produzione culturale accademica o l'azione politica, che determinano le nostre esistenze trasversalmente e ininterrottamente, sono entrambe manifestazione di quella visione del mondo che si delinea nel corso della Modernità e che ora non inganna più circa la sua cifra teoretica sedimentatasi nella cultura postmoderna. Malgrado la retorica progressista, l'acquiescenza asettica e l'immobilismo programmatico, naturalmente, si riverberano e informano tutti gli aspetti della vita moderna, nella conclamata incapacità educativa delle istituzioni scolastiche e delle famiglie.

---

5 E, I, p. 98. I cinque volumi degli *Escolios* (si veda la bibliografia) verranno citati indicando: la lettera iniziale del titolo del volume, il numero del volume in numero romano, il numero di pagina in numero arabo.

6 N, II, p. 146.

7 E, II, p. 200.

8 Ivi, p. 363.

In fin dei conti la buona educazione non è altro che il modo in cui si esprime il rispetto.

Essendo il rispetto, a sua volta, un sentimento ispirato dalla presenza di una superiorità riconosciuta, ove manchino gerarchie, reali o fittizie ma comunque osservate, la buona educazione viene meno.

La rozzezza è prodotto democratico.<sup>9</sup>

Il problema non è già l'assenza di determinate regole, ma il misconoscimento della regola stessa, del suo valore, della sua funzione, della sua essenza, vale a dire: del suo rapporto costitutivo, dialettico con la libertà.

I risultati della "liberazione" moderna ci fanno ricordare con nostalgia le abolite "ipocrisie borghesi".<sup>10</sup>

Oggi il popolo non si sente libero che quando si sente autorizzato a non rispettare niente.<sup>11</sup>

Questa mancanza di educazione, di esercizio, di prendersi cura, legittimata in nome di una libertà astratta, è mancanza di educazione ai propri sentimenti, di esercizio sulle proprie debolezze, di cura del proprio Sé, abbandonato al suo stato grezzo, ad una volgarità confusa con la naturalezza:

L'uomo moderno non lo muovono l'amore e la fame, bensì la lussuria e la gola.<sup>12</sup>

La diagnosi è complessa poiché l'anamnesi della malattia è la storia dell'Occidente: il risultato attuale è difatti comprensibile solo entro lo sviluppo che l'ha determinato. Se ricostruire questa complessità è la sfida di un articolato progetto di studio sul filosofo colombiano, inquadrare il problema fondamentale e nominarlo è presto fatto, grazie a due aforismi:

Con il vocabolo "democrazia" designiamo meno un fatto politico che una perversione metafisica.<sup>13</sup>

Essenzialmente la democrazia è relativismo assiologico.<sup>14</sup>

L'asettico Stato moderno e l'esangue cultura, che si determinano reciprocamente, sono tali, moribondi, perché diventano, nella Modernità, democrazia e relativismo. Non essendoci verità oltre l'immediato, l'immediato è il soddisfacimento dei bisogni animali, dei bisogni primari, illimitatamente: l'incapacità della loro educazione ne impedisce la metamorfosi, l'elevazione; ciò

---

9 E, I, p. 278.

10 S, p. 97.

11 S, p. 111.

12 Ivi, p. 33.

13 E, II, p. 352.

14 S, p. 120. Così recita per intero l'*escolio*: «Essenzialmente, la democrazia è relativismo assiologico; la reazione, oggettivismo assiologico».

che rimane non è che la loro ripetizione, ossessiva e vuota.

La prosa meravigliosa dei *Textos*, non meno ammirevole della produzione aforistica, con questo passo, ci immerge nel clima asfissiante a cui siamo assuefatti:

La bruttezza di una civiltà senza stile evidenzia il trionfo della sovranità promulgata, come se una volgarità impudica fosse il trofeo gradito per l'attività democratica. Nelle fiamme della proclamazione inetta, l'individuo si disfà, come di vesti farisaiche, dei riti che lo proteggono, delle convenzioni che lo accolgono, dei gesti tradizionali che lo educano. In ogni uomo liberato, una scimmia assopita sbadiglia, e si alza.<sup>15</sup>

### *Un monito interpretativo*

Le tinte fosche e i toni catastrofisti sarebbero dettati a Gómez Dávila dalla sua «idiosincrasia antimoderna», che determinerebbe così la sua reazione verso il mondo passato della tradizione, segnatamente quella cattolica. Reazionario contro la democrazia, cattolico contro il relativismo della verità. Questa la lettura con cui la maggior parte degli studiosi comprende il pensiero gomezdaviliano: da ultimo, che qui prenderemo come esempio paradigmatico da evitare, un saggio uscito nel 2012 nella rivista *Eikasia*, firmato dalla dott.ssa Silvia Lavina dell'Università di Padova. Il titolo per l'appunto è *L'idiosincrasia antimoderna di Nicolás Gómez Dávila* e in esso si trova scritto:

La sua peculiarità, la sua attitudine costantemente antisistemica, la sua insistenza in una mera *pars destruens* che si concretizza in un rizoma infinito di vituperazione, impedisce di catalogarlo tra i classici del pensiero antimoderno, com'è possibile fare, per contro, con lo stesso de Maistre, considerato il suo attivismo reazionario in favore della restaurazione.<sup>16</sup>

È quanto meno azzardato dare per acquisita l'asistematicità di chi in esergo alla sua opera si premura di inserire cinque citazioni che richiamano ad un tutto che l'esteriorità frammentaria dell'aforisma potrebbe ingannevolmente non suggerire; quando il quarto aforisma delle migliaia che compongono la sua opera subito avverte:

Ciò che il lettore troverà in queste pagine non sono aforismi.

Le mie brevi frasi sono tocchi cromatici di una composizione *pointilliste*.<sup>17</sup>

---

15 *Textos I* (da ora in poi *Textos*, a cui faremo seguire il numero del *texto*), VI, Editorial Voluntad, Bogotá, 1959; nuova ediz. Villegas Editores, Bogotá, 2002, pp. 81-82.

16 S. LAVINA, *La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila*, in «Eikasia. Revista de filosofía», luglio 2012, pp. 265-275, qui p. 269.

17 E, I, p. 15. Il rapporto tra aforisma e sistema verrà ampiamente trattato nel cap. V. Per ora bastino queste prole: «La

Come sottolinea Volpi, l'elogio che il filosofo ripetutamente fa del frammento e «il frangersi della sua opera in aforismi è solo l'aspetto formale di un pensiero che mira comunque all'intero»<sup>18</sup>. Potrebbe dirsi che così come gli eventi si affacciano sulla storia e in essa si dispongono, così le esperienze si affacciano nella vita, e i pensieri alla mente, in frammenti che vanno configurando un senso:

La storia non si sviluppa come un processo dialettico unico e autonomo, che prolunga in dialettica vitale la dialettica della natura inanimata, ma in un pluralità di processi dialettici, numerosi come gli atti liberi e adeguati alla diversità delle loro basi carnali.<sup>19</sup>

Così, quando nelle due opere che precedono gli *Escolios* Gómez Dávila elogia il sistema non pare proprio che esponga una posizione che di lì a poco avrebbe cambiato, ma che invece trovi espressione quello stesso pensiero che poi avrebbe trovato un altro canale stilistico:

Oltremodo cosciente di fondarsi su evidenze circoscritte, su raziocini la cui validità è limitata a determinati universi di discorso, su un cauto perscrutare il nuovo della vita, il pensiero reazionario teme la posticcia simmetria dei concetti, gli automatismi della logica, la fascinazione delle facili semplificazioni, la fallacia del nostro desiderio di unità.

Queste pagine sistematiche non trascurano i suoi precetti. Per un pensiero circospetto i sistemi non degenerano in retorica di idee. Lungi dal paralizzarci in una compiacenza dogmatica, i sistemi ci obbligano ad una crescente avvedutezza. Innanzi al sistema, dove si oggettiva e si plasma, il pensiero prende coscienza di sé. La sua spontaneità cieca si tramuta nella consapevolezza dei suoi postulati, della sua struttura, e dei suoi fini. Ogni sistema che si sussegue viola successive innocenze e restaura una meditazione che ci libera.<sup>20</sup>

Ma questi riferimenti testuali, che ci sono serviti per mostrare come sia improprio parlare di una «attitudine costantemente antisistemica», rendono addirittura incomprensibile l'asserire la «sua insistenza in una mera *pars destruens*». Fossimo talmente miopi da non vedere il poderoso edificio

---

sentenza gomezdaviliana si caratterizza per il fatto di istituire un pensiero non frammentario, esponendolo attraverso frammenti. [...] Non accade come nel moralismo francese, nello scetticismo cioraniano, o nella dispersione nicciana, in cui la manifestazione fluida del pensiero non incontra una solidificazione o una consolidazione ma solo una distribuzione dei propri noemi in variazioni e dissolvenze molteplici. Forma e contenuto non concordano, [...] il processo stilistico [...] dista dall'univocità interpretativa che emerge dalla rete concentrica o dalla totalità delle sentenze che danno forma al pensiero antimoderno dell'autore. [...] Questa costituzione organica della sentenza costituisce un altro grande esempio della singolarità dell'autore. [...] Per questa ragione, la letteratura critica che si occupa della scrittura frammentaria è il più delle volte insufficiente e inadeguata per la comprensione dello stile del colombiano» (A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, Postergraph, Pereira, 2008, pp. 89-90).

18 F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 170.

19 N. GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, in «Revista de la Universidad de Antioquia» (Medellín), 240, aprile-giugno 1995, p. 19.

20 *Textos*, pp. 55-56.

teoretico che ci si erige innanzi nella lettura degli *Escolios*, almeno le parole dello stesso Gómez Dávila dicono di intenzioni contrarie.

Come se non bastasse il fraintendimento così compiuto, poco più in là leggiamo:

Nella sua opera non incontriamo nessuna teoria positiva, come può essere, per esempio, la volontà di potenza nietzscheana, che rappresenta, per così dire, una ontologia forte, anche se essenzialmente negativa.<sup>21</sup>

Ecco che così è rispettata l'immagine di un reazionario critico della Modernità, di un virtuoso dello stile che sprezzante della volgarità democratica si rifugia nel passato e in un cattolicesimo anacronistico. Ma risulta pure facile sbarazzarsi dell'immagine di un Gómez Dávila conservatore, o addirittura restauratore, che brama un ritorno al passato:

Il reazionario non diventa conservatore che nelle epoche che mantengono qualcosa di degno di essere conservato.<sup>22</sup>

Non è una restaurazione quello che il reazionario anela, bensì un nuovo miracolo.<sup>23</sup>

E, con pari facilità, possiamo dubitare che il cattolicesimo, che senz'altro è riferimento costante nei suoi scritti, sia un cattolicesimo tradizionale corrispondente all'immaginario comune:

Lodare la “consolazione” della religione è da feuerbachiani clandestini.

Dio non è un succedaneo di piaceri assenti, di appetiti repressi o di bramosie inappagate. Dio è la presenza invisibile che corona la pienezza terrena più compiuta, è l'estasi più alta della più ebbra felicità, è bellezza in cui fiorisce la bellezza.

Dio non è inane compensazione della realtà perduta, ma l'orizzonte che cinge le cime della realtà conquistata.<sup>24</sup>

Né conservatore, né restauratore, né cattolico, né cristiano:

Più che un cristiano sono forse un pagano che crede in Cristo.<sup>25</sup>

Allora forse, per completare quella che può sembrare una provocazione, conviene chiederci: che sia – un liberale?

---

21 S. LAVINA, *La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila*, cit., p. 269.

22 E, II, p. 48.

23 Ivi, p. 130.

24 E, I, p. 135.

25 Ivi, p. 255.

Non basta per dare validità giuridica a una volontà sovrana, attribuirla a un monarca per diritto divino, a un'assemblea di rappresentanti del popolo, o a una nazione intera con l'eccezione di un'unica voce solitaria, come non basta che tutta l'umanità si contraddica per invalidare il principio di non contraddizione. Il diritto non si genera in concistori imperiali, né nel senato, né nel consiglio della plebe, neanche nei comizi del popolo, ma dove un uomo riconosce un altro uomo.<sup>26</sup>

### *Quando l'Occidente muore*

Dunque, giunti a questo punto, possiamo ribadire, sempre preliminarmente e introduttivamente, che il pensiero gomezdaviliano è attuale perché la fenomenologia delle sue pagine è fenomenologia del nostro quotidiano, che è rilevante perché si mostra presto come una sintomatologia di un mondo che implode nella fragilità delle sue categorie e nella povertà della sensibilità che formano: l'interpretazione delle categorie fondamentali e consunte dell'Occidente celano e svelano, alla luce dello studio che necessitano, una proposta teoretica tra le poche del Novecento per ampiezza e rigore.

Non è azzardato asserire che nell'opera gomezdaviliana si delineano i fondamenti di una logica del valore. «Logica» perché, in quanto tale, sa mostrare la contraddittorietà della propria negazione; del «valore» perché il compito che si propone questo nuovo tentativo consiste, al contrario di quanto fa la Modernità, nel ripensare e nel riscoprire la coincidenza di assiologia e ontologia:

Se bene e male, bruttezza e bellezza, non sono sostanza delle cose, la scienza si riduca a una breve proposizione: ciò che è è.<sup>27</sup>

La Modernità, che si sviluppa già a partire dalla separazione tra proprietà primarie e secondarie degli enti, ovvero tra soggetto e oggetto, non è che la continua reiterazione della stessa separazione:

Gli *hard facts* storici sono quelli suscettibili di essere iscritti entro le coordinate cartesiane. Il positivista logico ridurrebbe, poi, la storia alle equazioni del movimento della massa umana. Ogni approssimazione della storia alla scienza sopprime le motivazioni, i significati, i fini.<sup>28</sup>

Ma allora, dinanzi al relativismo della verità e dei valori, come si può avere ancora la pretesa di dire qualcosa che non sia prospettivo, relativo, soggettivo?

---

26 N. GÓMEZ DÁVILA, *De iure*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, p. 76.

27 E, I, p. 42.

28 Ivi, p. 144.

Innanzitutto rilevando l'inconsistenza di ogni posizione relativistica, perché paradossale nella sua pretesa e autocontraddittoria nella sua formulazione:

Così un soggettivismo smodato, un relativismo intemperante, possono ammettere l'universalità dei suoi valori, anche quando proclamino che la generalizzazione falsifica e che l'impersonalità è un mito.<sup>29</sup>

Un sciocchezza così grande già ad una prima sommaria analisi, che Gómez Dávila deve spiegarsela così:

Il relativismo assiologico non è teoria della ragione, ma ideologia dell'orgoglio.  
Che niente prevalga sopra di noi.<sup>30</sup>

Il riferimento al democraticismo imperante è ovvio e trova la sua formulazione nei testi postmoderni:

Quando cito un «fatto» come tale in genere cito la testimonianza di uno o più interpreti, siano essi testimoni oculari o protagonisti di azioni. Domandiamoci piuttosto perché una simile idea appaia così scandalosa. Credo che si dovrebbe riconoscere che essa è tale per chi vuole che si «fissi» un «punto fermo»; per chi vuole legittimare una norma che si impone. Ma, a parte la legge di Hume (illegittimo ricavare norme da fatti), questa esigenza è sua volta etico-politica più che teorico-razionale. È giusto dunque analizzarla nei termini della critica nietzscheana – c'è qualcuno che in nome della verità mi vuole far fare ciò che non voglio.<sup>31</sup>

Gómez Dávila, nel *De iure*, e nell'intera produzione aforistica, ci avverte delle erronee inferenze che per negare la violenza della presunzione della verità, negano la verità stessa<sup>32</sup>, o che dall'acquisita consapevolezza dell'impossibilità di astrarre dal soggetto e quindi dalla soggettività di ogni oggettività, riducono l'oggetto al soggetto o affermano l'equivalenza delle soggettività, delle visioni del mondo, delle culture.

Il relativismo non è pericoloso che quando è parziale, quando la possibilità di una verità, per triviale che sia, indifferente alla collocazione di qualunque osservatore, degrada al rango di mere opinioni le verità distinte che si contraddicono o si ignorano. Un relativismo assoluto, che apparentemente trasforma ogni verità nella schietta affermazione di un individuo, restituisce, al contrario, la sua pienezza

---

29 N. GÓMEZ DÁVILA, *Notas I* (da ora in poi *Notas*), Villegas Editores, Bogotá, 2003, p. 36.

30 E, I, p. 122.

31 G. VATTIMO, *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in E. AMBROSI (ed.), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, pp. 81-83.

32 Cfr. N, II, p. 12: «L'errore si avvolge in così tante verità che il dardo che lo raggiunge difficilmente lo trafigge senza ferirle».

significativa all'universo.<sup>33</sup>

Gómez Dávila non misconosce dunque alcuni risultati fondamentali della Modernità: per ripensare la verità e l'autonomia dei valori dobbiamo senz'altro ripartire dall'individuo, dalla particolarità, dalle evidenze che costellano la nostra esperienza.

La verità non è, al di là le cose, lo schema di queste o la sua formula intellettuale: verità è il nome della realtà che percepiamo nella sua pienezza di realtà.<sup>34</sup>

Ma non possiamo fermarci ad esse:

Ogni proposizione sentita è una verità: le verità sono, tuttavia, di ordine diverso e di valore distinto.<sup>35</sup>

Nelle *Notas* è dunque presente uno dei capisaldi della filosofia gomezdaviliana: la gerarchia. Le verità si presentano certamente come prospettiche, soggettive, individuali, quindi molteplici tante quante gli individui e i momenti delle nostre vite. Ma esse devono fare i conti le une con le altre: ognuna ha una pretesa sull'altra, poiché spesso risultano contraddittorie, apparentemente inconciliabili<sup>36</sup>. È qui che l'uomo diventa uomo, che la ragione deve compiere il suo ufficio. Già nelle *Notas* troviamo scritto:

Diciamo che una proposizione è falsa quando oltre di essa scorgiamo un'altra proposizione di una verità più generale o più profonda.<sup>37</sup>

Che troverà così la sua successiva formulazione negli *Escolios*:

Ogni proposizione conforme alla sua evidenza conserva la sua validità, anche quando sarà inglobata da un'altra proposizione di più profonda origine.

La storia del pensiero non è evoluzione, né processo dialettico, ma l'apparire contingente dei frammenti di una struttura in cui ciascuna verità trova la sua collocazione.<sup>38</sup>

Ecco che allora ogni frammento ha il suo senso entro lo sviluppo di una vita, di una civiltà, della

---

33 *Notas*, p. 289.

34 *Ivi*, p. 61.

35 *Ivi*, p. 65.

36 Ho sottolineato questo aspetto, attraverso un confronto con Hegel e Nietzsche, nell'articolo *Nicolás Gómez Dávila y la cuestión del fundamento*, in *Nicolás Gómez Dávila: 1913-1994*, cit., pp. 11-12, a cui rimando per un approfondimento.

37 *Notas*, p. 65.

38 *E, I*, p. 145.

storia del mondo: astrattamente, fuori da questo sviluppo, esso è tanto vero quanto falso, un nulla privo di significato, privo di valore. Ma la pretesa di verità, di significanza, di valore è implicita anche a chi la voglia escludere, proprio nel momento in cui tenti di farlo: la sua affermazione per essere tale non può di certo presentarsi come falsa, insignificante, senza valore.

Ecco che allora l'«idiosincrasia» gomezdaviliana è qualcosa di più di una idiosincrasia: è un *firmissimo* “no” a quegli errori che la Modernità e la Postmodernità hanno trasformato in stile di vita, in quotidianità. Un'ottusità come risultato, che rende sordi anche all'interrogare più semplice, ma cionondimeno fondamentale:

Nel mostrare le condizioni sociali di una preferenza, il relativista si immagina di aver risolto il problema del suo valore.<sup>39</sup>

L'Occidente muore quando non riconosce più i caratteri ontologici persintattici che fondano le esistenze di ciascuno di noi. Tra cui il sacro, di cui siamo oggi dimentichi e con cui la tradizione nomina il «mistero delle cose»<sup>40</sup>, ovvero quell'Oltre che ci rileva continuamente il successivo compito a cui l'istante fugace o l'ultimo risultato ci rimandano, ma nondimeno la nostra costitutiva insufficienza rispetto alla presunzione che ci acceca. Senza quell'Oltre che ci costringe a pensare e ci rammenta la nostra essenza, siamo nulla.

L'uomo appare quando al terrore, che pervade tutta la vita innanzi all'incertezza o alla minaccia, si sostituisce l'orrore del sacro. Una rottura inspiegabile nell'omogenea sostanza delle cose rivela una presenza aliena al mondo e distinta dalle presenze terrestri. [...]

L'uomo è un animale possessore di un'insolita evidenza. L'apparato mentale dell'uomo non differisce dall'apparato mentale degli ominidi. L'uomo è un animale la cui percezione di un nuovo oggetto, misteriosamente concessagli, lo colloca in un universo bruscamente invaso da una presenza che lo ferisce.

Nel silenzio dei boschi, nel gorgoglio di una fonte, nella eretta solitudine di un albero, nella forma stravagante di una roccia, l'uomo scopre la presenza di un'interrogazione che lo confonde.

Dio nasce nel mistero delle cose. Questa percezione del sacro, che dispensa terrore, venerazione, amore, è l'atto che crea l'uomo, è l'atto in cui germina la ragione, l'atto in cui s'afferma l'anima.

L'uomo appare quando nasce Dio, nel momento in cui nasce, e perché Dio è nato.<sup>41</sup>

La storia della filosofia degli ultimi secoli è il lento inesorabile percorso che nel tentativo di superare errori millenari ci ha spinti nel Nulla. La vita e l'opera di Gómez Dávila sono la testimonianza e il racconto di questa caduta.

---

39 S, p. 38.

40 Si vedano la citazione e la nota seguenti.

41 *Textos*, V, pp. 47-48.

## II SEGNAVIA TEORETICI

*Il significato della sua opera: richiamare alla verità semplice, ma perduta*

L'uomo muore, se Dio muore, poiché Dio è quella idealità, quella trascendenza rispetto a se stessa in cui la vita dell'uomo consiste, è la verità della ricerca del suo bene, della sua perfettibilità. Si tratta di comprendere quindi la collocazione che la ricerca del vero assume per essere tale, per fuggire al razionalismo gnostico<sup>42</sup>, che si fa portavoce di una verità che non si può conoscere, e il relativismo postmoderno, che nega finanche la possibilità della verità. A tal riguardo la collocazione della sua opera, pure eccezionale, nel panorama filosofico del Novecento risulta quindi particolarmente agevole, la quale, pure, è da lui stesso indicata *apertis verbis*:

Il reazionario non argomenta contro il mondo moderno sperando di vincerlo, ma affinché i diritti dell'anima non cadano in prescrizione.<sup>43</sup>

Più che un'impari lotta contro il mondo moderno dal quale vorrebbe fuggire, e che ne fa «un angelo prigioniero del tempo»<sup>44</sup>, l'opera di Gómez Dávila è la difesa di una causa persa, l'unica opzione però possibile in un mondo che non ha immediata prospettiva di redenzione:

Il mondo moderno non sarà punito. Esso stesso è la punizione.<sup>45</sup>

La filosofia di Gómez Dávila è dunque una reazione al mondo moderno, il quale, a sua volta, è

---

42 Nel saggio *Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad*, Abad Torres sostiene che il filosofo colombiano guardava all'articolato insieme delle dottrine che vanno sotto il nome di gnosticismo come al dispositivo teoretico che ha dato vita al pensiero moderno. Come giustamente precisa l'autore del saggio, non si tratta di una tesi definita, ma di una serie di impressioni che danno corpo ad «una visione negativa del movimento gnostico, catalogato dall'autore come la fonte "perversa" della divinizzazione dell'uomo» (A. ABAD TORRES, *Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad*, in «Ideas y Valores», 142, aprile 2010, Bogotá, p. 131). Su che cosa si intenda comunemente per gnosticismo basti qui questo passo dello studio di Jonas: «Il termine "gnosticismo", che è stato assunto come termine collettivo per designare una molteplicità di dottrine settarie che sorsero all'interno e intorno al cristianesimo durante i primi secoli della sua travagliata storia, deriva da *gnosis*, nome greco che significa "conoscenza". Il significato di "conoscenza" nel senso di mezzo per raggiungere la salvezza o persino come forma della salvezza stessa, e la pretesa di possedere tale conoscenza nella propria formulazione dottrinale, sono caratteristiche comuni alle numerose sette nelle quali storicamente si espresse il movimento gnostico» (J. JONAS, *The Gnostic Religion* (1958), tr. it. a cura di R. Farina, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1973, p. 52).

43 E, II, p. 381. Numerosi sono gli aforismi che rammentano la resa del reazionario davanti al mondo moderno e del suo dialogo con il mondo passato e quello futuro: «Il reazionario non scrive per convincere. Semplicemente trasmette ai suoi futuri complici la documentazione di un processo sacro» (N, I, p. 9). «Il reazionario, oggi, è semplicemente un passeggero che naufraga con dignità» (E, I, p. 366).

44 E, I, p. 29: «Il filosofo non è portavoce della sua epoca, bensì angelo prigioniero nel tempo».

45 E, II, p. 282.

«una sollevazione contro Platone»<sup>46</sup>. Se Platone è il riferimento della tradizione propria dell'Occidente che la Modernità pretende abbandonare, non a caso il più feroce critico di Platone è la guida di quella sollevazione che ha visto il suo culmine nella cultura filosofica del Novecento: Nietzsche. Lo scontro è titanico per la radicalità del confronto: Nietzsche, tirando le somme della filosofia moderna, deve concludere che «la verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere»<sup>47</sup>; Gómez Dávila, ostinandosi a non ammettere ciò che è unanimemente riconosciuto, ovvero che «tutto è relativo» e «niente è assoluto», afferma:

Prolungo e trasmetto una verità che non muore.<sup>48</sup>

Ma quale verità è andata perduta? E com'è stato possibile?

Riconoscere la verità perduta è il compito più difficile, perché richiede che essa venga riconosciuta come tale, quindi all'interno di quella dimensione della verità che l'Occidente ha perduto nella sua storia recente insieme alle verità particolari. Ma questo dovrebbe essere il guadagno dello studio dell'opera di Gómez Dávila. Che cosa sia accaduto nel nostro recente passato, cioè nel cuore della Modernità, risulterà persino banale, una volta che lo si riesca a comprendere:

Quel che dice il reazionario non interessa mai a nessuno. Né quando lo dice, perché pare assurdo; né dopo alcuni anni, perché pare ovvio.<sup>49</sup>

Ciò che si tratta di capire comunque è che «la modernità risolve i suoi problemi con soluzioni ancora peggiori dei problemi»<sup>50</sup>. Si tratta di indagare il caso specifico, ma in termini generali è il pensiero stesso nel suo proprio movimento ad essere sottoposto a questo accadere:

L'errore si avvolge in tante verità che il dardo che lo raggiunge difficilmente lo trafigge senza ferirle.<sup>51</sup>

I problemi e le contraddizioni della Modernità hanno trovato soluzioni solo apparenti, perché nei tentativi compiuti quel che è andato perduto in termini teoretici è stato superiore a quanto si è guadagnato. Si può chiudere i conti con un problema cambiando la concettualità che lo genera, ed

---

46 E, I, p. 198. «In ogni reazionario Platone resuscita» (ivi, p. 146).

47 F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 84-85*, Adelphi, Milano 1990<sup>2</sup>, p. 182. Gómez Dávila, che naturalmente conosce l'opera nietzschea e commenta, di lui scrive: «Nietzsche è il paradigma del reazionario che claudica: adotta le armi del nemico, perché non si rassegna alla sconfitta» (E, II, p. 128).

48 E, II, p. 405.

49 N, I, p. 33.

50 E, I, p. 191.

51 N, II, p. 12.

essa risulterà così efficace; ma quella stessa concettualità può rivelarsi funesta nella compagine globale in cui venga impiegata, sia essa una vita o la storia universale.

*Il tramonto dell'Occidente e la questione delle questioni agli albori*

Gómez Dávila si è confrontato con Nietzsche e con la logica che ha lasciato in eredità al Novecento, che ha attraversato trasversalmente tutti gli ambiti del sapere, dalle scienze matematiche alle scienze umane, e si è insinuata in tutte le pieghe del nostro linguaggio quotidiano. Il relativismo che dissolve i fatti nelle interpretazioni non è respinto in nome di un ostinato realismo, ma è meditato e assimilato con lucidità:

Crediamo di confrontare le nostre teorie con i fatti, in realtà possiamo confrontarle solo con teorie dell'esperienza.<sup>52</sup>

Questo sunto di epistemologia, che richiama a Popper, Kuhn, Feyerabend<sup>53</sup>, è anche declinato nel linguaggio dell'ermeneutica di *Verità e metodo*<sup>54</sup>:

L'imparzialità critica può fondarsi solo sulla lucida consapevolezza del pregiudizio che ordina la nostra personale visione.<sup>55</sup>

Ma l'apparenza di ruotare nel vortice della spirale postmoderna vacilla a colpi di apoftegmi impreveduti. Perché, se è vero che nulla è al di fuori dell'opinione soggettiva, nondimeno dovremmo fare i conti con altrettante evidenze, le più vicine:

La nostra opinione su un grande libro è la sentenza con cui il libro ci giudica.<sup>56</sup>

Riproponendo un quesito fondamentale attorno al quale già si muoveva la filosofia antica, Gómez Dávila sembra chiedere: le cose sono solo ciò che appaiono (al soggetto, per usare un pleonaso che suona familiare alle nostre orecchie) o vi è qualcosa a loro proprio che trascende l'immagine che la nostra percezione fornisce? Dove risiede la *sostanza* dell'oggetto – per usare

---

52 E, I, p. 104.

53 Cfr. ad esempio P.K. FEYERABEND, *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften* (1978), tr. it. di A. Ariosi e G. Guerriero, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, Il Saggiatore, Milano, 1983, p. 50: «I concetti osservativi non sono carichi di teoria, essi sono completamente teorici».

54 H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1960), tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983.

55 E, I, p. 113.

56 Ivi, p. 273.

ancora un termine antico – al di là della sua apparenza soggettiva?

Questa domanda è ineludibile se ancora vogliamo pensare che il «grande libro» non sia nulla più che carta straccia quando venga valutato come tale.

Come procedere allora, come superare queste due evidenze laceranti: che tutto è soggettivo e che la soggettività rimpicciolisce tutto fino a poterlo ignorare, annullare? Tutto è – *veramente* – nulla?

Questo l'interrogativo millenario che travaglia il Novecento come nessun altro secolo e riscontra la fiducia in una risposta in Gómez Dávila come in nessun altro filosofo del Novecento:

Si può trascendere il soggettivismo solo assumendolo in modo totale.

Quando il soggetto ripiega su se stesso e si immerge nel folto di sé, un rumore d'acqua viva lo accoglie nella penombra. E là dove si aspettava di trovare la solitudine estrema, gli si rivela un'oggettività ribelle, un'alterità irriducibile, una trascendenza vittoriosa.

Dall'assunzione della soggettività nascono la storia e Dio.<sup>57</sup>

Com'è possibile che Dio nasca dal soggettivismo? E che la storicità ne sia il risultato assieme ed accanto a Dio? Non è la storicità proprio la negazione dell'eterno, di Dio stesso? Non è Dio forse morto a causa della soggettivizzazione operata dalla Modernità?

### *La provenienza scienziata del soggettivismo*

Ad innescare il soggettivismo incontrollato che caratterizza la cultura e la quotidianità contemporanee è stata certamente quella dicotomia che costituisce il cuore della Modernità: la distinzione tra proprietà primarie (in sé e quindi oggettive) e proprietà secondarie (relative al soggetto conoscente e quindi soggettive), già formulata nell'Antichità da Democrito, ma ripresa in modo paradigmatico da Galilei e presente trasversalmente nei principali teorici e indirizzi filosofici fino ai giorni nostri: Descartes, padre del razionalismo, Locke, padre dell'empirismo, Leibniz, che dà nuova linfa alla tradizione scolastica, Kant, che compie quella sintesi magistrale della gnoseologia precedente e la radicalizza, riconducendo pure l'oggettivo al soggettivo e divenendo riferimento della filosofia successiva<sup>58</sup>. Gómez Dávila non indica esplicitamente questa dicotomia, ma individua il problema che vi è essenzialmente correlato: la riduzione, secondo le varie declinazioni, del vero, dello scientifico, del sensato, perfino dell'esistente, alle proprietà oggettive, altrimenti chiamate «fatti». Ricordiamo l'*escolio* citato nell'*Introduzione*:

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 174.

<sup>58</sup> Per una specifica trattazione di questa dicotomia in relazione al concetto cardine della Modernità, il «trascendentale», rimando al mio *Trilogia sul fondamento*, Limina Mentis, Villasanta, 2011, pp. 38-66.

Gli *hard facts* storici sono quelli suscettibili di essere iscritti entro le coordinate cartesiane. Il positivista logico ridurrebbe, poi, la storia alle equazioni del movimento della massa umana. Ogni approssimazione della storia alla scienza sopprime le motivazioni, i significati, i fini.<sup>59</sup>

L'indirizzo abbozzato nei filosofi citati della prima Modernità diventa sistema nei vari positivismi da Comte a Carnap, per poi oscillare o approdare in relativismi e convenzionalismi più disparati: Nietzsche, Wittgenstein, Quine, Kuhn, solo per fare qualche nome. Il positivismo ingenuo si troverà prima a fare i conti con il kantismo e i suoi derivati fenomenologici, alimentati dalle nuove scoperte poi, quali le geometrie non euclidee e la fisica quantistica. Tutte le filosofie possono essere condotte al nucleo del kantismo:

Il positivista dimentica che il kantismo può attraversare, ma non omettere.<sup>60</sup>

Le varie articolazioni dottrinali si possono ridurre al suo nucleo teorico, che acquista nuovo vigore poi con il principio di Heisenberg e il teorema di incompletezza di Gödel, per essere infine sdoganato a tutti i livelli culturali nelle celebri parole di Nietzsche: «Non esistono fatti, solo interpretazioni»<sup>61</sup>. L'indeterminazione e l'incompletezza mostrate da Heisenberg<sup>62</sup> e Gödel come il reale fondamento della scienza, quindi in realtà come l'infondatezza della scienza, erano già patrimonio della consapevolezza filosofica dell'Ottocento proprio grazie a Kant che aveva mostrato l'aporeticità dei tentativi della ragione di trovare un fondamento.

Gómez Dávila individua proprio nella fisica galileiana il punto di rottura con la filosofia precedente e il nuovo corso della filosofia moderna:

Quando la fisica aristotelica soccombe di fronte al principio di inerzia, che elimina l'intenzionalità dell'universo, nasce la filosofia moderna. Filosofare, dal diciassettesimo secolo in poi, è cercare limiti al principio.<sup>63</sup>

Indirizzo che pian piano comporterà l'esclusione di tutte le conoscenze non fisiche dallo statuto di scienze e quindi il loro scadere in un relativismo conoscitivo che non ha alcuna pretesa veritativa,

---

59 E, I, p. 144.

60 Ivi, p. 203.

61 F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 85-87*, Adelphi, Milano 1990, p. 299: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni».

62 Ai nostri scopi, è sufficiente la ricezione delle loro ricerche, e a questa faccio riferimento. Quanto alla portata filosofica del loro lavoro e all'autocomprensione dei loro risultati, su cui nutro alcune riserve, non è questo il luogo per entrare nel merito.

63 E, I, p. 159.

ma che riduce il loro valore ad una coerenza convenzionale:

Tutto ciò che non è necessità fisica appare all'uomo moderno come semplice convenzione arbitraria.<sup>64</sup>

Fino a quando le stesse scienze fisiche non saranno coinvolte dagli stessi presupposti metodologici, da quella dicotomia tra proprietà primarie e secondarie che ne avrebbero dovuto garantire lo statuto di scienze. Allora, così come tutto quel che si produce dal contatto con un soggetto diventa soggettivo, così tutto ciò che pretende di essere scienza non è che un sistema coerente fondato su principi arbitrari:

Quando la scienza vanta pretese filosofiche, l'epistemologia le rammenta i suoi postulati. Per contrastarne le pretese imperialistiche, le ricorda le sue umili origini. *Extra epistemologiam nulla salus*.<sup>65</sup>

Ma se il kantismo nei suoi molteplici sviluppi esclude non solo Dio, ma la scienza stessa, come può essere che Dio rinasca proprio dal soggettivismo? Gómez Dávila sembra proprio attaccare quella dicotomia funesta, che mostra così implicitamente di conoscere:

I sentimenti sono attributi dell'oggetto, così come le sensazioni. Attribuirli entrambi al soggetto sarà un sottile artificio metodologico, ma è un'insolenza metafisica.<sup>66</sup>

Il tentativo pare chiaro: imboccare una strada diversa da quella dell'oscuro tunnel della Modernità, all'interno del quale tutto scompare: prima Dio, poi l'uomo, infine il mondo fisico stesso.

La filosofia di Gómez Dávila è infatti questo grande tentativo: che la scienza non si riduca a tecnica; che l'uomo non pretenda di essere ciò che in realtà lo annulla: quella misura di tutte le cose con la quale tutto diventa nulla, anche lui stesso; che Dio sia ancora quel *terminus ad quem* grazie al quale l'uscita del nichilismo possa incominciare a compiersi.

### *La dimensione della storia e della tradizione*

Il divenire e l'indiveniente nei due ultimi secoli sono stati pensati antitetivamente: la scoperta della dimensione storica dell'uomo e del mondo hanno comportato la perdita della dimensione universale della verità, perduta la quale della verità stessa non è più niente. Lo storicismo a cui

---

64 Ivi, p. 224.

65 Ivi, p. 18.

66 Ivi, p. 40.

giunge Gómez Dávila non è quello *ante litteram* di Nietzsche, o quello classico di Dilthey e Spengler, e neppure la sua versione aggiornata della concezione postmoderna. Per Gómez Dávila questo è infatti chiaro:

Nulla è spiegabile fuori della storia, ma la storia da sola non spiega nulla.<sup>67</sup>

Un niente di fatto è ancora l'approdo del tentativo storicista di comprendere l'uomo. Se ci si limita alla storia, la storia non la si comprende, ovvero:

La verità è nella storia, ma la storia non è la verità.<sup>68</sup>

La sua ostinazione nei confronti della verità non è però dettata da un capriccio tradizionalista, da una irrimediabile nostalgia del passato, ma dall'impossibilità di pensare in maniera in contraddittoria lo storicismo stesso. Difatti:

Se nega ogni trascendenza la storia si suicida.

Se la realtà è solo temporale, il suo luogo è il presente. Il passato è privo di importanza.

Perché la storia ci riguarda, qualcosa in essa deve trascenderla: nella storia deve esserci qualcosa di più che la storia.<sup>69</sup>

Cosa vi sarà mai allora in più? Questa la domanda dell'estenuante ed imperterrito cammino di ricerca di Gómez Dávila. Un tentativo estremo di riuscire a catturare quanto sembra averci lasciato per sempre: la verità. L'approdo alla consapevolezza della costitutiva dimensione temporale dell'uomo non è sufficiente a insabbiare quel vocabolo nelle polveri della storia.

La più semplice delle verità è così complessa che nessuna formula la esprime, e per esprimersi ha bisogno del contesto globale di una persona e di una vita.<sup>70</sup>

Anzi, semmai si tratta di pensare la verità in quella nuova dimensione, in termini processuali:

La verità si perverte quando dimentica il processo concreto da cui nasce.<sup>71</sup>

L'orizzonte temporale che Gómez Dávila non elude a tratti ci riporta a quei sistemi

---

67 Ivi, p. 226.

68 Ivi, p. 200.

69 Ivi, p. 241.

70 Ivi, p. 208.

71 Ivi, p. 18.

dell'idealismo che oggi vengono osservati come curiosità preistoriche. Il campione dell'aforisma ha gioco facile ad ammettere che «l'idea sviluppata in sistema si suicida»<sup>72</sup>, eppure al di fuori del sistema non sembra tanto dissennato affermare quanto segue:

Una grande tradizione intellettuale è una garanzia di assennatezza per chi la eredita e un ricco repertorio di stupidaggini per chi si limita ad appropriarsene.<sup>73</sup>

La tradizione non è un fastidioso orpello di cui sbarazzarsi, bensì il luogo autentico in cui si origina il nuovo:

Non è facendo tabula rasa del passato che possiamo agire efficacemente, ma scolpendo i nostri propositi sul suo marmo.<sup>74</sup>

### *Un'apparente obsolescenza degli eterni: verità, valore, gerarchia*

La svalorizzazione in atto nel XX secolo con la morte di Dio non consiste nella perdita di una parte di realtà, dell'*Ens realissimum* e del suo mondo, ma nella perdita della realtà tutta:

Colui che si rifugia nell'immanenza, per fuggire la vertigine nichilista, sente presto la realtà sotto i piedi dissolversi lentamente nel niente.<sup>75</sup>

Se infatti non vi fosse nulla che trascendesse la mera contingenza empirica, tutto si ridurrebbe ad una semplice proposizione: «ciò che è è»<sup>76</sup>. Se non vi fosse uno scopo al di là dell'istante, ogni istante si equivarrebbe, poiché, non rimandando a nient'altro che a sé, in sé svanirebbe nel suo immediato trapassare. Soltanto alla fioca luce della luna nichilistica non è più in vista la più semplice ed immediata delle verità, che tutta la nostra vita è quell'opera di strutturazione in cui ciascun suo momento trae senso nella relazione con tutti i suoi innumerevoli altri che quindi esso

---

72 Ivi, p. 89. Analizzeremo questo aspetto nel cap. V.

73 Ivi, p. 293.

74 Ivi, p. 290.

75 Ivi, p. 19. Aforisma che così termina: «La trascendenza è il fondamento della consistenza delle cose». Cfr. anche E, I, p. 202: «Dal romanticismo in poi i grandi scrittori sono prigionieri che scuotono freneticamente le sbarre di quella gabbia che è diventato il mondo senza Dio».

76 E, I, p. 42. Così l'intero aforisma: «Se bene e male, bruttezza e bellezza, non sono sostanza delle cose, la scienza si riduca a una breve proposizione: ciò che è è». Questa consapevolezza è già presente in Leopardi, che nel luglio del 1821 scrive: «queste sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così, perchè così stanno, e non perchè così debbano assolutamente stare, cioè perchè esista un bello e un buono assoluto ec.» (G. LEOPARDI, *Zibaldone*, a cura di L. Felici, Newton & Compton, Roma, 2001, p. 309). In questo passo il riferimento esplicito di Leopardi è proprio Locke, che considera le proprietà secondarie soggettive, ovvero non inerenti all'oggetto, ma dipendenti dal contatto col soggetto.

stesso è.

La pluralità che compone le nostre vite non è appiattibile ad unità indifferenziata che la misconosca, ma neppure dev'essere pensata come mero insieme di differenze, perché, di nuovo, verrebbe perduta la pluralità stessa, perché differenze indifferenti non sono punto differenti. Per questo alla pluralità che ci compone, alla pluralità degli individui e «alla pluralità di culture non va applicato né un criterio relativistico né uno assolutistico, ma quello gerarchico»<sup>77</sup>. Segnatamente:

Di fronte alle varie "culture" sono possibili due attitudini simmetricamente erranee: il primo consiste nell'ammettere uno e un solo modello culturale, mentre l'altro nel concedere a tutti i modelli lo stesso identico rango. Bisogna evitare sia l'imperialismo arrogante dello storico europeo di ieri; sia il relativismo imbarazzante di quello attuale.<sup>78</sup>

La gerarchia, cioè lo strutturarsi di elementi di diverso valore in un tutto organico, non comporta la discriminazione in senso negativo delle sue parti, ma affida a ciascuna la sua collocazione specifica:

Se collochiamo gli oggetti in una scala ontologica e le funzioni in una gerarchia sistematica, non c'è nel mondo un oggetto insignificante, né nella società una funzione noiosa.

In una totalità ordinata ogni parte considera il sostegno delle altre ed è orgogliosa di offrirlo a sua volta.<sup>79</sup>

Al contrario:

Nella società in cui tutti si credono uguali, l'inevitabile superiorità di pochi fa sì che gli altri si sentano dei falliti.

Al contrario, nelle società in cui la disuguaglianza è norma, ciascuno si colloca nella propria differenza senza sentire il bisogno, né concepire la possibilità, di paragonarsi.

Solo una struttura gerarchica è compassionevole con i mediocri e gli umili.<sup>80</sup>

L'ontologia è quella scienza che individua le differenze di ciò che già preliminarmente si presenta differente e ci spinge ad un'analisi valutativa, alla ricerca filosofica. Qualsiasi porzione di essere con la quale avremo a che fare non sfuggirà da questa dimensione, di valutazione e disposizione organizzativa. È una dimensione trascendentale ineludibile, che sempre si afferma anche quando la si pretenda negare:

---

77 S, p. 85.

78 Ivi, p. 36.

79 E, I, p. 387.

80 Ivi, p. 364.

Coloro che negano l'esistenza di ranghi non si immaginano con quanta chiarezza gli altri vedano il loro.<sup>81</sup>

Parimenti, in ambito sociale, si dovrà rilevare la costitutiva organizzazione in classi:

L'origine delle classi non è storica ma strutturale.

La classe risulta dall'interazione sociale, come il valore risulta dall'interazione economica. La classe è l'elemento strutturale della società, come il capitale lo è dell'economia.

La società senza classi di Marx imita l'economia senza capitale dei suoi predecessori ingenui.<sup>82</sup>

L'opera di Gómez Dávila è certamente un richiamo alla perduta dimensione dell'Eterno, inteso non come quel mondo metafisico reso ormai impossibile dallo sviluppo della stessa ricerca filosofica, ma come quell'insieme di caratteri trascendentali e ineludibili dell'essere che nel presunto passaggio dal Moderno al Postmoderno sono divenuti obsoleti ad ogni livello culturale.

### *La secolare querelle epistemologica sui pregiudizi: metamorfosi di un errore*

La reazione che si oppone a questa deriva del pensiero, il quale non riesce più farsi presente a se stesso, inizia bensì nella sua forma implicita «con l'espulsione del diavolo», ma «la reazione esplicita comincia alla fine del XVIII secolo»<sup>83</sup>, quando infatti la situazione si aggrava e si palesa inequivocabilmente negli errori dell'Illuminismo e della corrispondente Rivoluzione francese.

È con Burke che inizia a delinearsi quell'istanza fondamentale che l'Illuminismo trascura e che viene recuperata dal Romanticismo e sommamente da Hegel: la storia come movimento processuale del pensiero stesso. Nelle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* egli si oppone alla pretesa di Price, un filosofo morale e predicatore appartenente alla tradizione dei *dissenters*, e dell'Assemblea costituente francese di «formare un governo da noi stessi»<sup>84</sup>. Negando questo principio Burke non si sta opponendo al proposito illuministico formulato da Kant, ovvero «l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità» derivante dall'«incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»<sup>85</sup>, ma alla presunzione che il sapere possa prescindere da un serio e infaticabile confronto con la

---

81 N, I, p. 87.

82 E, I, p. 187.

83 S, p. 32.

84 E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), tr. it. a cura di A. Martelloni, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, in *Scritti politici*, UTET, Torino, 1963, p. 162.

85 I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, tr. it. a cura di N. Merker, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 17.

tradizione, cioè con la storia degli sforzi già compiuti da quell'intelletto. Costituzione e leggi esistenti non sono così un impedimento per l'autonomia della ragione, bensì il luogo imprescindibile che custodisce «una saggezza nativa superiore alla riflessione»<sup>86</sup>.

Gómez Dávila, che sposa le posizioni di Burke e non esita ad annoverarlo tra i reazionari, riformula così in termini non molto diversi:

Benedetta sia la Storia, che ci rese indipendenti dalla Ragione.<sup>87</sup>

E Taine, pure conosciuto e citato dal filosofo colombiano, che temporalmente si colloca proprio nel mezzo tra Burke e Gómez Dávila, esplicita con questa chiarezza:

Se altri popoli sono stati più fortunati, se all'estero parecchie abitazioni politiche sono solide e possono reggersi indefinitamente, è perché esse sono state erette in una maniera particolare, intorno a un nucleo primitivo e compatto, appoggiandosi su qualche vecchio edificio centrale più volte riparato ma sempre conservato, ampliato per gradi e adattato per tentativi e allargamenti successivi ai bisogni dei suoi abitanti. Nessuna di esse è stata costruita tutta in una volta, sotto un nuovo padrone, e secondo i soli canoni della ragione.<sup>88</sup>

La posizione rispetto a questo problema è così decisiva, riguardando la sostanza a cui si può ricondurre ogni idea politica: l'origine e quindi la validità dei diritti dell'uomo, universale o relativa. Come sempre, al suo livello più alto, il terreno dello scontro politico è quello teoretico.

Qualsiasi innovazione dunque non consiste nell'ignoranza della tradizione, in una vuota *tabula rasa*, bensì nel modellamento della sua eredità, del suo «marmo». L'innovazione non può che essere la prosecuzione di ciò che viene lasciato, perché nasce proprio dalla comprensione della sua insufficienza. Ma l'esatta comprensione di quell'insufficienza comporta proprio il fare i conti con il passato e quindi con il lavoro già svolto che esso ci consegna come perfettibile. Qualsiasi altra pretesa è illusoria:

*Raison, Nature, Clarté* sono concetti che non significano niente finché non appuriamo che cosa sembrasse razionale, naturale o chiaro a un francese del Seicento.

Ogni epoca dà valore assoluto ai propri episodi.<sup>89</sup>

Non diversa è la pretesa illuministica di combattere i pregiudizi: questi possono essere

---

86 E. BURKE, *Riflessioni*, cit., p. 192.

87 E, II, p. 24.

88 H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien régime* (1876), tr. it. a cura di P. Bertolucci, *Le origini della Francia contemporanea. L'antico regime*, Adelphi, Milano, 1986, p. 46.

89 E, I, p. 242.

individuati solo empiricamente, cioè rispetto all'acquisizione di una migliorata verità che fa apparire come errore la posizione precedente; ma non è possibile al di fuori del processo discriminare un pregiudizio irrazionale da un giudizio razionale: soltanto vi sono diversi gradi di giudizio e di vaglio razionale nel percorso dei singoli individui e dell'umanità. Non c'è dunque un punto d'arrivo nel quale ci si sia spogliati dei pregiudizi, perché ogni livello raggiunto risulterà un pregiudizio rispetto a quello successivo. La retorica illuministica è stata bensì efficace socialmente, ma ha contribuito ad occultare la dinamica del pensiero:

Pensare è correggere un ipotesi precedente qualunque essa sia.<sup>90</sup>

«Contribuito» perché in realtà è tutta la storia della Modernità ad essere attraversata da quest'errore, dal Positivismo *ante litteram* del Rinascimento<sup>91</sup> e dell'Ottocento al Neopositivismo novecentesco, passando appunto per il razionalismo del Seicento e del Settecento. Così Gómez Dávila riassume questi secoli di dibattito epistemologico:

Il pensiero non parte da un'osservazione o da un esperimento, ma da un pregiudizio. Il pregiudizio è lo strumento per appropriarci intellettualmente dell'universo.<sup>92</sup>

Giunti al cuore del problema, dovremo capire che tutti i discrimini tra modi di pensare, filosofie e scienze non potranno che risultare fittizi, e avranno nondimeno la loro utilità pratica contingente, quando si comprenderà ciò che è basilare:

Il pensiero, filosofico o scientifico, non è nato quando si è cominciato a pensare in un determinato modo, ma quando fu formulata la prima ipotesi.<sup>93</sup>

Questo errore della filosofia illuministica è lo stesso errore individuato da Burke nella pubblicistica rivoluzionaria e nei rivoluzionari in genere. Così li apostrofa:

Avete preferito agire come se non aveste mai conosciuto la società civile, come se doveste ricominciare tutto dai primi elementi. Così avete cominciato male, perché avete cominciato col disprezzare tutto quello che vi apparteneva. [...] Dal rispetto dei padri avreste appreso il rispetto di voi stessi.<sup>94</sup>

---

90 Ivi, p. 294. Così recita per intero l'aforisma, che verrà ripreso qui di seguito nel testo: «Il pensiero, filosofico o scientifico, non è nato quando si è cominciato a pensare in un determinato modo, ma quando fu formulata la prima ipotesi. Pensare è correggere un ipotesi precedente qualunque essa sia».

91 Per un approfondimento di questo aspetto si veda *Trilogia sul fondamento*, cit., pp. 25-28.

92 E, I, p. 294.

93 *Ibidem*.

94 E. BURKE, *Riflessioni*, cit., p. 195. E ancora: «Non vi sareste lasciati dipingere come una banda di schiavi mori,

### III

## TEORIA E FENOMENOLOGIA POLITICA

### *Il precipitato storico dell'errore: la Rivoluzione francese*

Questo errore razionalistico si manifesterà in tutta la sua violenza nella tragedia «più stupefacente mai avvenuta finora nel mondo»<sup>95</sup>: la Rivoluzione francese. Scongiurata dalla consapevolezza reazionaria<sup>96</sup>, essa mostra l'illusione della sua pretesa nel terribile decorso a cui è destinata:

Quando gli illusi dell'89 e la loro antitesi, gli assassini del '93, sono *aufgehoben* dai malfattori del Direttorio, la dialettica della Rivoluzione francese raggiunge l'apice.<sup>97</sup>

Il riferimento a Burke non è certo casuale, ché sempre nelle *Riflessioni* aveva messo in guardia dalla cieca furia dei paladini della ragione astratta, che nulla vedono oltre la loro transeunte opinione del momento e mai sospettano della propria virtuosa infallibilità:

Contro questi non v'è usanza che conservi il suo valore prescrittivo, non v'è trattato che obblighi; non ammettono né mitigamenti né compromessi: ogni piccola detrazione dell'assolutezza delle loro pretese costituisce frode ed ingiustizia. [...] Nessun governo si ritenga protetto dalla sua lunga esistenza o dalla giustizia e mitezza della sua amministrazione. Se la sua forma non quadrerà con le teorie dei nostri interessati ragionatori, poco gli varrà l'esser vecchio e benigno; avrà lo stesso destino della più violenta tirannia o della più recente usurpazione.<sup>98</sup>

Se gli avvenimenti della Rivoluzione francese, con la serie di assassini e processi sommari che paradossalmente e significativamente annoverarono tra le loro vittime il loro leader indiscusso, Robespierre, dettero ragione a Burke, nondimeno già le parole dello stesso Robespierre, pronunciate

---

liberati all'improvviso dalla loro schiavitù, e quindi perdonabili per ogni abuso di quella libertà a cui non erano abituati ed a cui erano poco disposti; ciò solo per fornire ai vostri panegiristi, a spese del vostro onore, una qualche scusa per alcune cospicue enormità da voi commesse». E ancora così incalza altrove Gómez Dávila: «Essere razionalisti è rinunciare alla ragione universale delle cose per sovrapporvi l'effimera configurazione storica della nostra ragione di un giorno» (E, I, p. 210). «Il pensiero reazionario è stato accusato di irrazionalismo perché si rifiuta di sacrificare i canoni della ragione ai pregiudizi del giorno (E, II, p. 211)».

95 E. BURKE, *Riflessioni*, cit., p. 161. Per una breve introduzione al dibattito del quale metteremo in luce alcuni aspetti si può vedere l'*Introduzione* di Giuseppe Galasso alla raccolta *Pro e contro la Rivoluzione*, con testi di E.-J. SIEYÈS, M. ROBESPIERRE, J. DE MAISTRE, a cura di A.M. Rao, C. Galderisi, E. Rufi, Salerno Editrice, Roma, 1989.

96 Cfr. N, I, p. 103: «Cominciando con Möser, Rivarol, Burke, quando un reazionario condanna, raramente la storia non esegue la sentenza».

97 E, I, p. 334.

98 E. BURKE, *Riflessioni*, cit., p. 221.

circa due anni più tardi il monito di Burke e sei mesi prima della sua esecuzione, palesavano quello stato di arbitrio e aleatorietà che deve seguire all'abbandono della consuetudine e all'esclusivo ed impietoso affidamento sulla propria presunzione:

In questa situazione, la massima principale della vostra politica dev'essere quella di guidare il popolo con la ragione, ed i nemici del popolo con il terrore. [...] Il terrore non è altro che la giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtù.<sup>99</sup>

La giustizia è qui bensì l'adeguazione a ciò che la ragione indica come virtù, ma pure la sua immediata e, qualora necessario, violenta costrizione: manca cioè del tutto la dimensione storica, processuale, educativa entro cui solo la ragione può realizzarsi, farsi effettuale, storica, appunto, nel senso compiutamente indicato poi da Hegel e dalla tradizione del miglior idealismo. Mentre la libertà è proprio la possibilità di partecipazione a questo processo, a questa dialettica politica e sociale, qui essa si presenta capovolta nel suo opposto, come dispotismo: «Domate pure con il terrore i nemici della libertà: e anche voi avrete ragione, come fondatori della Repubblica»<sup>100</sup>. La libertà, concepita astrattamente, trapassa nel suo opposto, nei fatti e nelle parole: «Il governo della rivoluzione è il dispotismo della libertà contro la tirannia»<sup>101</sup>. Questo risultato è paradigmatico e rappresenta il cuore del plesso di problemi finora esposti:

Il pensiero reazionario irrompe nella storia come grido ammonitore della libertà concreta, come spasmo di angoscia davanti al dispotismo illimitato a cui giunge chi si inebria di libertà astratta.<sup>102</sup>

### *Breve ricognizione sul concetto di libertà*

Così come il superamento dei pregiudizi non avviene in virtù dell'utilizzo della ragione, ché quei pregiudizi sono il migliore risultato a cui la ragione stessa riesce a pervenire, e perciò il loro stesso superamento è il nuovo frutto di un ulteriore cammino della ragione stessa; parimenti l'acquisizione della libertà è il prodotto di un processo di conquista e non il ritorno a un originario stato di natura. Gómez Dávila si serve del concetto di «astratto», proprio della logica dialettica<sup>103</sup>, per sintetizzare

99 M. ROBESPIERRE, *Sui principi di morale politica*, in *La rivoluzione giacobina*, tr. it. di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 167.

100 *Ibidem*.

101 Ivi. Per una ricostruzione della Rivoluzione francese attraverso la biografia di Rousseau, Mirabeau e Robespierre come tre sue differenti tappe, segnatamente l'aurora, l'ascesa e la crisi, si veda A. MANFRED, *Rousseau, Mirabeau, Robespierre. Tre personaggi della Rivoluzione francese*, trad. it. di L. Scaccabarozzi, Edizioni Progress, Mosca 1989.

102 N, I, p. 95. Si veda per esempio anche E, I, p. 203: «La libertà è stata l'assillo dell'era moderna, perché la salute ossessiona solo l'ammalato».

103 A tal riguardo si veda F. LI VIGNI, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese (Burke, Maistre, Cuoco, Hegel, Marx)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2006.

ciò che è l'errore fondamentale del razionalismo, più volte rilevato dal pensiero reazionario nel corso dell'Ottocento. Taine, ad esempio, in tutta la sua opera non tralascia mai di rammentare che «ciò che nell'uomo chiamiamo ragione non è affatto un dono innato, primitivo e persistente, ma un acquisto tardivo e un composto fragile»<sup>104</sup>, mentre de Maistre è lapidario in merito a ciò che per lui non è punto in questione: «Quando si dice che l'uomo è nato per la libertà, si dice una frase che non ha assolutamente senso»<sup>105</sup>.

Solo ad un'analisi superficiale si potrebbe pensare che si tratti di delineare un parallelo tra due questioni, quelle della ragione e della libertà, che vengono trattate similmente dal pensiero reazionario. In realtà i fili che legano essenzialmente queste due sfere sono tracciati con la consueta incisiva semplicità da Gómez Dávila:

Non invociamo la libertà per essere liberi, ma per servire degnamente chi dobbiamo servire.<sup>106</sup>

La libertà non è affatto una condizione priva di vincoli o di costrizioni, perché la vita è proprio quell'insieme delle relazioni, e quindi di elementi, che la compongo. Quando si reclama la libertà lo si fa bensì per svincolarsi da qualcosa, ma in vista di qualcos'altro, di cui non si percepisce il fardello, a cui vogliamo dedicarci e senza di cui la vita perirebbe. In questo senso la libertà è una conquista, poiché essa è la condizione in cui possiamo meglio prenderci cura di noi stessi. Ma per poterlo fare dobbiamo appunto avere acquisito la capacità di prenderci cura di noi stessi, altrimenti qualsiasi condizione ci si rivelerebbe un fardello e tutta la vita sarebbe un togliere, un peso rinnovantesi che nella sua peggiore depressione desidererebbe di togliere se stesso. Per questo la saggezza antica, in particolare quella stoica, afferma che il saggio ovunque è libero: perché per l'uomo «benriuscito»<sup>107</sup> il mondo si presenta come una sfida, un teatro su cui recitare scrivendo il proprio copione, mentre per il malato qualsiasi condizione è una prigionia.

Ma non solo la libertà agognata può risultare drammatica a chi non ne sia all'altezza, può pure, quando non acquisisca «il valore dell'occupazione che ci consente»<sup>108</sup>, capovolgere in un vuoto che lascia spazio al suo opposto, il dispotismo. In due sensi, entrambi evidenziati da Gómez Dávila: preparando una condizione di indifferenza che lo favorisca; diventando essa stessa dispotica. L'aforisma 24 degli *Escorios*, che per primo asserisce che «la libertà non è un fine, è un mezzo», indica la prima degenerazione della libertà astratta: «Chi la scambia per un fine, quando la ottiene

---

104 H. TAINE, *L'antico regime*, cit., p. 427.

105 J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1809), tr. it. di S. Moretti, *Il principio generatore delle costituzioni politiche*, in *Scritti politici*, Cantagalli, Siena, 2000, p. 217.

106 E, I, p. 217. Così poco prima in E, I, p. 205: «La vita, come la libertà, ha solo il valore dell'occupazione che ci consente, del dio per il quale ci lascia morire».

107 Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), tr. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, 2000, p. 20.

108 Cfr. nota 106.

non sa che farsene»<sup>109</sup>. L'altro senso è quello incontrato nelle parole di Robespierre, che in questo aforisma mostrano il loro decorso storico e la loro origine teorica: «“Totalitarismo” è la realtà empirica della “volontà generale”»<sup>110</sup>. Rousseau, teorico della volontà generale e riferimento imprescindibile della Rivoluzione francese, è infatti il bersaglio critico *par excellence* dei filosofi reazionari<sup>111</sup>.

### *Rousseau, la dogmatica dei diritti e la loro oscura provenienza*

Nell'opera di Rousseau<sup>112</sup> trovano nuova sistemazione le teorie giusnaturalistiche e contrattualistiche dell'Età moderna, all'interno della quale troveranno collocazione tutti i dogmi caratterizzanti l'Ottocento e il Novecento, criticati fin da subito dai filosofi reazionari: l'origine costituzionale della Nazione e la relativa sovranità popolare, la libertà naturale dell'uomo e l'affermazione dell'originaria uguaglianza di tutti gli uomini. Ma l'evidenza naturale parla esattamente al contrario e i filosofi reazionari, che pur dovrebbero avere gioco facile di fronte alle assurde pretese illuministiche, sono oggi trascurati come conservatori faziosi di un regime che non aveva ragione di essere<sup>113</sup>. Eppure, come dare torto al fatto che «uno dei grandi errori del secolo che li professò tutti [il Settecento illuministico], fu di credere che una costituzione politica poteva essere scritta e creata *a priori*»<sup>114</sup>; o che la volontà generale non è garanzia di alcunché, poiché «dieci milioni di ignoranti non fanno un sapiente»<sup>115</sup>? Infatti: «Un popolo consultato può, a rigore, dire quale forma di governo gli piaccia, ma non quale sia quella di cui ha bisogno»<sup>116</sup>. Come negare che «il piccolo pulcino rompe il guscio e si mette a correre. Poche cose gli mancano per strillare: “Sono libero” ...Ma il piccolo uomo? Al piccolo uomo manca tutto. [...] La Libertà è immaginaria, l'Uguaglianza posticcia. [...] Ciascuno recita e reciterà il proprio ruolo, agisce e agirà, procede e procederà con delle azioni d'autorità e d'inuguaglianza, contraddicendo la buffa ipotesi liberale e democratica»<sup>117</sup>.

Le assurdità illuministiche sembrano ancora più tali se, uscendo da questa astratta teoria, si

---

109 E, I, p. 18.

110 N, II, p. 36.

111 Bisogna qui segnalare che però, ciononostante, Gómez Dávila lo annovera tra i reazionari.

112 Su Rousseau, tra gli altri, riportiamo qui E, I, p. 235: «Rousseau: dalla ragione alla sensibilità, dal generale all'individuale, dall'oggettivo al soggettivo, dal valore impersonale al valore personale, dal fare all'essere. Ralleghiamoci che i democratici innalzino monumenti a questo reazionario».

113 Ricordiamo qui di passaggio il recente testo di Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières* (2006), tr. it. di M. Giuffredi e I. La Fata, *Contro l'Illuminismo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2007.

114 J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté* (1794), tr. it. *Scritti sulla sovranità*, in *Scritti politici*, cit., p. 37.

115 H. TAINE, *L'antico regime*, cit., p. 46. Cfr. E, I, af. 115: «Quanto più gravi siano i problemi, maggiore è il numero di inetti che la democrazia chiama a risolvere».

116 *Ibidem*.

117 C. MAURRAS, *Mes idées politiques* (1937), Fayard, Paris, 1941, pp. xv-xvii. Così Gómez Dávila: «Per democratizzare il cristianesimo bisogna alterare i testi, leggendo uguale dove c'è scritto fratello» (E, I, af. 2691).

rammenta che «la prospettiva contrattualistica si diffonde in tutta Europa come fondamento di richieste di libertà religiosa e politica»<sup>118</sup>. Non solo, ma le teorizzazioni moderne appaiono tanto più dei tentativi iperbolici di una ragione incontrollata se si considera che quelle *libertates* indicavano nel Medioevo «varie forme di esenzioni o immunità, dunque libertà da imposizioni gravanti su tutti gli altri soggetti, cioè quelle misure che saranno in seguito chiamate, in senso dispregiativo, “privilegi” e saranno abolite in nome dell'uguaglianza dei diritti»<sup>119</sup>. Il sicuro edificio entro cui oggi ci muoviamo sembra ancor più costruito su sabbie dogmatiche se ci immettiamo in quel vicolo cieco a cui le stesse parole di Rousseau conducono:

D'altra parte, qualsiasi colore potessero dare alle loro usurpazioni, si accorgevano abbastanza bene che il diritto su cui esse venivano fondate era precario e abusivo, e che, essendo state quelle acquistate solo con la forza, la forza poteva toglierle senza che avessero ragione di reclamare. Anche coloro che si erano arricchiti con la sola industria non potevano affatto fondare la loro proprietà su titoli migliori. Essi avevano un bel dire: Sono io che ho costruito questo muro, questo terreno l'ho guadagnato col mio lavoro; si poteva loro rispondere: – Chi vi ha dato gli allineamenti, ed in virtù di che volete essere pagati a nostre spese di un lavoro che non vi abbiamo imposto?<sup>120</sup>

L'andamento della storia moderna e le stesse parole di Rousseau sembrano palesare l'infondatezza dei diritti umani o naturali e una ben altra origine rispetto a quella dell'acquisto di verità universali scoperte dalla ragione, come pretendeva il fondatore del moderno diritto naturale, Grozio, che lo definiva un «complesso di norme che l'uomo riesce a scoprire mediante la ragione»<sup>121</sup>.

Rousseau riconduce infatti ogni fondamento del diritto al diritto del più forte, anche se le sue parole vorrebbero avere la pretesa di negarlo. Egli riconosce che «il più forte non sarebbe mai abbastanza forte per essere sempre il padrone, se non trasformasse la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere»<sup>122</sup>, ma che il diritto che avesse questa origine di fatto non costituirebbe nessuna garanzia, perché, fondandosi sulla forza, «ogni forza che superi la precedente, le succede nel diritto»<sup>123</sup>. Così che «non appena si può disubbidire impunemente, tale disobbedienza sarà legittima»<sup>124</sup>.

L'origine del diritto non può dunque essere in quella forza, non perché esso riceva una diversa

---

118 A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 31.

119 Ivi, p. 24.

120 J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), tr. it. di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 86.

121 A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, cit., p. 29.

122 J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, tr. it. di G. Barni, *Il contratto sociale o principi di diritto politico*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 55.

123 *Ibidem*.

124 *Ibidem*.

forma di legittimazione, ma solo per l'insufficienza di quella forza a riaffermarne il diritto, quindi, certamente, a mantenersi tale. Il contratto proviene dall'esigenza di superare ostacoli fattisi insuperabili con le proprie forze:

Io immagino che gli uomini siano giunti a un certo momento a quel punto in cui gli ostacoli, contrari allo loro conservazione nello stato di natura, prevalgono con la loro resistenza sulle forze che ogni individuo può impiegare per mantenersi in tale stato.<sup>125</sup>

La volontà generale è quindi sostituita alla volontà individuale solo perché questa non è più storicamente in grado di imporsi? In termini nietzscheani, se tutto è nient'altro che «volontà di potenza» cosa può limitare la potenza se non un'altra potenza, quindi, rispetto a se stessa, la propria impotenza? Ovvero, nei termini dai quali eravamo partiti: in un mondo che ha perso la dimensione dell'universale e dell'eterno, quale consistenza rimane ai diritti universali dell'uomo corrosi dal nichilismo, quale possibilità di vita nella terra bruciata del relativismo? Morto Dio, quale concetto di umanità può essere legittimo e su quale fondamento può legittimarsi?

### *La democrazia, forma politica coerente della metafisica nichilistica*

Le risposte a questo incalzare di domande sono disseminate ovunque negli scritti daviliani, anche in un aforisma che colloca Rousseau in una posizione inaspettata, dal quale possiamo prendere le mosse.

L'orfismo e Rousseau occupano nella storia una posizione simile.

Se entrambi, da una parte, hanno dato vita al movimento democratico e alla religiosità gnostica, dall'altra contribuirono a diffondere il sentimento religioso e l'attitudine reazionaria.

Risulta difficile spiegare Burke senza riferirsi al clima rousseauiano o Platone senza riferirsi al clima orfico.<sup>126</sup>

Qui troviamo un nucleo fondamentale della speculazione gomezdaviliana: la contrapposizione radicale e irriducibile tra la religione dell'uomo e la religione di Dio<sup>127</sup>, ovvero tra l'opzione per la

---

125 Ivi, p. 62. Tutta la Modernità si sviluppa lungo questa duplice direzione: quella già chiaramente tracciata da Hobbes nel *Leviatano*, che vede nella legge la sistemazione di un'impotenza individuale; quella consegnataci da Locke nei *Saggi sulla legge naturale*, che tenta di sottrarre la legge all'arbitrio individuale. Ad accomunare le due antitetiche prospettive è ciò che possiamo definire "individualismo", la discussione del quale dovremo sviluppare in altra sede. Così Gómez Dávila pone in equazione individualismo e democrazia: «Le tre ipostasi dell'egoismo sono: l'individualismo, il nazionalismo, il collettivismo. La trinità democratica» (E, I, p. 328).

126 N, II, p. 44.

127 Cfr. cap. V.

quale l'uomo è misura di tutte le cose e la sua opposta, per la quale l'uomo è collocato in un tutto che lo trascende e che gli dà la misura. Nel primo caso di Dio, ridotto ad antropomorfismo, non ne è più niente; nel secondo invece Dio è quella dimensione trascendente in cui l'uomo si riconosce come creatura, come prodotto, come risultato.

Abbiamo visto che nella Modernità l'oggettività lentamente e inesorabilmente si riduce e svanisce nella soggettività, nella volontà dell'uomo che non riconosce nient'altro che se stessa, nient'altro fuori da se stessa: giungiamo infine al momento in cui «l'autonomia della volontà è incondizionata e la sua sovranità perfetta»<sup>128</sup>. Nei *Textos*, da cui è tratta questa ultima citazione, fino ai *Sucesivos escolios*, viene delineata la corrispondenza tra l'imporsi del «dominio del soggetto nell'età moderna»<sup>129</sup> e la sua forma politica corrispondente, la democrazia. Per comprendere come inquadrare correttamente la posizione gomezdaviliana sulla democrazia non dobbiamo pensare a quel concetto vago con il quale nella retorica quotidiana individuiamo la società del benessere economico in cui viviamo e, per di più, in antitesi a forme di dispotismo dei secoli passati. Invece, come già incontrato:

Con il vocabolo "democrazia" designiamo meno un fatto politico che una perversione metafisica.<sup>130</sup>

Ancor più ci allontaneremmo dalla giusta prospettiva gomezdaviliana se cercassimo delle ragioni accidentali al discorso filosofico, fossero idiosincrasie personali del filosofo colombiano o interessi derivanti dalla sua posizione sociale: così spesso accade che si voglia liquidare una posizione con la quale non ci si vuol dar la fatica di confrontarsi<sup>131</sup>. Gómez Dávila enuclea esplicitamente il principio che alimenta la pratica democratica e che è dunque la coerentizzazione del «discorso filosofico della modernità»<sup>132</sup>: «il principio della volontà»<sup>133</sup>. Dai primi testi agli ultimi aforismi Gómez Dávila non mancherà di ripetere e ribadire:

L'essenza della democrazia è la credenza nella sovranità della volontà umana.<sup>134</sup>

Una volontà che, dunque, non avendo nulla al di là di sé, in quanto forma coerente del soggettivismo, non potrà che essere autonoma, che darsi da sé la legge. Ciò che nel concreto vuol però dire essere senza legge:

128 *Textos*, VI, p. 64.

129 M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2000, p. 651.

130 E, II, p. 352.

131 Ricordiamo alcuni tra i casi esemplari, Nietzsche e Heidegger. Si vedano le considerazioni in *Trilogia sul fondamento*, cit., pp. 72-74.

132 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), tr. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

133 *Textos*, VI, p. 69.

134 S, p. 80.

Il democratico individualista non può dichiarare che una norma è falsa, ma che ne desidera un'altra; né che una legge non è giusta, ma che ne vuole un'altra.<sup>135</sup>

Posto infatti che l'intera struttura metafisica e assiologica del mondo non è altro che prodotto della volontà, non si potrà rivendicare criterio che la volontà non riconosca. Ogni opposizione non sarà che il risultato di una convenienza effimera, di un compromesso contingente, della resa all'ostacolo di un'altra volontà. Così, in ultima analisi, «la legittimità democratica non dipende neppure da un meccanismo elettorale, bensì dalla purezza del proposito»<sup>136</sup>, cioè da quanto riesce ad aderire alla sua essenza, ad essere volontà, piegando a se stessa ciò che le risulta estraneo: «l'universo è intralcio o strumento del dio umano»<sup>137</sup>.

Detto altrimenti:

Essenzialmente la democrazia è relativismo assiologico.<sup>138</sup>

Se le teorie contrattualistiche cercano di non lasciare il destino dell'uomo all'arbitrio della volontà, alla forza con cui afferma se stessa, celebri formulazioni novecentesche affidano il fondamento alla mancanza di fondamento, e pretendono di eludere l'arbitrio dell'autoritarismo con l'arbitrio uguale e contrario del relativismo; fra tutte quella del massimo esponente del positivismo giuridico, Hans Kelsen:

Questo è il vero significato del sistema politico che chiamiamo democrazia e che possiamo opporre all'assolutismo politico in quanto è relativismo politico.<sup>139</sup>

Infatti, asserire che «se non è possibile decidere in modo assoluto ciò che è giusto e ciò che è errato è consigliabile discutere il caso e, dopo la discussione, addivenire ad un compromesso», implica la negazione del criterio sulla base del quale può avvenire la discussione del caso. Poiché, se l'impossibilità della decisione dipendesse da un difetto di conoscenza, non si avrebbe punto un relativismo assiologico, bensì la consapevolezza della necessità di un'ulteriore ricerca, di un prendere tempo. Ma la previa affermazione del relativismo rende la discussione fittizia e il compromesso atto di debolezza: la relatività delle posizioni comporta altresì la sospensione del

---

135 *Textos*, VI, pp. 70-71.

136 Ivi, p. 71.

137 Ivi, p. 63.

138 S, p. 120: «Essenzialmente, la democrazia è relativismo assiologico; la reazione, oggettivismo assiologico».

139 H. KELSEN, *Foundations of democracy* (1955), tr. it. di A. M. Castronuovo, *I fondamenti della democrazia*, in *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1995, p. 272.

confronto e l'ammissione dello scontro ove non fosse necessario compromesso alcuno. La purezza del fine giustificerebbe i mezzi, la forza di qualsivoglia volontà sarebbe sufficiente a se stessa per imporsi.

Se non vogliamo che il rimedio sia peggiore del male, dobbiamo ammettere un punto di partenza imprescindibile:

Le verità non sono relative. Ad essere relative sono le opinioni sulla verità.<sup>140</sup>

Di nuovo si ripropone la necessità di quel confronto radicale che nell'Antichità vide come protagonisti Socrate e Platone da una parte, Protagora e Gorgia dall'altra. L'auspicio e il proposito consistono sempre, come già è stato sottolineato, nella possibilità che dalla revisione delle teorie della verità postmoderne sia di nuovo pensabile un'assiologia che non sia mero *flatus vocis* e una fenomenologia che non sia accecata dall'ideologia:

La democrazia ripugna agli alcuni perché nega l'autonomia dei valori, agli altri perché viola la concreta differenza delle persone.

Scuola di Platone, scuola di Burke.<sup>141</sup>

### *Retorica della democrazia, logica del totalitarismo (capitalistico)*

Il superamento dell'assolutismo dispotico che nega la libertà di autodeterminazione non può consistere nel relativismo anarchico che ammette qualsiasi libertà di autodeterminazione. Entrambi, nelle loro varie forme, sono vie più o meno dirette al totalitarismo, perché entrambi non riconoscono niente che li trascenda; pervasi dal loro capriccio momentaneo non riconoscono il carattere ontologico precipuo di ogni uomo: il suo essere creatura, la sua condizione di fatticità che lo consegna ad una tradizione e a una storia evolutiva che lui stesso è, e in cui consiste la sua realizzazione. Annullare la dimensione storica dell'uomo è annullare il legame con la trascendenza e il rapporto con gli altri, abbandonandolo ad un individualismo astratto in cui l'altro è appunto ostacolo o strumento. La propria storia non è così il proprio Sé concreto e le relazioni con gli altri la sua sostanza<sup>142</sup>; al contrario:

---

140 S, p. 155.

141 E, I, p. 214.

142 Cfr. B. CROCE, *Antistoricismo* (1930), in *La mia filosofia* (1945), Adelphi, Milano, 1993, pp. 93-94: «Chi apre il suo cuore al sentimento storico non è più solo, ma unito alla vita dell'universo, fratello e figlio e compagno degli spiriti che già operarono sulla terra e vivono nell'opera che compierono».

La sua volontà pretende di espungere la storia passata e plasmare senza intralcio la storia ventura. Incapace di lealtà ad un'impresa consegnata dagli anni, il suo presente non si appoggia sullo spessore del tempo; i suoi giorni aspirano alla discontinuità di un pendolo sinistro.<sup>143</sup>

Ecco cosa risulta:

L'individualismo non è antitesi del totalitarismo, ma sua condizione»<sup>144</sup>.

La democrazia, tutto riducendo alla volontà individuale o alla sua reiterazione in volontà collettiva, fa sì che qualsiasi sforzo per la ricerca del bene venga ridotto a mero capriccio egoistico:

Le tre ipostasi dell'egoismo sono: l'individualismo, il nazionalismo, il collettivismo. La trinità democratica.<sup>145</sup>

Ad essere determinante è ancora la questione sulla verità, poiché è il fondamento stesso:

La democrazia ignora la differenza tra verità ed errori; distingue solo tra opinioni popolari ed opinioni impopolari.<sup>146</sup>

Ma se nel Novecento gli slogan della sovranità popolare eludevano la questione circa la capacità del popolo di governarsi da sé, consegnandolo di fatto nelle mani dei partiti, ora la questione della verità è saltata a piè pari con l'affermazione che la verità non esiste, abbandonando il presente alla sua configurazione attuale<sup>147</sup> o depotenziando qualsiasi tentativo in senso contrario in quanto ridotto a niente più che ad una velleità idiosincratca. Nulla può trascendere così l'orizzonte dell'«utilità momentanea»<sup>148</sup>, come già rilevato nel corso dell'Ottocento dai critici della democrazia o da coloro che, pur sposandone la causa, mettevano in guardia da sue potenziali derive, da Nietzsche a Burckhardt, da Tocqueville a Mill. «Utilità momentanea» che può certo caricarsi dei contenuti più disparati nella varietà dei soggetti che la perseguono, ma che nella società dell'Ottocento veniva identificata con la «passione dominante», quella «industriale»<sup>149</sup>. Gómez Dávila insiste sull'appiattimento dell'assiologia alla dimensione economica, ma individua pure la crisi di valori del Novecento con la perdita della dimensione della verità: questo determina la direzione e

---

143 *Textos*, VI, p. 71.

144 N, I, p. 128.

145 E, I, p. 328.

146 S, p. 111.

147 Cfr. E, I, p. 90: «Il peccato originale del marxismo, come delle altre ideologie moderne, sta nell'affermare che non c'è niente di preferibile, se non ciò che è preferito».

148 D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino, 20002, p. 328.

149 Ivi, p. 329.

l'accelerazione del processo e ne è, alla fine, il suo suggello. Ciò che è successo è facilmente constatabile; il mondo alla fine del processo ha un volto dai chiari lineamenti:

Un mondo che ha ceduto all'avidità del suo appetito utilitaristico. La tesi della sovranità popolare taglia i legami assiologici dell'attività economica, sostituendo alla ricerca di un sostentamento adeguato la brama di una ricchezza illimitata. L'espansione borghese stringe il pianeta nella rete della sua insaziabile frenesia.<sup>150</sup>

Questo perché, con la scomparsa della dimensione della verità, cioè di un'oggettività dei valori che trascenda l'appetito momentaneo, non v'è null'altro che possa pretendere di strutturare la società:

Il potere economico, nella società borghese, non soltanto accompagna il potere sociale, dandogli lustro, ma lo crea; il democratico non concepisce che la ricchezza, in società diverse, risulti dai motivi che fondano la gerarchia sociale.<sup>151</sup>

Queste sono le condizioni teoretiche entro cui si è sviluppata la società che ci troviamo a vivere, ovvero quelle condizioni che determinano il carattere totalitario della società industriale:

Società totalitaria è il nome volgare della specie sociale la cui denominazione scientifica è società industriale. L'embrione attuale permette di prevedere la crudeltà dell'animale adulto.<sup>152</sup>

Il meccanismo che soggiace al regime democratico è quello evidente nella crisi di inizio di questo XXI secolo:

Il suffragio universale elegge, nei suoi comizi, i più veementi difensori delle aspirazioni popolari; ma i parlamentari eletti governano, con la borghesia che neutralizza i talenti, per la borghesia che moltiplica la ricchezza.<sup>153</sup>

Privatosi di qualsiasi possibilità di educazione, cioè di addestramento ad un ideale che trascenda il suo capriccio, i giochi sono ormai compiuti e l'anarchia postmoderna raggiunge a tutti i livelli il suo impero:

La tesi della sovranità popolare consegna, ad ogni uomo, la sovrana determinazione del suo destino.

---

150 *Textos*, VI, p. 79.

151 *Ivi*, p. 80.

152 *E*, I, p. 198.

153 *Textos*, VI, p. 81.

Sovrano, l'uomo non dipende che della sua capricciosa volontà. Completamente libero, il solo fine dei suoi atti è l'espressione inequivocabile del suo essere. La rapina economica culmina in un individualismo meschino, dove l'indifferenza etica si prolunga in anarchia intellettuale.<sup>154</sup>

### *La morte della cultura e dell'educazione democratizzate*

La dottrina democratica è una ideologia priva di legislazione etica, una sovrastruttura priva di finalità speculativa, che si riduce a mera insurrezione, trasportata dal capriccio.

L'ideologia democratica decreta l'onnipotenza dell'uomo, che così si sostituisce a Dio, in una semplice mossa: lo definisce come volontà. Come? Senza passaggi logici, ignorando una semplice evidenza – quell'oltre che lo trascende, quella gettatezza fondamentale, quella natura che sempre eccede le sue sistemazioni concettuali, pure indispensabili e suo complemento imprescindibile. Così, «la volontà essenziale è attributo tautologico dell'autonomia assoluta»<sup>155</sup>. Affermato non come evidenza o come risultato di un qualche passaggio logico, ma come capriccio, che fa della dottrina democratica una ideologia, in quanto non raggiunge la dignità di teoria, e una sovrastruttura, perché al servizio di una perversione umana, che così viene pure a mascherare – quella dell'economico appagamento degli appetiti animaleschi. Come sappiamo:

L'uomo moderno non lo muovono l'amore e la fame, bensì la lussuria e la gola.<sup>156</sup>

Posta questa onnipotenza della volontà, l'uomo democratico si crede libero:

Se la volontà è la sua essenza, l'uomo è libertà pura, perché la libertà è determinazione autonoma.<sup>157</sup>

Non determinata da altro che da se stessa, la volontà è senza vincoli, assoluta, sovrana. Ma, coerentemente con il principio e i risultati che esso realizza, non può che essere altresì una libertà animalesca:

Oggi il popolo non si sente libero che quando si sente autorizzato a non rispettare niente.<sup>158</sup>

Dio certamente non muore, ma l'olimpico della civiltà è stato falciato:

---

154 *Ibidem*.

155 *Ivi*, p. 64.

156 *S*, 191.

157 *Textos*, VI, p. 65.

158 *S*, p. 111.

Dio non muore, ma disgraziatamente per l'uomo gli dèi subalterni come il pudore, l'onore, la dignità, la decenza, sono periti.<sup>159</sup>

L'accelerazione in questa direzione che la seconda metà del Novecento ha conosciuto, e che trova la sua identificazione storica nel '68, la dice lunga sull'ignoranza di quel processo che era in atto. L'opposizione alla borghesia ha finito per potenziare a dismisura le sue caratteristiche fondamentali. È bene, a questo punto, rammentare quest'altro *escolio*:

I risultati della "liberazione" moderna ci fanno ricordare con nostalgia le abolite "ipocrisie borghesi".<sup>160</sup>

La libertà astratta, che abbiamo già avuto modo di riconoscere in alcuni dei suoi momenti qui sopra, viene additata da Gómez Dávila come quella libertà che è nulla più che arbitrio, capriccio appunto, perché priva del suo movimento costitutivo e del suo contenuto determinante: l'educazione al pensiero. La relazione essenziale tra la libertà e lo sforzo del pensiero che è educazione ad entrambi è tratteggiata in un serie di aforismi che sembrano una trasposizione in linguaggio gomezdaviliano e più familiare nella sua contemporaneità di analoghe considerazioni che Hegel sviluppa nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che vale la pena riportare qui:

Quando si sente dire che la Libertà in generale consisterebbe nel poter fare ciò che si vuole [arbitrio puro], una tale rappresentazione può essere presa soltanto per mancanza totale di educazione del pensiero; in essa non si trova ancora nessun sentore di cosa sia la volontà libera in sé e per sé, il diritto, l'eticità, ecc.<sup>161</sup>

Questa educazione al pensiero dovrebbe essere ciò che una civiltà coltiva come propria cultura, in cui consiste lo spirito del suo popolo:

Quando la riflessione si applica agli impulsi – quando li rappresenta e li calcola, li confronta prima l'un l'altro, poi con i loro mezzi, con le conseguenze, ecc., e infine con una totalità dell'appagamento, cioè con la *felicità* – conferisce a tale materia l'*universalità formale*, e, in questa maniera esteriore, la purifica dalla sua rozzezza e barbarie.

Questa germinazione dell'universalità del pensiero è il valore assoluto della *cultura*.<sup>162</sup>

Una cultura che però, ridotta ai postulati relativistici e impotenti del Postmoderno, non può più

---

159 Ivi, p. 89.

160 S, p. 97.

161 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2010, p. 103.

162 Ivi, p. 107.

nulla perché non riconosce più nulla nel livellamento intellettuale che ha generato. Nobile e volgare si volatizzano insieme al senso di qualsiasi percorso educativo, che, quando arbitrariamente imposto, non porta più con sé quanto era anche solo inconsapevolmente bagaglio della tradizione:

Solo un'educazione austera forma un animo fine e delicato.<sup>163</sup>

La libertà è quella astratta che si distrugge da sé e con sé rovina la persona stessa:

Dove l'uomo può «esprimere liberamente la propria personalità», o dove la sua attività «fluisce spontanea in alvei collettivi», lo spirito abortisce.<sup>164</sup>

Educare l'uomo è impedirgli «la libera espressione della sua personalità»<sup>165</sup>.

L'annullamento delle differenze è l'annullamento della possibilità della costruzione sociale entro cui soltanto pure la persona è:

In fin dei conti la buona educazione non è altro che il modo in cui si esprime il rispetto.

Essendo il rispetto, a sua volta, un sentimento ispirato dalla presenza di una superiorità riconosciuta, ove manchino gerarchie, reali o fittizie ma comunque osservate, la buona educazione viene meno.

La rozzezza è prodotto democratico.<sup>166</sup>

Ma pure senza Dio e senza sovrano, senza orientamento possibile e possibilità di educazione, la volontà democratica palesa inequivocabilmente la sua cifra specifica: «La venerazione della ricchezza è fenomeno democratico»<sup>167</sup>. E il culto del denaro sviluppato a partire dai principi democratici fagocita qualsiasi pretesa valoriale che si presenti.

Priva di determinazione che la trascenda e la limiti, la volontà è l'incessante accrescimento di se stessa, la sua illimitata affermazione. Il denaro possiede la caratteristica che il suo potenziamento non consiste in una limitazione:

Il denaro è l'unico valore universale che il democratico puro riconosca, perché simbolizza una porzione di natura servibile e perché la sua acquisizione è assegnabile al solo sforzo umano.<sup>168</sup>

E qualsiasi cosa si presenti come sua limitazione è scongiurato:

---

163 E, I, p. 81.

164 E, I, p. 335.

165 Ivi, p. 50.

166 Ivi, p. 278.

167 *Textos*, VI, p. 80.

168 *Ibidem*.

I mandatari borghesi del suffragio adottano lo stato laico, affinché nessuna intromissione assiologica perturbi i loro affari. Chi tollera che un'avvertenza religiosa inquieti la prosperità di un commercio, che un argomento etico sopprima una novità tecnica, che un motivo estetico modifichi un progetto politico, ferisce la sensibilità borghese e tradisce l'impresa democratica.<sup>169</sup>

La rovina a cui l'uomo contemporaneo si destina sotto l'egida della dottrina democratica sta attorno a noi:

La bruttezza di una civiltà senza stile evidenzia il trionfo della sovranità promulgata, come se una volgarità impudica fosse il trofeo gradito per l'attività democratica. Nelle fiamme della proclamazione inetta, l'individuo si disfà, come di vesti farisaiche, dei riti che lo proteggono, delle convenzioni che lo accolgono, dei gesti tradizionali che lo educano<sup>170</sup>. In ogni uomo liberato, una scimmia assopita sbadiglia, e si alza.<sup>171</sup>

### *L'apparente alternativa del comunismo*

Il comunismo, non riconoscendo gli errori teoretici insiti nella prospettiva capitalistica, percorre una via che, pur pretendendo di perseguire un fine contrario, si muove nella stessa direzione. Tanto il capitalismo, quanto il comunismo sono «varianti storiche del principio democratico»<sup>172</sup>.

Innanzitutto non riconoscendo che come determinante la struttura di una società, ovvero i rapporti economici di produzione – già con ciò impedisce qualsiasi possibilità di limitazione alla volontà economica democratica e anzi ne fa un atto di affermazione arbitrario e autonomo, al pari della concezione capitalistica borghese. Per Gómez Dávila la dimensione economica è senz'altro una determinazione valoriale, ma non la sola e nemmeno quella a cui le altre si riducono:

La struttura di una società, o di un'epoca, dipende da un'opzione, da un'attitudine assiologica.

Un'interpretazione economica soltanto è scientifica quando il fondamento assiologico di una struttura è economico.

Il marxismo fece un metodo di un'osservazione esatta, ma storicamente circoscritta.<sup>173</sup>

Ma vale anche in particolare per quanto riguarda la situazione specifica della società nel

---

169 Ivi, p. 81.

170 Cfr. S, p. 56: «Ripudiando i riti, l'uomo si riduce ad animale che copula e mangia»; E, I, p. 217: «Qualsiasi regola è preferibile al capriccio. Un'anima senza disciplina si dissolve in una bruttezza di larva».

171 *Textos*, VI, pp. 81-82.

172 Ivi, p. 58.

173 E, I, p. 55.

Novecento:

Come evidentemente Marx dice che le forze di produzione di una società in ultima istanza determinano la sua struttura, e come, d'altra parte, le forze di produzione dell'attuale società comunista e dell'attuale società capitalista sono evidentemente le stesse, Marx propriamente insegna che la differenza tra capitalismo e comunismo può consistere solo nella differenza passeggera tra alcuni dei suoi aspetti giuridici.

La società industriale comunista e la società industriale capitalista schiacciano l'uomo sotto lo stesso peso.<sup>174</sup>

Anche il comunismo cade nell'errore tipico di rispondere alle ingiustizie con l'astratto livellamento già rilevato, che Gómez Dávila in un altro aforisma così sintetizza:

La disuguaglianza ingiusta non si cura con l'uguaglianza, bensì con disuguaglianza giusta.<sup>175</sup>

Non riconoscendo la disuguaglianza come un tratto trascendentale ineludibile, il comunismo maschera le differenze di fatto con una retorica obnubilante e lavora in direzione di un ideale tanto nocivo quanto illusorio:

Quando si smetterà di lottare per il possesso della proprietà privata si lotterà per l'usufrutto della proprietà collettiva.<sup>176</sup>

Risulta così che sia la prospettiva capitalista sia quella comunista nascano e muoiano sotto l'effigie dell'economia, alla quale viene ridotto ogni ideale o oltre la quale nessun altro ideale viene intravisto:

L'industrializzazione prospetta un'unica alternativa: capitalismo o comunismo.  
Escludendo così le vecchie opzioni decenti.<sup>177</sup>

### *L'illusione del progresso e la trasformazione dello stato in apparato burocratico*

La democrazia, come sistema politico in cui si concretizza la perdita e della dimensione trascendente e di un'aristocrazia dello spirito, non concepisce la crescita del popolo se non come

---

<sup>174</sup> E, I, p. 217.

<sup>175</sup> S, p. 116.

<sup>176</sup> E, I, p. 24.

<sup>177</sup> S, p. 109. Cfr. N, II, p. 34: «L'uomo di destra e l'uomo di sinistra si contendono il possesso della società industriale. Il reazionario desidera la sua morte».

crescita economica e industriale:

La parola "progresso" designa un'assimilazione crescente di tecniche efficaci e di opinioni ottuse.<sup>178</sup>

La politica dovrebbe essere questo:

Dovrebbe essere la scienza che definisce le condizioni sociali più propizie alla percezione del valore e alla realizzazione di esso.<sup>179</sup>

Ma viene annullata dal misconoscimento della stessa esistenza di un valore che trascenda quello economico. Essa ha perduto la capacità di progettare; soltanto reagisce agli accadimenti quotidiani:

L'uniformità sinistra che ci minaccia non sarà imposta da una dottrina, bensì da un condizionamento economico e sociale uniforme.<sup>180</sup>

Lo Stato assume la forma di un organizzazione burocratica i cui governi non ne intaccano la configurazione, né sono in grado di vagheggiarne un'altra:

Cambiare un governo democratico con un altro governo democratico si riduce a cambiare i beneficiari del saccheggio.<sup>181</sup>

L'architrave della costruzione politica è in frantumi. Architrave di cui Gómez Dávila ci rammenta in un aforisma che richiama a quel giurista tedesco che già aveva posto il problema nella sua complessità:

L'incrocio della relazione orizzontale amico-nemico con la relazione superiore-inferiore configura la struttura politica elementare.

Sperare di abolire una qualsiasi delle due, non solamente è utopico, ma per di più, contraddittorio.<sup>182</sup>

Schmitt, teorico della contrapposizione amico-nemico, infatti richiama proprio a quel pericolo estremo che la perdita di consapevolezza dell'opposizione costitutiva non solo della politica<sup>183</sup>, ma

---

178 S, p. 115.

179 E, I, p. 234.

180 S, p. 106.

181 S, p. 67.

182 E, II, p. 246.

183 Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1927), tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del*

dell'essere e del pensiero<sup>184</sup>, comporta: l'asservimento a un ordine solo apparentemente neutrale e per questo subdolamente potentissimo nella sua invisibilità<sup>185</sup>. La storia non solo ci ha già detto che «le previsioni di Marx sono fallite, quelle di Burke si sono realizzate»<sup>186</sup>, ma questo sordido presente pare non sappia più completamente camuffare la vera natura del passato che l'ha generato:

Si cominciò chiamando democratiche le istituzioni liberali, e si finì per chiamare liberali le servitù democratiche.<sup>187</sup>

Dentro la *Gestell*<sup>188</sup> teoretica e capitalistica nella quale ci troviamo, suona ormai come un augurio sinistro l'esortazione delle più celebri parole di Marx, quelle dell'undicesima tesi su Feurbach: «I filosofi hanno [finora] solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di trasformarlo»<sup>189</sup>. L'abbandono dello sforzo dell'interpretazione nell'equivalenza dell'infinita attività ermeneutica è di fatto il risultato compiuto della cultura postmoderna, per la quale la verità è «solo» una verità, cioè qualcosa di soggettivo e relativo, che non produce mondo, ma è il risultato di un certo mondo, di una certa classe sociale già determinata:

Il peccato originale del marxismo, come delle altre ideologie moderne, sta nell'affermare che non c'è niente di preferibile, se non ciò che è preferito.<sup>190</sup>

In un mondo che non crede più a niente, in cui il preferibile non consiste in un'idea, in un ideale,

---

“politico”, Il Mulino, Bologna, 1984, p. 165: «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di amico e nemico. [...] Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi né è riconducibile ad esse».

184 Consapevolezza pure presente per esempio nelle grandi filosofie di Eraclito («ciò che è opposto si concilia, dalle cose in contrasto nasce l'armonia più bella, tutto si genera per via di contesa», in H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1910), tr. it. a cura di G. Reale, *I Presocratici*, Bompiani, Milano, 2006, p. 343), Hegel («nella figura di ciò che appare come opposto e in lotta con se stesso, non sa riconoscere momenti reciprocamente necessari», in ID., *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2006, p. 49), Severino («se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione», in ID., *Essenza del Nichilismo* (1972), Adelphi, Milano, 1982, p. 43).

185 Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, cit., p. 165: «Si sta formando d'altra parte un vocabolario nuovo essenzialmente pacifistico che non conosce più la guerra ma solo esecuzioni, sanzioni, spedizioni punitive, pacificazioni, difesa dei trattati, polizia internazionale, misure per la preservazione della pace. L'avversario non si chiama più nemico, ma perciò egli viene posto, come violatore e disturbatore della pace, *hors-la-loi* e *hors l'humanité*, e una guerra condotta per il mantenimento o l'allargamento di posizione economicistiche di potere deve essere trasformata, con il ricorso alla propaganda, nella “crociata” e nell’“ultima guerra dell'umanità”».

186 E, II, p. 233.

187 S, p. 39.

188 *Gestell* è il termine capitale con cui Heidegger indica l'essenza della tecnica moderna. L'immagine dell'«impianto», della «montatura», in cui ci muoviamo come soggetti nella storia dell'oblio dell'essere e del nichilismo, è richiamata in passi che sono più che suggestioni nell'opera di Gómez Dávila.

189 K. MARX, *Thesen über Feuerbach* (1845), tr. it. di F. Andolfi, *Tesi su Feurbach*, in ID., *Opere*, Newton Compton, Roma, 2011, p. 144.

190 E, I, p. 90.

ma nel materialismo che non si sa come idealità (segnatamente come idealità povera) è sotto gli occhi di tutti che cosa sia stato il trasformarlo senza la possibilità di una filosofia che ne alimentasse lo spirito:

Ormai nessuno ignora più che "trasformare il mondo" significa burocratizzare l'uomo.<sup>191</sup>

Ecco in un altro aforisma come Gómez Dávila descrive questo prodotto democratico:

L'attuale alternativa democratica: burocrazia angariante o plutocrazia ripugnante, tende ad annullarsi.

Fondendosi in un solo termine: burocrazia opulenta.

Contemporaneamente ripugnante ed angariante.<sup>192</sup>

---

191 N, I, p. 99.

192 E, II, p. 215.

VI  
TEORIA GIURIDICA

*La democrazia e le altre forme politiche giuridicamente illecite*

Non soltanto teoreticamente e politicamente, la *burocrazia opulenta* prodotta dalla forma della democrazia postmoderna rientra tra le forme altresì criticabili giuridicamente secondo la teoria giuridica che Gómez Dávila sviluppa nel suo *corpus* di aforismi, ma che concentra in uno di quei pochi testi in prosa che ci ha lasciato, scritto nel 1970 ma pubblicato solo nel 1988: il *De iure*. Qui possiamo già rilevare che, benché il termine «democrazia» non venga mai utilizzato in un'accezione positiva, risulta da un passo di questo scritto che Gómez Dávila concordi pienamente con uno dei suoi assunti fondamentali, vale a dire con la tesi secondo cui «lo stato legittimo può solo sorgere dall'accordo tra volontà»<sup>193</sup>, da un «contratto sociale» che è per definizione «unanime»<sup>194</sup>. Questa posizione infatti non implica di per sé né l'uguaglianza livellatrice, né la sovranità del popolo intesa come sua capacità di comandare. Il problema consiste però nel suo secondo assunto, poiché essi «pattuiscono il trasferimento della sovranità giuridica alle future maggioranze elettorali», di modo che, così stabilito, «la volontà della semplice maggioranza equivale alla volontà unanime del popolo»<sup>195</sup>. È così evidente che la presa di posizione è contro quella che ordinariamente è considerata una delle degenerazioni della politica, la dittatura della maggioranza. Quello di Gómez Dávila potrebbe invero apparire come un errore prospettico abbastanza ingenuo, dacché, ad esempio, nelle democrazie dell'odierna Unione Europea nessuno oserebbe avanzare la pretesa che la volontà della maggioranza coincida *tout court* con la volontà popolare. Semmai, al contrario, si pensa che il popolo scelga i suoi mandatari affinché non impongano l'appagamento dei suoi desideri, ma decidano per il bene della comunità politica. Questo, in effetti, è quel che si ritiene usualmente; ma analizzati i presupposti culturali postmoderni, che può voler ancora dire qualcosa come il «bene comune»? Se viene meno anche solo la possibilità di poter individuare veritativamente un bene comune, poiché il vero è soggettivo e il bene è relativo, che cosa è ormai la democrazia più di un artificio politico in cui una pretesa assolutistica si camuffa ammantandosi di nomi consunti, ma che ancora, col loro suono altisonante, confondono? Se nell'epoca predemocratica i parlamenti potevano essere il luogo dello scontro tra chi pretendeva essere depositario della verità, ora i parlamenti sono il luogo dello scontro tra pretese che non vogliono essere in alcun modo veritative. Con i presupposti teorici attuali e di fatto, «i parlamenti, nello Stato

---

193 *De iure*, p. 82.

194 *Ibidem*.

195 *Ibidem*.

moderno, sono residui feudali che tendono a sparire»<sup>196</sup> e altresì «non sono luoghi dove si discute, bensì dove l'assolutismo popolare registra i suoi editti»<sup>197</sup>.

Si credesse ancora nell'esistenza del «bene comune», comunque non sarebbe l'opzione scelta dalla teoria giuridica gomezdaviliana, le cui intenzioni sono proprio quelle di prevenire che in nome della verità, della prosperità pubblica, della felicità umana, della giustizia sociale, del progresso o del bene comune, si perpetrino degli abusi, ovvero delle violazioni dell'altrui volontà. Ben lungi dalla follia postmoderna, che per proteggersi dalla violenza della presunzione della verità o del bene, nega l'esistenza della verità e del bene, consegnandosi così alla violenza gratuita della potenza incondizionata, Gómez Dávila non ignora di certo la debolezza della volontà umana<sup>198</sup> e la difficoltà della verità, optando così per una posizione fondativa che anteponga l'autodeterminazione degli individui. Egli opta per uno stato di diritto che si origini dal consenso di tutti i suoi membri, il cui diritto non consista in nient'altro che in ciò che si è convenuto. Non perché un qualche relativismo impedisca di rintracciare un'etica del bene comune, della felicità umana o della giustizia sociale, ma per ciò che ci ha insegnato la storia:

La storia non conosce despota che non cerchi di giustificare il suo giogo ricorrendo a quelle definizioni adulatrici. Qui i delitti fomentano la prosperità pubblica, lì i crimini celebrano la felicità umana, più in là gli abusi consumano la giustizia sociale, sempre l'ingiustizia dà impulso al progresso. L'ambizione, l'invidia, o l'avidità, si pascono e si saziano, nel nome del bene comune, con magnanime e filantropica smorfia.<sup>199</sup>

Posto che la legittimità di uno Stato consista nel consenso dei suoi cittadini, allora ne segue che:

Solo una varietà di Stato è assolutamente illecita: quella che consiste nella sottomissione senza restrizioni all'arbitrio incondizionato di una volontà sovrana, individuale o collettiva.<sup>200</sup>

Dunque, ad essere illecite, in quanto forme di assolutismo, sono: la democrazia, in quanto una fantomatica «volontà generale» soverchia le singole volontà; in generale tutte quelle dottrine che stabiliscono una finalità dello Stato diversa dalla realizzazione del patto convenuto, e che quindi in nome di quel fine prescindono dalle singole volontà che avevano stipulato il patto; infine Gómez Dávila annovera una terza forma di assolutismo statale, che non è difficile far coincidere con quella «plutocrazia ripugnante» che senza dubbio caratterizza lo stadio attuale della democrazia: «lo

---

196 S, p. 31.

197 E, I, p. 22.

198 Cfr. S, p. 34: «La radice del pensiero reazionario non è la sfiducia nella ragione, bensì la sfiducia nella volontà».

199 *De iure*, p. 82.

200 Ivi, p. 81.

Stato che le urgenze economiche dialetticamente impongono»<sup>201</sup>. Un progressismo cieco, poiché teoreticamente stolto e moralmente ottuso, detta così a una politica senza respiro e incapace di progettualità la sua legge, assolutista ed efficace, ma illecita.

### *Il rapporto tra morale, politica, diritto*

Il *De iure* rappresenta questo tentativo di affidare il diritto ad una dimensione esclusivamente formale proprio per evitare il pericolo, sempre imminente e così spesso realizzatosi, che la malafede si serva dei concetti della morale per perpetrare i propri soprusi o che la buona fede rimanga essa stessa vittima dell'astrattezza di quei concetti, che con così grande facilità si tramutano nel loro opposto, come le rivoluzioni insegnano, *in primis* quella francese.

Con ciò non bisogna farsi abbagliare dalla precisione con cui questo breve scritto si fonda al centro del suo obiettivo, il quale perciò necessita una propedeutica atto ad evidenziare che, come del resto prevedibile da quanto finora dipanato del pensiero di Gómez Dávila, la formalizzazione del diritto non deriva dalla perdita di una morale volatilizzata nel soggettivismo, né tanto meno la relega ad un ruolo secondario, come sua conseguenza.

Se «il giuridico consiste nell'accordo»<sup>202</sup> – questa la semplice tesi fondamentale –, allora «non importa che la materia del postulato sia verità necessaria, pensiero divino, osservazione sperimentale, supposizione gratuita, o qualsiasi altra cosa»<sup>203</sup>, poiché ciò che conta è l'accordo, la stipulazione del patto:

Se la scelta del postulato è libera, e se la decisione della volontà è sovrana, allora razionale è la stretta coerenza con il postulato, l'inviolabile lealtà del soggetto con quanto postulato.<sup>204</sup>

Il diritto si genera dunque da un accordo, il quale, per essere tale, deve essere preso liberamente da una volontà che è quindi sovrana. Il patto come tale è la lealtà al suo contenuto. Se si ammettesse la violabilità del patto senza un ulteriore intervento delle volontà che lo modificano, lo sostituiscono o lo annullano, esso non avrebbe senso di venire costituito, essendo l'accordo proprio la risoluzione condivisa in merito al contenuto pattuito. Come si capisce, questa è l'essenza stessa dell'accordo, a cui spetta non il semplice statuto di concetto, ma di «categoria irriducibile dello spirito»:

---

201 *Ibidem*.

202 *Ivi*, p. 74.

203 *Ivi*, p. 72.

204 *Ibidem*.

Il giuridico si dà nell'atto del soggetto che riconosce un altro soggetto.<sup>205</sup>

La positività del diritto è dunque carattere intrinseco allo stesso diritto, ch , originandosi da un accordo, il suo contenuto, in quanto contenuto giuridico, non pu , per definizione, essere precedente al patto. Al diritto in quanto diritto non interessa la provenienza di quel contenuto, ch  la sua competenza   la stipulazione e la realizzazione del patto – la lealt  ad esso –, assieme alle sue condizioni: libert  e sovranit  dei soggetti. Non per questo per  il contenuto del patto proviene dal nulla o da quel qualcosa che al nulla   molto vicino: il capriccio effimero a cui   condannato l'uomo postmoderno, che   vittima della sua vita, perch  della sua vita non pu  pi  tenere i fili, ch , come sappiamo, non riconosce pi  il valore del pensare:

Vive la sua vita solo chi la osserva, la pensa e la dice; gli altri,   la vita che li vive.<sup>206</sup>

Detto in termini morali:

Il diritto non   che forma, ma la sua materia   assiologica.<sup>207</sup>

  la logica del valore, cio  il modo di presentarsi e di articolarsi del valore acronicamente e diacronicamente, a dover dare forma alle nostre vite – non la sua configurazione momentanea – perch  in ci  consiste la realizzazione della vita dell'uomo. Il patto   imprescindibile perch    l'atto del riconoscimento di un altro soggetto – che altrimenti non sarebbe che mero oggetto –, perch    carattere essenziale dell'uomo in quanto ζϖον πολιτικόν, animale sociale e politico. Non si pu  trascendere la modalit  dell'accordo, pena il declassamento del soggetto ad oggetto, dello status di cittadino allo «stato di minorit »<sup>208</sup>, ma lo sforzo dell'uomo   con ci  indirizzato a realizzare il migliore patto possibile, quello dal contenuto che inveri i valori che l'uomo riconosce nel suo cammino di ricerca. Vale qui la pena ribadire:

La politica dovrebbe essere la scienza che definisce le condizioni sociali pi  propizie alla percezione del valore e alla realizzazione di esso.<sup>209</sup>

Il rapporto tra morale, politica   perci  un rapporto strutturale: solo nell'astratto si possono pensare separatamente, nel concreto sono dei momenti ineludibili dell'essere-nel-mondo dell'uomo.

---

205 Ivi, p. 71.

206 E, I, p. 42.

207 S, p. 143.

208 I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'  l'illuminismo?*, in *Che cos'  l'illuminismo?*, cit., p. 17.

209 E, I, p. 234.

Dalla congerie di termini e di concetti che la nostra tradizione ci ha consegnato, Gómez Dávila cerca di fare ordine e nel *De iure* l'intento principale è esplicitamente proprio questo:

Le pagine che seguono [...] espongono soltanto la convenienza di adottare determinate regole semantiche per la trattazione di questi temi.<sup>210</sup>

Lo scritto esordisce proprio facendo notare come sia difficile sapere di che si parla quando parliamo del *diritto*, della *giustizia*, dello *stato*:

I nostri enunciati sono farragine di enunciati teorici, precetti etici, regole pratiche, e di osservazioni empiriche.<sup>211</sup>

Gómez Dávila propone così di dare a questi tre concetti un significato esclusivamente giuridico.

#### *Intorno a contrattualismo e giusnaturalismo: delimitazione della sfera giuridica*

Posto, dunque, che «il giuridico consiste nell'accordo», e che le condizioni del quale sono che sia scelto liberamente e che l'accordo delle volontà sia sovrano, allora «la giuridicità è stretta coerenza con quanto convenuto»<sup>212</sup>, ovvero «inviolabile lealtà di entrambi i soggetti con l'accordo solidalmente preso»<sup>213</sup>. Detto altrimenti: «Il patto è obbligo di rispettare quanto pattuito», quindi «il patto»<sup>214</sup> stesso – consistendo la giuridicità nella formalizzazione del patto a prescindere dal suo contenuto –, purché, ovviamente, il contenuto non invalidi il patto stesso. Questa prospettiva consente un guadagno immediato in merito a quei termini chiave così sovradeterminati semanticamente, sui quali Gómez Dávila intende fare chiarezza circoscrivendone proprio l'impiego semantico:

Diritto è la regola di condotta che nasce dall'accordo. Giustizia l'osservanza della regola del diritto. Stato la regola del diritto che assicura ne assicura l'osservanza. Diritto, giustizia, e Stato, giuridicamente non sono niente più.<sup>215</sup>

Nel proporre queste definizioni il filosofo colombiano sa bene che la sovradeterminazione

---

210 *De iure*, p. 70.

211 Ivi, p. 67.

212 Ivi, p. 73.

213 *Ibidem*.

214 *Ibidem*.

215 Ivi, p. 74.

teorica di quei concetti inevitabilmente spinge verso la dimensione morale e politica, ma la finalità della sua proposta consiste proprio nell'evitare quella normalmente confusa e quindi pericolosa commistione. Nell'uso ordinario e vago di quei termini questo è quanto senza dubbio ci appare:

La positività della legge sembra non bastare. Poiché, al di là della norma che governa gli atti, dovrebbe governare una norma giusta.<sup>216</sup>

E infatti tutto il lavoro filosofico di Gómez Dávila è indirizzato a pensare quella logica del valore che è tale non perché decisa dagli uomini, ma in base alla quale gli uomini prendono le decisioni, anche qualora ci si riferisca a un valore personalissimo:

Il valore sembra essere soggettivo a colui che confonde l'oggettività del valore scoperto con la soggettività del processo entro il quale lo si scopre.

Sebbene non sia oggetto trasmissibile, e sebbene la sua autenticità sia episodio di un'avventura personale, il valore non è invenzione ma scoperta.

Ciò che vale può valere solo per me, ma vale per me perché vale.<sup>217</sup>

Se il valore non è idiosincrasia e creazione di un soggetto, esso non è neppure il compromesso pattuito con un altro soggetto nell'incontro di due soggettività irriducibili che debbono salvarsi dallo scontro dell'*homo homini lupus* nello stato di natura: come sappiamo, la gerarchia valoriale è antecedente a qualsivoglia patto. Ciononostante, ai fini di un'efficace delimitazione della sfera giuridica, il diritto è da considerarsi solo positivo, perché diritto è ciò che si produce da un accordo e nient'altro:

La validità della regola non proviene dalla sua concordanza con le norme angeliche di un diritto naturale, ma dal suo carattere giuridico.<sup>218</sup>

Dunque, sebbene opti per tutt'altra soluzione, Gómez Dávila non fatica a riconoscere a cosa abbiano mirato nel corso della storia i ricorrenti richiami a un diritto naturale: a quella sfera morale sola garante contro l'arbitrio dell'uomo, il quale, abbandonato Dio e incapace di riconoscere il tratto inemendabile della trascendenza che lo caratterizza essenzialmente, già manifesta la sua configurazione specifica attuale alle soglie dell'Età moderna:

Lo Stato sovrano è la prima vittoria democratica.<sup>219</sup>

---

216 Ivi, p. 67.

217 E, I, p. 261.

218 Ivi, p. 74.

219 *Textos*, VI, p. 77.

Cioè la vittoria del principio assolutistico che non riconosce nulla oltre la volontà sovrana, sia essa di uno, di alcuni, di molti o di tutti. Sovranità che è legittima quando risieda nei contraenti dell'accordo, mai in un'entità che vi sostituisca o pretenda di farne le veci. A tal proposito vale la pena ricordare la medesima impostazione contrattualistica dell'autore delle *Reflections on the Revolution in France*, tanto apprezzato da Gómez Dávila:

Si, diciamo noi, l'identico diritto. E cioè nessuno, né i pochi, né i molti hanno diritto di agire secondo la propria assoluta volontà in materie connesse con il dovere, i mandanti, gli impegni e gli obblighi. Una volta fissata in un patto la costituzione di un paese, non c'è potere o forza che possa alterarla, senza previa rottura dell'accordo o con il consenso di tutte le parti interessate. Questa è la vera natura di un contratto.<sup>220</sup>

Citiamo Burke dallo studio di Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, per il tentativo ivi sviluppato di analizzare le diverse prospettive e implicazioni tra le teorie contrattualistiche, liberali e reazionarie. Burke, insieme ad altri autori<sup>221</sup>, viene annoverato come reazionario tra coloro che si oppongono alla modificabilità del contratto in nome di diritti ad esso anteriori, quelli naturali, appunto, perché non v'è diritto al di fuori del contratto. Posizione paradossalmente, almeno di primo acchito, condivisa dalla tradizione liberale, per esempio nelle parole di Bentham:

Non c'è niente di simile a diritti naturali, niente di simile a diritti precedenti alla fondazione della società politica; niente di simile a diritti naturali distinti da quelli legali. [...] Parlare di *diritti naturali* è semplice insensatezza; parlare di diritti naturali imprescrittibili è un'insensatezza retorica, insensatezza al quadrato. [...] Non c'è diritto che non debba essere abrogato quando la sua abrogazione sia vantaggiosa alla società.<sup>222</sup>

Al tentativo reazionario di mantenere dei privilegi atavici si affianca quindi quello liberale di mantenerne di molto più recenti, segnatamente quelli dei ricchi sui poveri, della borghesia sul proletariato. Sempre secondo la ricostruzione proposta da Losurdo, in polemica con Bobbio nell'equazione di questi tra anticontrattualismo e antiliberalismo, si staglia invece la posizione anticontrattualistica e giusnaturalistica di Hegel, che ha proprio lo scopo di garantire quelle libertà che né le posizioni reazionarie, né quelle liberali sembrano riuscire e voler garantire:

Sono dunque inalienabili quei beni o meglio quelle determinazioni sostanziali, così com'è imprescrittibile il diritto ad esse, che costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della

220 D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), La scuola di Pitagora, Napoli, 2011, p. 141.

221 Cfr. ivi, p. 149 e sgg.

222 Ivi, pp. 147-49.

mia autocoscienza, come la mia personalità in generale, la mia universale libertà del volere, l'eticità, la religione. [...] Il diritto a tali beni inalienabili è imprescrittibile: l'atto infatti con cui prendo possesso della mia personalità e della mia essenza sostanziale e mi costituiscono come soggetto giuridico e legalmente responsabile, come soggetto morale, religioso, strappa queste determinazioni appunto dall'esteriorità che unicamente dava loro la capacità di essere in possesso di altri. Con quest'annullamento dell'esteriorità vengono a cadere le determinazioni temporali e tutte le ragioni che possono essere ricavate dal mio precedente consenso o dalla mia precedente sopportazione. Questo ritorno di me a me stesso, col quale mi costituisco come idea, come persona giuridica e morale, annulla il rapporto precedente e l'ingiustizia che io e l'altro abbiamo commesso nei confronti del mio concetto e della mia ragione, per aver tollerato che venisse trattata, o per aver trattato l'infinita esistenza dell'autocoscienza come qualcosa di esteriore.<sup>223</sup>

La posizione di Gómez Dávila sembra tracciata su misura per complicare gli elementi che si intersecano. Pur rifacendosi ad una tradizione che si richiama a Burke e opponendosi a quella liberale, la sua teoria giuridica contiene una clausola, che pur salvaguardando dagli arbitri rivoluzionari, salvaguarda pure quei valori inalienabili difesi da Hegel:

Tutto il diritto è positivo, tranne il diritto stesso.<sup>224</sup>

Questo significa il riconoscimento di quella categoria dello spirito in cui consiste l'elemento giuridico, ovvero l'incontro tra due soggetti liberi e sovrani, che, in quanto tali, non possono essere alienati dalla loro libertà e sovranità. Ecco la spiegazione che ne viene data nel *De iure*:

La norma che non ottempera la condizione formale del diritto non è una norma giuridica. Poiché il diritto positivo consiste nelle norme obbligatorie di condotta vigenti in una società, basta il suo carattere obbligatorio per sancire una norma come disposizione vigente del diritto positivo, ma non per giustificarla come regola del diritto. La giuridicità di una regola deriva dal suo carattere di assioma pattuito nell'incontro di due soggetti diversi; pertanto, la norma obbligatoria non è regola del diritto che quando deriva da un doppio accordo: accordo sul suo contenuto; accordo sull'obbligazione approvata. Il diritto positivo può comprendere, così, editti, leggi, codici, che non sono regole del diritto.

Le disposizioni del *diritto positivo* senza validità giuridica sono quelle dettate da una volontà sovrana. Supporre che da una fonte siffatta provenga una regola del diritto, equivale a concedere in modo incongruente che la regola del diritto è atto di una volontà soltanto, vale a dire: che non è accordo, vale a dire: che non è regola del diritto. La sovranità risiede solo, giuridicamente, nell'accordo di volontà.<sup>225</sup>

Ciononostante Gómez Dávila si oppone al giusnaturalismo, perché il riconoscimento di valori

---

223 Ivi, p. 143.

224 N, II, p. 91.

225 *De iure*, p. 75-6.

precedenti al diritto che lo fonderebbero comporterebbe la sua «evaporazione in etica»<sup>226</sup>: non c'è punto bisogno di alcun sostegno in senso giusnaturalistico poiché è la definizione stessa dell'accordo a definire la sua stessa inviolabilità, a prescindere dalle ragioni che hanno spinto a pattuirlo. Non solo, ma vi è un altro guadagno fondamentale che Dávila ritiene di raggiungere con la sua prospettiva: salva dal mero positivismo giuridico, che da sé «si dissolve in sociologia»<sup>227</sup>: il diritto come accordo è certo positivo – il carattere formale in cui consiste è la sua positività –, ma non si riduce ad essa: la positività giuridica è infatti trascesa dai sistemi valoriali dei singoli soggetti liberi e sovrani che si accordano.

### *Sovranità e diritto consuetudinario: quale Medioevo?*

La sovranità appartiene dunque all'individuo ed è come tale inalienabile: non appartiene né ad una fantomatica volontà generale, né al popolo, né allo Stato:

Dei tre poteri che il costituzionalismo classico attribuisce allo Stato, il primo è subordinato, il secondo inesistente, il terzo costitutivo.<sup>228</sup>

Il potere esecutivo è infatti subordinato al potere giudiziario, perché il suo ufficio non è altro che quello di eseguirne le sentenze<sup>229</sup>, mentre il potere legislativo, paradossalmente, qualora sia separato da quello giuridico, compie un'usurpazione del suo ufficio. La legittimità e la legalità non hanno infatti la loro fonte nello Stato, né in una rappresentanza che faccia le veci del popolo in termini di giustizia sociale, bene comune *et similia*. Qualsiasi istituzione e qualsiasi potere non debbono adoprarsi per altro che sistemare ciò che nasce al di fuori di essi e li fonda, ovvero l'accordo che si genera tra più soggetti sovrani e liberi:

La capacità legislativa dello Stato è semplicemente capacità giurisprudenziale. Le leggi sono regolamenti che lo Stato sancisce e promulga per disciplinare le regole da cui deriva la sua autorità giuridica. Lo Stato dichiara la legge, e la impone; ma l'autorità della legge non poggia sull'autorità dello Stato. L'autorità della legge emana dalla regola del diritto che la stabilisce; e l'autorità dello Stato emana dalla regola del diritto che lo istituisce.<sup>230</sup>

Ma cosa intende Gómez Dávila, visto che la democrazia diretta, intesa come possibilità di

---

226 Ivi, p. 76.

227 *Ibidem*.

228 *De iure*, p. 80.

229 Cfr. *ibidem*: «il potere esecutivo si subordina al potere giudiziario, di cui esegue le sentenze».

230 *Ibidem*.

accordo diretti tra i soggetti coinvolti, negli apparati statali odierni è inattuabile e quando, come sappiamo, sottoscriverebbe le parole di Rivarol: «Ci sono due verità che non bisogna mai separare, in questo mondo: che la sovranità risiede nel popolo; che il popolo non deve mai esercitarla»<sup>231</sup>? Egli trae le estreme e rigorose conseguenze del principio dell'inalienabilità della sovranità: coercizione o qualsiasi forma di imposizione sono sempre elementi illegittimi, qualora non siano espressione di un accordo come garanzia dell'accordo stesso. Ma se «la regola del diritto emanata da un accordo esplicito [...] è una pura costruzione teorica»<sup>232</sup>, poiché è impossibile che questo sia realizzato tra milioni di individui, ciò significa che essa va ricercata nel consenso che i gesti e le parole nel corso della loro vita i soggetti danno:

L'uomo non pattuisce la regola del diritto, ma acconsente alla regola. Il consenso è la forma che assume, nella totale impurità della storia, l'immacolata esigenza dell'accordo.

Il diritto positivo legittimo non è l'impossibile genesi di un accordo esplicito e solenne, ma l'accumulazione storica di regole che legittimano un consenso quotidiano implicito.<sup>233</sup>

Nell'indicare questa come fonte di ogni legittimità, il diritto consuetudinario, Gómez Dávila non sta indicando la facilità o la realizzabilità del compito, cioè la formalizzazione in legge del diritto che si genera dalle innumerevoli forme in cui ci si accorda quotidianamente, bensì sta delineando i principi guida che dovrebbero dirigere ogni azione giuridica e istituzionale. La verità e il bene non si generano certo nel consenso, ma la presunzione della verità e del bene che pretende di violare l'accordo è normalmente generatrice delle peggiori nefandezze.

Il proposito è dunque chiaro: limitare quell'arbitrio della volontà di potenza, che, nell'Età moderna e ancor più postmoderna, è svincolato da qualsiasi trascendenza che lo relazioni ad altro che alla sua mera configurazione empirica e contingente, che avanza la pretesa di un diritto fittizio, talvolta battezzato dai consunti nomi di *verità*, *giustizia*, *bene*, ma oggi più spesso *ad libitum* di un soggettivismo e un relativismo sordi anche a loro stessi.

Così il più grande rimedio al dispotismo delle ideologie sono quel confronto e quel diritto che si generano dal basso, ciò che né la destra né la sinistra hanno saputo vedere:

Chiedere allo Stato ciò che solo deve fare la società è l'errore della sinistra.<sup>234</sup>

---

231 Cfr. E. JÜNGER, *Rivarol* (1978), tr. it. di B. Lotti e M. Monaldi, *Rivarol. Massime di un conservatore*, Guanda, Parma, 1992.

232 Ivi, p. 93

233 *Ibidem*.

234 S, p. 44. Cfr. anche E, II, p. 315: «La rivoluzione è progressista e ricerca il rafforzamento dello stato; la ribellione è reazionaria e ricerca il suo dissolvimento. Il rivoluzionario è un funzionario in potenza; il ribelle è un reazionario in atto». E ivi, p. 301: «Nella nuova sinistra militano oggi i reazionari disorientati e inermi».

Proprio al contrario:

La politica saggia è l'arte di rafforzare la società e di indebolire lo Stato.<sup>235</sup>

La società è quindi il luogo in cui il confronto tra i soggetti genera il consenso che è diritto, consuetudinario innanzitutto, positivo poi. In sintesi:

Né la dichiarazione di diritti umani, né la proclamazione di costituzioni, né l'appello ad un diritto naturale, proteggono contro l'arbitrio dallo Stato. Solo il diritto consuetudinario è barriera al dispotismo.<sup>236</sup>

Addirittura il «diritto divino»<sup>237</sup> è considerato da Gómez Dávila come un tentativo di arginare l'assolutismo che caratterizza lo Stato moderno:

Dove si pensi che il legislatore non è onnipotente, l'eredità medievale sussiste.<sup>238</sup>

Il Medioevo è in questo senso guardato con approvazione dal pensiero reazionario e presentato, insieme ad altri momenti della storia passata, come «esemplificazione dei suoi sogni»<sup>239</sup>. Ma, si badi bene, il Medioevo o la società feudale non sono accettate *tout court* come alternativa che sostituisca la Modernità democratica. Gómez Dávila è ben lungi dal proiettarsi in un indiscriminato conservatorismo, come abbiamo già visto:

Il reazionario non diventa conservatore che nelle epoche che mantengono qualcosa di degno di essere conservato.<sup>240</sup>

Segnatamente, per quel che riguarda il Medioevo, ciò che è da mantenere è indicato in questi termini:

L'ideale del reazionario non è una società paradisiaca. È una società somigliante alla società che esistette nei tratti pacifici della vecchia società pacifica europea, dell'Alteuropa, prima della catastrofe demografica, industriale e democratica.<sup>241</sup>

---

235 E, I, p. 31.

236 S, p. 61.

237 Cfr. N, II, p. 19: «Essere tale per “diritto divino” limitava il monarca; il “mandatario del popolo” è il rappresentante dell'Assolutismo assoluto».

238 S, p. 120.

239 N, II, p. 71: «Il reazionario non aspira che si retroceda, ma che si cambi rotta. Il passato che ammira non è meta da raggiungere, ma esemplificazione dei suoi sogni».

240 E, II, p. 48. Cfr. anche E, II, p. 130: «Non è una restaurazione ciò a cui il reazionario anela, bensì un nuovo miracolo».

241 S, p. 128.

Lì inoltre sono presenti i tratti inconfondibili della civiltà, perché «la civiltà perdura in un paese mentre le rimangono tracce di costumi aristocratici»<sup>242</sup>, ovvero dove vi sia la «pura e semplice difesa del privilegio»<sup>243</sup>. Proprio perché il privilegio non è da intendersi come un abuso, quell'abuso contro cui si solleveranno le rivoluzioni in Età moderna, ma come la posizione di differenze, frutto del riconoscimento delle costitutive differenze ontologiche e valoriali che costituiscono la gerarchia con cui tutto l'Essere si manifesta.

### *Dal liberalismo all'arbitrio dispotico*

Potremmo così riassumere la critica che Gómez Dávila muove alla democrazia e al liberalismo, tracciando la seguente simmetria: la democrazia è intesa come il sistema politico che nega l'autonomia della verità e la appiattisce all'opinione di ciò che viene ritenuto vero; il liberalismo è inteso come il sistema politico che nega l'autonomia dei valori e appiattisce la loro sostanza a ciò che viene ritenuto di valore.

L'origine storica del liberalismo, che nasce come opposizione al dispotismo contro cui si originano le rivoluzioni in Età moderna, non gli consente di superare un'astratta concezione della libertà:

I partiti liberali non capiranno mai che il contrario di dispotismo non è scempiaggine, bensì autorità.<sup>244</sup>

Come la lamentata disuguaglianza non si cura con l'uguaglianza, ma con la giusta disuguaglianza, così la pretesa libertà non deve significare assenza di vincoli *tout court*, ma l'assenza di vincoli che opprimono. Ma affinché si possa pensare in termini di oppressione e di ingiustizia (in senso non giuridico) è necessario il riferimento a sistemi di valore che trascendano la mera affermazione della libertà, ovvero il riconoscimento dei soli valori che vengano riconosciuti dal libero accordo. Così, utilizzando un linguaggio ancora proprio della retorica quotidiana, Gómez Dávila rileva la contraddizione:

O l'uomo ha diritti, o il popolo è sovrano. L'asseverazione simultanea di due tesi che si escludono reciprocamente è ciò che hanno chiamato liberalismo.<sup>245</sup>

---

242 Ivi, p. 113.

243 Ivi, p. 127.

244 E, I, p. 144.

245 N, II, p. 51.

La sovranità del popolo qualora venga individuata come unica fonte legittima diventa populismo, arbitrio; i diritti dell'uomo qualora non vengano pensati come “naturali” o “universali” perdono la loro pretesa di “inalienabilità” e si volatizzano nel relativismo delle epoche e nell'affermazione della libertà delle singole volontà. Il popolo sovrano nell'epoca postmoderna non riconosce altri valori oltre a quelli economici e riduce così i tanto decantati diritti a dei gusci vuoti:

Dei “diritti dell'uomo” il liberalismo moderno ormai non difende che il diritto al consumo.<sup>246</sup>

Ma l'etica dei massimi sistemi si riflette nella quotidianità che lamentiamo e denunciato, pur uniformandovici:

La tolleranza consiste in una ferma decisione di permettere che insultino tutto quello che pretendiamo di volere e rispettare, purché non minaccino le nostre comodità materiali.

L'uomo moderno, liberale, democratico, progressista, purché non gli tocchino la trippa, tollera che gli insudicino l'anima.<sup>247</sup>

Detta infine in termini economico-politici, suona così:

Il capitalismo è deformazione mostruosa della proprietà privata ad opera della democrazia liberale.<sup>248</sup>

Gómez Dávila in questo passo dal sapore marxista, come in molti altri, mostra di sottoscrivere la denuncia che Marx fa della società capitalistica. Egli si riconoscerebbe perfettamente in questo passo del *Manifesto del partito comunista*:

Dove è giunta al potere, la borghesia ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idilliaci. Essa ha lacerato spietatamente tutti i variopinti legami feudali che stringevano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro che il nudo interesse, il freddo «pagamento in contanti». Ha annegato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconica ristrettezza provinciale. Ha dissolto la dignità personale nel valore di scambio; e in luogo delle innumerevoli libertà faticosamente conquistate oppure accordate, ha posto come unica libertà quella di un commercio privo di scrupoli. In una parola, in luogo dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha introdotto lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido.<sup>249</sup>

---

246 E, II, p. 333.

247 E, II, p. 89.

248 N, II, p. 111.

249 K. MARX, F. ENGELS, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), tr. it. di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 8-9.

Il liberalismo è bensì «una posizione decente», ma «collocata su una pendenza ripida e sdruciolosa»<sup>250</sup>, poiché difatti e di fatto, appunto «ignora le restrizioni che la libertà deve imporre per non distruggersi da sé»<sup>251</sup>. Senza riprendere gli autori già qui sopra considerati, non è difficile riscontrare il monito alle concezioni astratte della libertà trasversale ai grandi pensatori della nostra tradizione. Da Croce:

Chiamando «autorità» tutto quanto rappresenta il momento della forza (promessa o minaccia che sia, annuncio di premio o di pena), e «libertà» quanto rappresenta il momento della spontaneità e del consenso, deve dirsi che in ogni Stato autorità e libertà sono inscindibili (e si pensi anche qui agli estremi del dispotismo e del liberalismo): la libertà si dibatte contro l'autorità, e pur la vuole, e senz'essa non sarebbe; e l'autorità reprime la libertà eppure la tien viva o la suscita, perché senz'essa non sarebbe. Si celebra la libertà: a ragione.<sup>252</sup>

A Gentile:

Oggi è gran parlare di governi autoritari e governi liberali, tornando sempre a opporre astrattamente autorità e libertà, Governo e individui; [...] E non si vuol aprire gli occhi e vedere che la questione dei congegni opportuni onde si contemperino insieme i due opposti principii non si risolve alla luce di *principii eterni*, ma con criteri storici fondati su considerazioni di opportunità secondo il variare delle contingenze storiche. [...]

Quel che il filosofo dovrà sempre ammonire è che l'autorità non deve recidere la libertà, né la libertà pretendere di fare a meno dell'autorità. Perché nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale.<sup>253</sup>

Nondimeno già nel giovane Marx, direttore della *Rheinische Zeitung*, la quale si definiva un «giornale liberale», un compito fondamentale era quello di non confondere il liberalismo di cui lui stesso era portavoce col «liberalismo volgare», non venendo meno di auspicare, quando necessario, «la generale saggezza del governo contro l'egoismo privato dei corpi rappresentativi»<sup>254</sup>. Non diversamente, uno dei padri riconosciuti del liberalismo, John Stuart Mill, negli stessi anni affermava:

Lo Stato [...] deve mantenere un vigilante controllo sull'esercizio del potere che, col suo permesso, individui detengono su altri individui.<sup>255</sup>

---

250 N, II, p. 98.

251 S, p. 106.

252 B. CROCE, *Elementi di politica* (1924), in *Etica e politica* (1931), Laterza, Roma-Bari, 1967, pp. 178-179.

253 G. GENTILE, *Genesi e struttura della società* (1943), Le Lettere, Firenze, 2003, p. 60.

254 Cfr. D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 277-78.

255 Ivi, p. 277.

Insomma, non si tratta di applicare in astratto il principio della libertà o quello dell'autorità, proprio perché libertà e autorità sono facce della stessa medaglia, bensì di analizzare le singole situazioni che si verificano nella storia e in un determinato contesto, segnatamente i rapporti di dominio e di eventuale oppressione, nella loro configurazione concreta. Il problema diventa ulteriormente chiaro e comprensibile se si pensa a quell'acquisizione di diritti ottenuti per mezzo di un atto di coercizione statale, che ha comportato il conseguimento di libertà reali, che mai si sarebbero conseguite dalla libertà formale di scelta avvallata da tanta parte della tradizione liberale: l'obbligo scolastico, il lavoro minorile, il tetto massimo di ore lavorative, l'abolizione della schiavitù, solo per citarne alcuni<sup>256</sup>.

Senza il controllo, la limitazione, l'imposizione su se stessi la libertà astratta si tramuta nell'opposto contrario, nelle catene dell'arbitrio:

Trovarsi alla mercé dei capricci popolari, grazie al suffragio universale, è ciò che il liberalismo chiama garanzia della libertà.<sup>257</sup>

Dove il terrorismo prospera e dove prospera la pornografia, il liberale rende loro omaggio in nome della libertà di coscienza.<sup>258</sup>

La libertà non può consistere nella libertà formale di scegliere da sé sempre e comunque (cosa che peraltro, al di là della retorica democratica, non accade né nella vita dello Stato<sup>259</sup> né nella vita privata del singolo), ma neppure nella coercizione che annulli la libertà in nome della verità o di altri valori, ché questi non possono che affermarsi nel confronto reciproco di due volontà sovrane:

La libertà altrui ci sta a cuore perché senza di essa il trionfo delle nostre opinioni è vano. Evitiamo perciò la bigotteria di rispettare opinioni scellerate.

Difendo la tua libertà perché aspiro a convincerti. Perché la tua libertà è la condizione della mia vittoria. Rispettando la tua libertà, non rispetto però i tuoi errori, bensì la possibilità che tu ti arrenda liberamente alle mie verità.<sup>260</sup>

### *La dialettica tra Stato e società*

In questa accezione e nelle caratteristiche che il liberalismo ha assunto nella società capitalistica

---

256 Si veda lo studio di D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., in particolare alle pp. 180-90.

257 E, II, p. 105.

258 N, II, p. 175. Tra l'altro Gómez Dávila altrove afferma: «Il terrorista è nipote del liberale» (S, p. 35).

259 La costituzione è proprio questo, l'affermazione di principi, di diritti e doveri che appaiono imprescindibili ed inalienabili, che perciò prevedono un iter del tutto particolare per la loro abolizione o modifica.

260 E, I, p. 154.

non resta che questa considerazione sullo sviluppo storico degli ultimi secoli:

Chiamiamo era liberale i quattro secoli che durò la liquidazione delle libertà medievali.<sup>261</sup>

La verità valoriale è ciò che emerge dal confronto reciproco nella vita fattuale quotidiana, ed è questa che deve formalizzarsi in istituzioni, che non possono perciò cadere dall'iperuranio della Ragione astratta; ma la verità valoriale nella sua possibilità di realizzazione storica deve essere compresa dal legislatore, che ha il duplice compito di adattarsi alle possibilità del suo popolo<sup>262</sup>, ma in vista della sua educazione. Per questo «una “società ideale” sarebbe il cimitero della grandezza umana»<sup>263</sup>. Lo Stato deve invece educare, non però agendo direttamente per la realizzazione di alcuni principi, la cui imposizione sarebbe un inefficace ed estrinseco atto di dispotismo, ma alimentando il vigore e il confronto nella società:

Riformare la società per mezzo di leggi è il sogno del cittadino incauto e il preambolo discreto di ogni tirannia.

La legge è forma giuridica del costume oppure sopraffazione della libertà.<sup>264</sup>

Difatti, come già affermato:

La politica saggia è l'arte di rinvigorire la società e di indebolire lo Stato.<sup>265</sup>

Gómez Dávila, quando lo critica, intende lo Stato nella configurazione moderna che è venuto via via assumendo e manifestando:

Lo Stato moderno è la trasformazione dell'apparato che la società elaborò per la propria difesa in un organismo autonomo che la sfrutta.<sup>266</sup>

Ancora, così come le misure contro il dispotismo che soffocava le libertà, anche di impresa, si sono rilevate astratte, tali cioè da condurre al dispotismo della libertà, così l'azione di uno Stato che si sostituisce al dispotismo dei sovrani si tramuta ben presto, come anticipato, in un dispotismo del mercato e della burocrazia:

---

261 E, II, p. 309.

262 Cfr. S, p. 58: «Contro le "opinioni dominanti" di un'epoca non c'è altro ricorso che al tempo».

263 E, I, 48. S, p. 88: «I regimi politici diventano tollerabili quando cominciano a disobbedire ai loro propri principi».

264 Ivi, p. 165.

265 Ivi, p. 31.

266 E, II, p. 359.

Le decisioni dispotiche dello Stato moderno le prende infine un burocrate anonimo, subalterno, pusillanime, e probabilmente cornuto.<sup>267</sup>

Valori e progetti politici sono ormai appiattiti ad un semplice reagire alle necessità che l'Apparato tecnico-economico indica, senza neppure la possibilità di pensare e progettare all'infuori di questo orizzonte. Lo Stato moderno non è risultato di un'organizzazione politica che favorisca l'emergere di leader politici che diano prospettiva. L'immagine che Gómez Dávila sceglie per dipingere la situazione odierna è, come sappiamo, quanto mai significativa:

Lo Stato moderno non è scuderia di quadrighe olimpiche o di belligeri destrieri, bensì mangiatoia di muli tributari.<sup>268</sup>

La Modernità ottiene allora un asservimento non migliore di quelli passati, ma anzi più subdolo e forse invincibile, di cui lo Stato non è che uno dei tanti risultati tangibili e sempre più macroscopici. Un sintesi lapidaria è così formulata:

I tre nemici dell'uomo sono: il demonio, lo Stato, la tecnica.<sup>269</sup>

Dallo Stato non potrà mai giungere la salvezza agognata, poiché lo Stato moderno è il prodotto del nichilismo e del relativismo postmoderni e la sua sostanza, che in potenza ha i nomi di libertà e democrazia, ora, in atto, mostra essere e dispotismo dell'arbitrio e asetticità burocratica, che entrambi sono asservimento alla vuota potenza astratta di quell'orizzonte tecnico-economico totalizzante e totalitario in cui ci muoviamo. Così Gómez Dávila presenta la compagine in cui si configura lo Stato moderno:

La borghesia, nella cornice feudale, si localizza in piccoli centri urbani dove si struttura e si civilizza.

Rompendosi la cornice, la borghesia si espande sulla società intera, inventa lo Stato nazionale, la tecnica razionalista, l'urbe multitudinaria ed anonima, la società industriale<sup>270</sup>, la massificazione dell'uomo e, infine, il processo oscillatorio tra il dispotismo della plebe ed il dispotismo dell'esperto.<sup>271</sup>

Il Settecento fu il secolo dell'occasione mancata.

---

267 Ivi, p. 363.

268 Ivi, p. 200. Ad essere forte nella società moderna è lo Stato come apparato burocratico, non i leader politici che ne sono a capo. La situazione ideale individuata da Gómez Dávila è antitetica: «Affinché la società fiorisca è necessario uno Stato debole ed un governo forte» (E, II, p. 266). Il significato di questo aforisma troverà chiarificazione nello sviluppo del nostro discorso qui di seguito.

269 Ivi, p. 66.

270 E, I, p. 205: «Con l'industrializzazione della società comunista l'egemonia borghese tocca il vertice. La borghesia non è tanto una classe sociale quanto l'ethos della società industriale stessa».

271 N, II, p. 35.

C'era allora una natura civilizzata ma non vinta, una tecnica ingegnosa ma non opprimente, una società ordinata che non oscillava ancora tra solitudine individuale e asfissia collettiva.

Tuttavia il Settecento non seppe mantenere il proprio equilibrio e preferì progredire.<sup>272</sup>

Ritroviamo così quegli elementi caratterizzanti la Modernità politica e sociale, più volte incontrati nella critica analisi gomezdaviliana. Lo Stato, resta qui da evidenziare, nella compagine moderna è dunque nello specifico espressione di quella «perversione metafisica» che è la democrazia (la dottrina della volontà di potenza incondizionata), il quale è da esecrare perché viene meno all'ufficio che Gómez Dávila gli attribuisce:

Lo Stato meriterà nuovamente rispetto, quando nuovamente si limiterà ad essere semplice profilo politico di una società costituita.<sup>273</sup>

Lo Stato non può che essere l'organizzazione di quelle libertà, ovvero di quei valori che si manifestano spontaneamente dal confronto dialettico tra i membri della società e di cui essi sono perciò all'altezza. Qualsiasi valore imposto è arbitrio, così, come, specularmente, ogni coercizione. Per questo Gómez Dávila non può che disperare della situazione attuale, perché sa che non ci possono essere vie brevi e tanto meno scorciatoie: lo Stato non solo non sa ora proporre soluzioni, ma non potrebbe neppure imporle. Soltanto, lo Stato potrebbe assecondare quelle forze e quelle tendenze che si manifestassero nella società, con la consapevolezza però che altro non si tratta che di educazione, di riabilitazione, ovvero di tempi lunghi. Qualsiasi misura dello Stato che, come abbiamo visto, non sia finalizzata a creare le condizioni per la percezione del valore, è un atto che si muove in direzione del dispotismo:

La condizione sufficiente e necessaria del dispotismo è la scomparsa di ogni specie di autorità sociale non conferita dallo Stato.<sup>274</sup>

Questa è la ragione per la quale le rivoluzioni sono sempre funeste e dispotiche: la violenza che compiono nel liberarsi dal dispotismo precedente si riverbera a tutti i livelli di una società che, non educata a quell'ideale per cui ha combattuto, diventa vittima di se stessa.

Il più convinto dei reazionari è il rivoluzionario pentito, vale a dire: colui che ha conosciuto la realtà dei problemi e ha scoperto la falsità delle soluzioni.<sup>275</sup>

---

272 E, I, p. 226.

273 N, I, p. 74.

274 N, I, p. 118.

275 N, II, p. 28.

La rivoluzione è progressista e ricerca il rafforzamento dello Stato; la ribellione è reazionaria e ricerca il suo dissolvimento.

Il rivoluzionario è un funzionario in potenza; il ribelle è un reazionario in atto.<sup>276</sup>

Non lo Stato, solo la pedagogia ci può salvare: solo la *paideia*, quella formazione ed educazione di sé che proviene dal lento esercizio su se stessi, dal riconoscimento di quei valori che trascendono le idiosincrasie del momento; valori di cui la nostra tradizione è depositaria, ma che ora nell'epoca postmoderna non sa più riconoscere. Valori non solo sociali e politici, ma anche quelli teoretici essenziali che li fondano: il vero e il bene, ovvero la possibilità di riconoscere un migliore rispetto a un peggiore, di un preferibile che funga da ideale al preferito, la consapevolezza di una gerarchia in vista della quale dobbiamo pensare per dare giusta collocazione alle nostre esperienze, alla nostra vita.

Ecco un *escolio* che tiene assieme questi aspetti così costitutivamente correlati:

Come l'ignorante non rispetta altra superiorità che la superiorità sociale, la superiorità legittima non educa se un avventizio prestigio sociale non la sostiene.

Si richiede che il caso conferisca allo stesso essere la superiorità mondana e quella legittima, affinché si stabilisca un transito del fascino all'obbedienza e dell'attrattiva sociale all'imitazione civilizzatrice.

Se la società gerarchizzata non educa necessariamente, la società ugualitaria non può educare mai.<sup>277</sup>

### *Coincidentia oppositorum: reazione e liberalismo*

L'affermazione della storia «come storia della libertà»<sup>278</sup> all'interno della grande tradizione liberale esprime l'esigenza e la consapevolezza che a determinare lo svolgimento storico non sia qualcosa che trascenda la storia stessa o i suoi protagonisti, intesi come l'insieme degli individui liberi e sovrani. Vale cioè a dire che il bene e il vero che sono individuati come fondamento e orientamento dell'agire non possono che risultare tali all'interno di un processo dialettico intrinseco alla stessa dinamica storica e che, dunque, qualsiasi pretesa di uscirne è illegittimo, poiché la manifestazione di ciò che è bene e vero non può che trovare conferma o smentita all'interno del processo stesso. Quindi sicuramente il bene e il vero non possono venire imposti, perché la loro imposizione coinciderebbe immediatamente con la loro negazione, con la negazione del loro fondamento: la processualità dialettica che li afferma mostrandoli come tali. Questo però non ha

---

<sup>276</sup> E, II, p. 315. Va comunque ricordato che «l'autentico rivoluzionario si ribella per abolire la società che odia, il rivoluzionario di oggi insorge per ereditarne una che invidia» (E, I, p. 173).

<sup>277</sup> E, I, p. 133.

<sup>278</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Roma-Bari, 1966, p. 47.

nulla a che vedere con un'altra concezione volgare del liberalismo, che proprio in nome del principio di non imposizione si sottrae al confronto. La negazione del confronto è infatti la negazione della stessa libertà che il liberalismo vorrebbe affermare. Il “non dover rendere conto a nessuno” non è buona massima liberale. Il liberalismo diventa così relativismo. La deriva liberale dell'Occidente è il relativismo, che determina, come sappiamo, il dominio tecnologico-burocratico del capitalismo. Per delucidare ulteriormente questo snodo storico decisivo, chiarificando ulteriormente i termini «reazionario» e «liberale», è proficuo rivolgerci a un classico del pensiero liberale e quindi reazionario, in senso gomezdaviliano: *On liberty* di J.S. Mill. L'esplicita indicazione è fornita dallo stesso Gómez Dávila, agli inizi dei *Sucesivos escolios*:

Quel che c'è di reazionario nel “Essay on Liberty” di Mill è ciò che gli impedisce di appassire.<sup>279</sup>

Tra gli ultimi aforismi dello stesso volume troviamo una dichiarazione ancora più perentoria, che dovremo chiarificare:

La reazione non è più che la traduzione in linguaggio realistico dei principi di un Constant, un Humboldt, un Mill, un Tocqueville.<sup>280</sup>

Così è formulato da Mill il principio fondamentale del liberalismo politico, che coincide con l'essenza stessa della dialettica, individuata nella teoria e testimoniata nella prassi fin dagli albori della filosofia con Socrate:

La completa libertà di contraddire e confutare la nostra opinione è la condizione che ci consente di supporre la verità [...]; e non esistono altre possibilità per un essere umano di assicurarsi razionalmente di essere nel giusto.<sup>281</sup>

Questo perché non v'è modo alcuno di poter stabilire a priori la bontà della nostra opinione, che si accerta di se stessa solo nella sua riaffermazione in seguito al tentativo di negarla, in noi stessi e per conto di altri. La sottrazione al confronto non potrebbe che derivare, posto che la verità si manifesti proprio nel tentativo di negarla, dalla presunzione della propria infallibilità, la quale non può che essere una mera sciocca presunzione, perché è esperienza universale, che tutti abbiamo più volte abbiamo ripetuto, il trovarci in errore proprio lì dove eravamo sicurissimi della nostra posizione.

---

279 S, p. 29.

280 S, p. 145.

281 J.S. Mill, *On Liberty* (1859), tr. it. di G. Mollica, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano, 2010, p. 81.

Rifiutare di prestare ascolto a un'opinione perché sicuramente sia falsa, equivale a presupporre che la *propria* certezza sia la stessa cosa della certezza *assoluta*. Ogni tentativo di tacitare la discussione costituisce una pretesa di infallibilità. La sua condanna può basarsi su questa considerazione ovvia, ma non per questo priva di efficacia.<sup>282</sup>

Il diritto, e in genere ogni legittimità politica, non può quindi che fondarsi sul riconoscimento dell'affermarsi della verità, la quale trova però nella libertà l'elemento della sua esistenza, della stessa possibilità di affermarsi. Libertà non intesa come assenza di vincoli, ma come inarrestabile superamento di ogni vincolo che cerchi di limitarla, come autotoglimento dell'errore. Senza la negazione dell'errore la verità non sarebbe.

Qualora la verità venga affermata al di fuori del suo processo costitutivo essa non è punto tale, ma coercizione arbitraria.

Se il risultato del confronto termina nell'inconciliabilità delle posizioni contrapposte, questo non significa l'irriducibilità delle stesse, bensì la necessità del tempo e dello spazio, di più tempo e di diverso spazio, talvolta di anni, decenni, secoli, che la complessità del processo richiede. La vita libera che desideriamo per chi la pensa diversamente è l'altrui esperimento che vogliamo in nome della verità:

Fin quando gli uomini saranno imperfetti, così come è utile che ci siano opinioni diverse, altrettanto utile è che ci siano differenti esperimenti di vita, che i diversi caratteri siano lasciati liberi di esprimersi purché non danneggino gli altri, e che il valore dei differenti modi di vita sia esperito praticamente quando lo si ritiene opportuno.<sup>283</sup>

Si capisce che la valorizzazione dell'individuo, e la scoperta dell'individualità come fondamento, nulla hanno a che vedere con l'individualismo. L'individualità è immediatamente affermazione dell'alterità, nel riconoscimento della libertà concreta come elemento del processo dialettico che realizza entrambi. L'individualismo è immediatamente la negazione di se stesso, nel misconoscimento del carattere veritativo che la propria posizione implica, ma che nega nel momento in cui la sua libertà astratta lo sottrae al confronto.

Messi in luce i principi guida di ogni politica, che sono il fondamento ontologico stesso, dove l'opzione reazionaria e liberale non possono che coincidere, si tratta di individuarne le differenze.

Possiamo qui avanzare l'ipotesi che, secondo Gómez Dávila, il linguaggio che Mill impiega per far meglio percepire la sua posizione, propenda per una retorica che esalti più l'originalità che il radicamento necessario di questa nella tradizione.

E la congiuntura epocale, così come tratteggiata dallo stesso Mill, determinerebbe che il

282 Ivi, p. 75.

283 Ivi, p. 183.

principio liberale si leghi pericolosamente a quello democratico, che, come la storia successiva racconta, finisce per fagocitarselo.

Un'epoca che è stata descritta come «priva di fede, ma terrorizzata dallo scetticismo»<sup>284</sup>, e in cui gli uomini si sentono sicuri non tanto perché le loro opinioni siano vere, quanto perché non saprebbero cosa fare senza di esse.<sup>285</sup>

La libertà che non sia tensione verso la necessaria verità coincide con la sua stessa morte, finisce nell'indifferenza e nel dispotismo.

La retorica dell'originalità, quando essa non sia ancorata alla consapevolezza della processualità della verità, ovvero alla tradizione, genera la ricerca arbitraria dell'originalità, che però è una diversità povera, di fatto omologata, che non ha da dove elevarsi.

Alcuni passi dell'opera di Mill che così si orientano in questa direzione, certamente non colgono il plauso di Gómez Dávila.

Ai giorni nostri un semplice esempio di anticonformismo, cioè il puro rifiuto di inchinarsi alla consuetudine, è utile di per sé. Proprio perché la tirannia dell'opinione fa dell'eccentricità qualcosa di biasimevole, è preferibile, al fine di spezzare questo tipo di tirannia, che gli uomini siano eccentrici.<sup>286</sup>

Ciò non toglie che lo zoccolo duro, «reazionario», dell'opera venga condiviso da Gómez Dávila. Che ancora così ribadisce:

La discussione del reazionario col democratico è sterile perché non hanno niente in comune; invece, la discussione col liberale può essere feconda perché condividono vari postulati.<sup>287</sup>

Il liberalismo dei grandi padri della tradizione liberale, i citati Constant, Humboldt, Mill, Tocqueville, sono certamente reazionari nel senso gomezdaviliano; oggi però il liberalismo ha perduto il suo originario carattere reazionario ed è finito per coincidere con il democraticismo e il relativismo postmoderni.

In questi termini possiamo qui sintetizzare l'antitesi:

Esistono due interpretazioni del voto popolare: una democratica, un'altra liberale.

Secondo l'interpretazione democratica è verità quello che la maggioranza risolve; secondo

---

284 L'espressione è tratta dall'articolo *Memoirs of the Life of Scott* di T. Carlyle, apparso sulla «London and Westminster Review» nel gennaio del 1838.

285 Ivi, p. 87.

286 Ivi, p. 213.

287 Ivi, p. 183.

l'interpretazione liberale la maggioranza semplicemente sceglie un'opinione.

Interpretazione dogmatica ed assolutistica, l'una; interpretazione scettica e discreta, l'altra.<sup>288</sup>

Il relativismo liberale, pur negando la verità, finisce nel dispotismo. La verità come processualità è invece la ragione fondante del liberalismo.

La mancanza di confronto che il liberalismo postmoderno produce diventa indifferenza e asetticità, ovvero asservimento al capitale e alla tecnologia, organizzati in un apparato burocratico totalitario.

Chiamasi Stato totalitario quello che deriva dal tentativo di rimpiazzare con un'integrazione statale l'integrazione sociale distrutta dalla mentalità liberale e democratica.<sup>289</sup>

Arrivati a questo punto, possiamo rileggere e leggere alcuni passi che ora dovrebbero svelare le loro congiunzioni logiche segrete.

La democrazia costruisce il totalitarismo con mezzi liberali.<sup>290</sup>

L'individualismo non è antitesi del totalitarismo, ma sua condizione.

Totalitarismo e gerarchia, invece, sono posizioni terminali di movimenti contrari.<sup>291</sup>

Democrazia liberale è il regime in cui la democrazia svilisce la libertà prima di soffocarla.<sup>292</sup>

L'individualismo conseguente proclama la diversità e conclude in gerarchia: l'individualismo inconsequente proclama l'eguaglianza e conclude in democrazia.<sup>293</sup>

Il capitalismo è una mostruosa deformazione della proprietà privata attuata dalla democrazia liberale.<sup>294</sup>

L'umanità ha bisogno a volte di secoli per dissociare idee precipitosamente associate.

Liberalismo e democrazia, per esempio.<sup>295</sup>

Si cominciò chiamando democratiche le istituzioni liberali, e si finì per chiamare liberali le servitù democratiche.<sup>296</sup>

---

288 S, p. 127.

289 S, p. 80.

290 N, II, p. 92.

291 N, I, p. 128.

292 Ivi, p. 36.

293 N, II, p. 42.

294 Ivi, p. 111.

295 Ivi, p. 126.

296 S, p. 39.

*L'universale: storia del concetto*

Il problema dell'universale è il problema per eccellenza della conoscenza, quindi della filosofia.

Esso coincide con il problema della verità, ovvero della scienza. Difatti perché una conoscenza sia tale, essa deve essere vera – ché se fosse falsa non sarebbe punto una conoscenza: direbbe ciò che non è.

Ciò che è deve essere indipendente da come lo si conosce, altrimenti ciò che è coinciderebbe con qualsiasi pretesa conoscitiva: ogni conoscenza sarebbe vera, direbbe qualcosa che è.

Ciò pare naturalmente assurdo, facendo parte della fenomenologia quotidiana la presenza dell'errore, cioè l'esperienza di dire che è qualcosa che in realtà non è.

Quindi la verità viene pensata come corrispondenza del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, il cui essere è un qualcosa di indipendente dalla conoscenza che ne si può avere: l'essere è in sé.

Delle nostre affermazioni, secondo i *Dialoghi* platonici, risulta quindi che:

*Vera* è quella che dice [...] le cose che sono come sono. [...]

*Falsa* quella che dice [...] cose diverse da quelle che sono.<sup>297</sup>

L'essere in sé dell'oggetto è ciò in cui consiste la conoscenza: non ci saranno tanti oggetti, o tante proprietà dell'oggetto, quanti i soggetti che li conoscono, ma vi sarà un solo oggetto a cui i soggetti dovranno adeguarsi. Qualsiasi altro dire sarebbe un dire ciò che non è di ciò che è, ovvero qualcosa che prima o poi verrà smentito dall'essere stesso. L'essere è ciò che garantisce l'incontrovertibilità della conoscenza.

La posizione contraria, nella storia del pensiero altrettanto paradigmatica quanto la platonica, è quella asserita da Protagora:

“Di tutte le cose misura” è l'uomo, “di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono”.<sup>298</sup>

L'universale è ciò che può venire riconosciuto da tutti, necessariamente; è ciò che è comune e

297 PLATONE, *Sofista*, 263b, tr. it. di L. Antonelli, Rizzoli, Milano, 1992, p. 74.

298 PLATONE, *Teeteto*, 152a, tr. it. di M. Vitali, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 59.

necessario: la comunanza è data dall'essere uno dell'oggetto, la necessità dall'oggetto stesso, che vincola a ciò che esso è. Se l'oggetto dipendesse dal soggetto, allora la conoscenza non potrebbe essere comune, ma differirebbe così come differenti sono i soggetti; inoltre essa non sarebbe vincolata ad alcunché, essendo le stesse posizioni conoscitive determinanti per l'essere: non vi sarebbe punto necessità in un'affermazione rispetto ad un'altra.

Così è espressa, sempre nel *Teeteto*, la posizione protagorea:

Nulla, dunque, in sé e per sé, è un'unica e medesima cosa, e non c'è qualcosa di determinato che tu possa definire correttamente né di cui possa descrivere la qualità.<sup>299</sup>

Qui, essere e conoscenza sono dunque sempre lo stesso, «apparenza e percezione sono la stessa cosa»<sup>300</sup>; il che equivale a dire che «scienza non è altro se non percezione»<sup>301</sup>, ovvero che tutto è scienza e quindi nulla è scienza più di altro:

Se c'è assennatezza e dissennatezza, non è possibile che Protagora dica il vero: infatti nessun uomo, in verità, potrebbe mai essere più assennato di un altro, se ciò che a ciascuno sembra vero, per ciascuno sia vero.<sup>302</sup>

Il risultato di questa opzione gnoseologica pare assurdo e impercorribile, non solo per gli esiti che implica, ma perché sembra eliminare la stessa possibilità di qualsivoglia percorso conoscitivo:

Se qualcuno non consentirà che ci siano idee degli enti e non distinguerà una determinata idea per ciascun oggetto singolo, non avrà neppure un punto a cui indirizzare il suo pensiero, in quanto non concede che ci sia un'idea sempre identica di ciascuno degli enti, e in tal modo distruggerà completamente il potere della dialettica.<sup>303</sup>

Pur rilevando, qui nel *Parmenide*, notevoli aporie, Platone non abbandona la celebre seconda navigazione in cui consiste la dottrina delle idee, proprio perché lo scacco e lo stallo della posizione relativista sembrano risultare maggiori.

La scienza è dunque possibile, perché lo suggerisce la fenomenologia del quotidiano, perché altrimenti risulterebbe vana l'intera avventura conoscitiva umana. Platone ritiene la scienza possibile, su questo fondamento:

---

299 Ivi, 152d, p. 59-61.

300 Ivi, 152c, p. 59.

301 Ivi, 151e, p. 57.

302 PLATONE, *Cratilo*, 386c-d, tr. it. C. Licciardi, Rizzoli, Milano, 1996, p. 277.

303 PLATONE, *Parmenide*, 135b, tr. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano, 2007, p. 233.

È evidente che le cose in se stesse hanno una propria essenza stabile, non sono per rapporto con noi, né sono trascinate da noi in su e in giù con la nostra immaginazione, bensì sono per se stesse in rapporto con la loro essenza, come sono per natura.<sup>304</sup>

Ma se le aporie della posizione protagorea sembrano maggiori di quella platonica, per contro la storia dei tentativi della scienza e della riflessione filosofica ci dicono il contrario. La filosofia moderna nega i caratteri che Platone ritiene sia necessario attribuire all'idea.

La filosofia moderna ritiene che l'idea, l'universale, sia una mera astrazione dal fondo caotico delle impressioni, non determinato dall'in sé dell'oggetto, ma da questo e dalla relazione che instaura con l'oggetto.

Locke afferma:

Le parole divengono generali col farne segni di idee generali, e le idee divengono generali con separare da esse le particolari circostanze di tempo, luogo e qualsiasi altra idea che possa condizionarle e connotarle con questa o quella particolare esistenza. Col ricorso a questa modalità di astrazione si rendono tali idee capaci di rappresentare più che un solo individuo, ciascuno dei quali ha in sé una certa conformità a quell'idea astratta e appartiene (come noi diciamo) a quella categoria.<sup>305</sup>

Qualunque sia la natura segreta e astratta della sostanza in generale, tutte le idee che abbiamo al riguardo di generi distinti e particolari sostanze non sono altro che combinazioni molteplici di idee semplici, coesistenti in una determinata – sebbene sconosciuta – causa della loro unione.<sup>306</sup>

Berkley precisa:

Ritengo che una parola diventi generale non perché venga usata come segno d'una idea generale astratta, ma perché serve a designare diverse idee particolari, sicché quella parola suggerisce indifferentemente alla mente una qualunque di queste idee particolari.<sup>307</sup>

Tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, insomma tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo, non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti. [...] Da ciò che si è detto risulta evidente che non esiste altra sostanza fuorché lo «spirito», ossia ciò che percepisce.<sup>308</sup>

Hume ribadisce:

---

304 PLATONE, *Cratilo*, 386d-e, cit., p. 277.

305 J. LOCKE, *An Essay concerning human Understanding* (1690), tr. it. di V. Cicero e M.G. D'Amico, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2004, p. 759.

306 Ivi, p. 533.

307 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), tr. it. M.M. Rossi, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 16.

308 Ivi, pp. 34-53.

Tutte le idee generali sono in realtà idee particolari, congiunte a un certo nome, che conferisce loro un significato più estensivo: in questo modo esse possono richiamare, all'occorrenza altre idee individuali simili a loro.<sup>309</sup>

Mi piacerebbe chiedere a quei filosofi che fondano la maggior parte dei loro ragionamenti sulla distinzione di sostanza e accidente, e che s'immaginano di avere idee chiare e dell'una e dell'altro, se l'idea di sostanza derivi dalle impressioni di sensazione o da quelle di riflessione. Nel caso che ci sia trasmessa dai sensi, chiedo: da quale di essi, e in che modo? Se è percepita dagli occhi, deve essere un colore; se ci è trasmessa attraverso le orecchie, deve essere un suono [...]. L'idea di sostanza, ammesso che esista, deve perciò derivare da un'impressione di riflessione. Ma le impressioni di riflessioni si risolvono in nostre passioni e in nostre emozioni: nessuna di queste è impossibile che rappresenti la sostanza. Dunque, non abbiamo nessuna idea di sostanza, distinta da quella di una raccolta di qualità particolari, [...] di idee semplici, riunite dall'immaginazione, e che possiedono un nome particolare assegnato loro col quale possiamo richiamarle [la collezione di idee] in noi stessi o negli altri.<sup>310</sup>

Kant conferma:

L'esperienza non fornisce mai ai suoi giudizi un'universalità vera o rigorosa, ma a essi dà soltanto un'universalità assunta e comparativa [...]. L'universalità empirica è dunque soltanto un potenziamento arbitrario della validità.<sup>311</sup>

È stato da molto tempo osservato che in tutte le sostanze il vero soggetto, cioè ciò che rimane dopo che se ne son separati tutti gli accidenti (come predicati), è quindi lo stesso *sostanziale*, ci è sconosciuto [...]. La ragion pura richiede che di ogni predicato di una cosa si cerchi il soggetto che gli appartiene, e di quest'ultimo, poi, il quale è a sua volta necessariamente predicato, si cerchi ancora il soggetto, e così di seguito all'infinito (ovvero fin dove noi arriviamo). Ma di qui segue che di tutto ciò a cui noi possiamo giungere, nulla deve essere ritenuto come un soggetto ultimo, e che lo stesso sostanziale non può giammai essere pensato dal nostro intelletto per approfondirsi ch'esso faccia, quand'anche l'intera natura gli sia palese. [...] Tutte le proprietà reali, quindi, per le quali noi conosciamo i corpi, sono puri accidenti.<sup>312</sup>

Nietzsche suggella:

La vera essenza delle cose è un'invenzione dell'essere che ha rappresentazioni, senza questa

---

309 D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), tr. it. P. Guglielmoni, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano, 2001, p. 57.

310 Ivi, pp. 53-55.

311 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 1976, p. 48.

312 I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftiger Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, tr. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 183-85.

invenzione esso non è capace di avere rappresentazioni.<sup>313</sup>

Questo mondo [il mondo vero delle idee-sostanze] è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici.<sup>314</sup>

L'universale doveva essere sottratto al divenire, agli accidenti, e ancorato all'oggetto. Pare invece poi che il soggetto determini esso stesso l'oggetto e che l'oggetto consista nei suoi accidenti, in proprietà che hanno un peso diverso nella sua determinatezza specifica, ma che nessuna di esse sia indifferente alla sua costituzione, che quindi il divenire degli accidenti coincida *tout court* con il divenire dell'oggetto, il quale in ogni momento sarà diverso.

Queste acquisizioni hanno portato a negare la possibilità della verità e dell'universale; e proprio perché l'universale lo si è da subito e sempre pensato come antitetico al particolare, ovvero si è pensata l'esistenza dell'oggetto indipendentemente dal soggetto. Ma se si svincolano l'idea della verità e dell'universale da queste assunzioni teoretiche, verità e universale non dovranno essere negate, bensì ricevere un significato nuovo, che contenga queste fondamentali acquisizioni.

Quindi, si pensi pure, con Quine, che non si debba ammettere la sostanzialità delle nostre idee, che esse cioè non si ancorino ad un oggetto immutabile, in sé, trascendente. La storia dei tentativi della conoscenza rende ingenua la pretesa di conoscere le cose così come stanno al di là del nostro modo di conoscerle.

In quanto fisicalista laico, credo negli oggetti fisici e non negli dèi di Omero; e ritengo che sia un errore scientifico fare altrimenti. Ma dal punto di vista del fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dèi di Omero differiscono solo quanto al grado e non quanto al genere. Entrambi i tipi di entità entrano nella nostra concezione soltanto come postulati culturali. Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore alla maggior parte degli altri perché ha dimostrato maggiore efficacia rispetto ad altri miti come strumento per modellare una struttura maneggevole all'interno del flusso dell'esperienza.<sup>315</sup>

Così Quine riconosce che la differenza tra un mito e la scienza non è una differenza di genere, che il confine tra scienza e non scienza è una distinzione empirica, di grado, di scientificità raggiunto, che l'affermazione di quella differenza impropriamente pone un confine di genere dove in realtà il confine è all'interno dello stesso genere.

Ma la consapevolezza che la scienza non ha un fondamento differente dal mito ha portato ad

---

313 F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, tr. it. di AA.VV., *Opere*, V, II, *Frammenti postumi 1881-82*, Adelphi, Milano, 1964 e sgg., p. 288.

314 Ivi, VIII, II, *Frammenti postumi 1887-88*, p. 258.

315 W.V. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a Logical Point of View*, tr. it. P. Valore, *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano, 2004, pp. 62-63.

affermare che la scienza non è nient'altro che mito: ecco la cultura contemporanea, ecco il postmoderno! Questa la conclusione, quando vale, però, pure la reciproca, ovvero che il mito è già scienza. Ma mentre la prima affermazione ha implicato la vanità della conoscenza umana e la negazione della verità, la seconda permette di riappropriarsi della dimensione del pensare, oggi obsoleta. Il pensare consiste proprio nel «modellare una struttura» che ci orienti nell'esperienza. Ma proprio la storia del pensiero, mentre ci mostra che la struttura iperuranica è impossibile, allo stesso tempo ci mostra l'insufficienza del mito e delle tappe della scienza nel suo svilupparsi. Questa insufficienza, benché paventi l'inesauribilità del compito, non implica la negazione del percorso e l'equivalenza delle teorie, ché dalle prime siamo passate alle successive proprio per una necessità interna, per una esigenza di trascendenza a loro immanente: la stessa teoria contiene qualcosa in sé che la spinge oltre di sé.

Ciascun individuo si trova con un'eredità scientifica a cui si aggiunge un bombardamento continuo di stimoli sensoriali; e le considerazioni che lo guidano nel piegare l'eredità scientifica in modo tale che si accordi con le continue sollecitazioni sensoriali sono, se hanno carattere razionale, di natura pragmatica.<sup>316</sup>

### *L'universale: teoresi del fondamento*

È dunque inemendabile la fatticità dell'individuo.

La filosofia moderna inizia quando la consapevolezza della individualità concreta come funzione propriamente filosofica dello spirito si afferma contro le teorie che proponano la scienza esclusiva delle quiddità tomiste.<sup>317</sup>

Questo passaggio importante, questa acquisizione fondamentale, ormai compiuta nei secoli XIX e XX, è imprescindibile nella riflessione di Gómez Dávila, che pure, ancorato alla grande tradizione filosofica, come quel marmo su cui scolpire i nuovi propositi, riconosce il problema dell'universale come il problema primo ed ultimo della filosofia, come problema ontologico, gnoseologico e assiologico assieme.

Il problema degli universali è l'unico problema importante.<sup>318</sup>

---

316 Ivi, p. 65.

317 *Notas*, p. 328. Cfr. Ivi, p. 436: «La filosofia moderna non è niente più di una serie di appendici al pensiero kantiano».

318 *Notas*, p. 77. Cfr. Ivi, p. 442: «Senza dubbio i problemi di cui oggi ci occupiamo son gli stessi di cui si occupò Platone».

Parole che ricordano quelle ormai celebri di Whitehead, che ebbe a notare come «tutta la storia della filosofia occidentale non sia che una serie di note a margine su Platone»<sup>319</sup>. Affermazioni coincidenti, essendo Platone un enorme interrogazione circa la verità, ed essendo il fondamento veritativo della conoscenza la teoria delle idee, dell'universale, il testo su cui glossare critiche e sviluppi.

E gli sviluppi a cui la storia della filosofia conduce già hanno saputo mostrare come l'universale non sia antitetico né al divenire, né all'individuo.

L'essere è costitutivamente divenire, la fenomenologia non è un epifenomeno dell'essere, bensì il suo farsi presente. Che l'essere muti non è un'obiezione contro l'essere stesso, ma un dato imprescindibile su cui pensare e rintracciare quella struttura che pure nel suo divenire delinea.

L'essere è la sua storia: questo non nega la possibilità dell'assoluto, ma afferma come l'assoluto si dia. In termini gomezdaviliani:

Lo storicismo sopprime i falsi assoluti, ma non blocca la ricerca di assoluti autentici.<sup>320</sup>

Non dobbiamo con ciò pensare che l'essere si esaurisca nella storia, in un indifferente succedersi di avvenimenti: questi invece si strutturano e si dispiegano evocando e invocando un senso che non si consuma nell'attimo. Se il divenire si estinguesse nel divenire, i suoi attimi non peserebbero come eternità nel nostro ricordo del passato o nelle nostre decisioni future. Ogni attimo non si esaurisce nell'attimo, così come ogni individualità è più che mera individualità: se così fosse ogni caso singolo sarebbe incommensurabile rispetto a qualsiasi altro: la lezione dell'ora non varrebbe per il domani; l'errore non esisterebbe, perché non vi sarebbe la ripetizione: tutto sarebbe indifferentemente diverso. La formulazione che ne dà Gómez Dávila è la seguente:

Per l'individualismo dottrinario l'etica è giusnaturalista o sociologica.

Per l'individualismo storicista l'etica non è né assolutistica, né relativistica.

Non è assolutistica perché la percezione del valore è relativa a situazioni concrete. Non è relativistica perché in ogni situazione si percepisce un assoluto.<sup>321</sup>

L'universale, ciò che è comune a più situazioni, non può punto prescindere dalle situazioni: perché non sarebbe quell'universale specifico. Ma ogni situazione non vale come a sé stante: ogni situazione ci dice cosa valga di quella situazione, quale sia il suo universale concreto. Ci dice l'essere di quelle relazioni: ci dice un assoluto.

---

319 A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality* (1929), Free Press, London, 1978, p. 39.

320 S, p. 28.

321 E, II, p. 169.

Non soltanto l'insostituibile individualità di ogni cosa deve inebriarci, ma anche il generale, l'universale che racchiude.<sup>322</sup>

Se qui, nelle *Notas*, Gómez Dávila impiega i termini “generale” e “universale” come sinonimi, nelle opere successive introdurrà una differenza terminologica per indicare proprio la distinzione tra una generica comunanza tra situazioni, che però tradisce la loro peculiarità, e un universale, che pure trascendendo la singolarità, ne rende conto.

“Generale” è ciò che abbiamo in comune, “universale” è ciò che costituisce la profonda singolarità.<sup>323</sup>

O ancora:

Generale è ciò che è comune a vari individui.

L'universale in essi è proprio di ciascuno.<sup>324</sup>

Il generale indica una comunanza che non tocca la peculiarità dell'individuo, l'universale, che pure trascende la singolarità che nomina, non la tradisce, ma la coglie.

Posizione, questa, che sembra consapevole, quasi ricalcandone le parole, dei risultati del miglior idealismo, il quale ha saputo fare delle colonne d'Ercole di una filosofia ormai naufraga nel mare dello scetticismo due pilastri di una filosofia dell'avvenire: ha trasformato i limiti invalicabili delle «verità di ragione» (Leibniz) e «delle verità di fatto» o «delle relazioni fra idee» e «delle relazioni fra fatti» (Hume) nei cardini del Concetto come Assoluto, che non è concetto evenemenziale (Hegel), o del Concetto puro, che non è pseudoconcetto (Croce).

Gómez Dávila, che possedeva numerosi *Saggi filosofici* di Croce e l'intera *Filosofia dello spirito*, non avrà mancato di leggere la posizione crociana ivi disseminata, che sembra far sua negli aforismi citati:

Il concetto filosofico è universale, e non già meramente generale: non è da confondere con le rappresentazioni generali, come, ad esempio, la «casa», il «cavallo», l'«azzurro», le quali, per un uso, come Hegel dice, barbarico, si denominano ordinariamente concetti. Il che stabilisce la differenza tra la filosofia e le scienze empiriche o naturali, che si soddisfano di tipi e di concetti di classe. – L'universale filosofico, infine, è concreto: non ischeletrimento della realtà, ma comprensione di questa nella sua pienezza e ricchezza: le astrazioni filosofiche non sono arbitrarie ma necessarie, e perciò si adeguano al

---

322 *Notas*, p. 256.

323 E, II, p. 329.

324 Ivi, p. 53.

reale, e non lo mutilano o falsificano.<sup>325</sup>

Il concetto di casa qui inteso è uno «pseudoconcetto», perché non è universale, in quanto è limitato solo ad alcuni oggetti, perché non è concreto, in quanto è comune proprio perché frutto di un impoverimento degli oggetti a cui si riferisce: lo «isoletrimento» porterà ad affermare un qualcosa con dei muri e un tetto. Ciò che una casa avrà in più rispetto al concetto così creato sarà un di più del concetto stesso, non un universale, ma un particolare.

Se noi invece intendessimo con casa quel luogo, fisico e psichico assieme, a cui facciamo ritorno, dove troviamo ristoro, dove è presente la familiarità, ecco che allora non avremmo più un pseudoconcetto vuoto, comune perché astratto, ma la concretezza dell'universale, cioè di una dimensione dello spirito, del vivente (e quindi anche del non-vivente), che si realizza in gradi diversi in ogni dove.

Ogni porzione del reale esemplifica così, senza mai esaurirlo, il concetto stesso e si presenta nella sua peculiare ricchezza, in modo che ciò che lo contraddistingue non è altro rispetto al concetto, ma il concetto stesso che si mostra così incarnato in quella determinazione:

Il concetto è l'universale rispetto alle rappresentazioni e non si esaurisce in nessuna; ma, poiché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni, il concetto, se non fosse nelle rappresentazioni stesse, non sarebbe in nessun luogo: sarebbe in un altro mondo, che non si può pensare e perciò non è. La sua trascendenza, dunque, è insieme immanenza.<sup>326</sup>

Il concetto, per essere tale, deve essere concreto, deve cioè rendere intelligibile la realtà, illuminarla nella sua pienezza – non a costo del suo impoverimento; questo può farlo, però, se nell'attimo si scorge più dell'attimo stesso, se nell'attimo riverbera l'universale destato dalla fatica del concetto.

Il filosofo ambisce ad aggiungere allo stesso carro due tendenze divergenti dello spirito: la sua fuga verso il concetto e la sua avidità di concretezza.

Il grado in cui vi riesce misura il livello di una filosofia.<sup>327</sup>

Per capire la dimensione speculativa di Gómez Dávila che emerge nei suoi scritti e in cui egli vuole immergerci possiamo qui servirci di un esempio che troviamo nei *Textos*.

Riconoscere la condizione concreta è rinunciare a ogni determinazione esterna, e rispettare come

---

325 B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1912), Bibliopolis, Napoli, p. 14.

326 B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1908), Bibliopolis, Napoli, p. 54.

327 E, I, p. 16.

norma di un'asserzione l'esperienza insostituibile che la provoca. Il bosco è ambito ecologico del cervo, ricchezza del boscaiolo, o penombra panica.<sup>328</sup>

L'interrogare a cui siamo abituati, poiché è l'interrogare che fonda e entro cui si muove la tradizione occidentale, chiede che cosa sia veramente il bosco, che cosa esso sia in sé, a prescindere dalle singole esperienze, che cosa esso sia oggettivamente, prescindendo dalla soggettività. L'essenza del bosco non dipenderà certamente dai cervi, che pure ci vivono, tanto meno dai boscaioli, figuriamoci da qualcosa di così singolare come un'«esperienza panica». Il bosco potrebbe essere, visto che nessun predicato pare oggettivo, ma soggettivamente viziato, qualcosa di comune alle tre esperienze. Che cosa vi potrà essere in comune? Delle forme, dei colori? Probabilmente, nemmeno. L'estensione delle superfici? Un insieme di atomi? Forse qualcosa di misurabile? Che in questo senso qualcosa di comune si possa trovare possiamo asserirlo. Ma a questo punto che avremmo ottenuto? Avremmo perduto tutta la realtà: non avremmo per nulla più quel che la parola «bosco» nominava pur così differentemente nei tre casi. Avremo qualcosa che non riguarda nessuno di quei casi e che, nemmeno, riguarda più il bosco. La realtà senza relazioni si volatilizza. L'oggetto senza il soggetto non è più oggetto. E viceversa.

Allora, che significa questo? Che la realtà esterna è costruita dal soggetto, che tutto è soggettivo? Sì, ma alla stessa maniera di come vale la reciproca, che la tradizione occidentale ammetteva: che il soggetto è determinato dall'oggetto, che la realtà è oggettiva. Soggetto e oggetto stanno assieme, indissolubilmente. Se il bosco sia ambito ecologico o ricchezza del boscaiolo o penombra panica è un domandare errato perché non dice rispetto a cosa, perché esclude la relazione. Il vero bosco non esiste punto, perché il vero bosco così concepito è l'astratto. Che cosa dovremmo dire del bosco allora? Proprio l'insieme delle tre affermazioni: il bosco è sia ambito ecologico del cervo, sia ricchezza del boscaiolo, sia penombra panica.

Ogni definizione è arbitraria perché possiamo definire l'oggetto scegliendo una qualsiasi delle sue relazioni, e non perché si possa scegliere una relazione qualsiasi.<sup>329</sup>

Ecco perché, la definizione, nel suo significato classico, come genere prossimo e differenza specifica, non può che essere respinta da Gómez Dávila, poiché consente una classificazione priva di verità:

La più semplice delle verità è così complessa che nessuna formula la esprime, e per esprimersi ha bisogno del contesto globale di una persona e di una vita.<sup>330</sup>

---

328 *Textos*, VIII, p. 96.

329 E, I, p. 163.

330 Ivi, p. 208.

O, altrimenti, come fa Croce, per poter affermare l'identità di verità e definizione, è necessario ripensare e risignificare radicalmente lo stesso concetto di definizione:

La definizione, verbalmente intesa, non è formoletta, periodo o parte di un libro o di un discorso; ma è l'intero libro o l'intero discorso, dalla prima all'ultima parola, compreso tutto ciò che in questo sembra accidentale o superficiale, compresi perfino l'accento, il calore, l'enfasi e il gesto della parola viva, le note, le parentesi, i punti e le virgole della scrittura. [...] Definire, sotto l'aspetto verbale, vuol dire esprimere il concetto; e tutte le espressioni del concetto sono definizioni.<sup>331</sup>

Così, o la verità di una qualsiasi porzione di essere è riposta nell'insieme delle sue relazioni, nell'intera storia universale, oppure qualsiasi delimitazione concettuale che non sia distinzione di concetti universali, universalmente presenti, non potrà che essere arbitraria:

I concetti empirici hanno questo di proprio, che in essi l'unità è fuori della distinzione e la distinzione fuori dell'unità; il che se non fosse, e le due determinazioni si compenetrassero, quei concetti sarebbero, come si è anche dimostrato, non già arbitrari ma necessari e veri. Posta la distinzione fuori dell'unità, ogni divisione che di essi si dia è, al pari dei concetti medesimi, arbitraria; e arbitraria ogni enumerazione, perché quei concetti sono moltiplicabili all'infinito.<sup>332</sup>

Chiediamoci ancora: possiamo quindi affermare che la realtà è costruzione del soggetto? No! Perché la relazione che i tre soggetti si trovano ad avere non la creano, ma si trovano e ritrovano ad averla (certo anche a coltivarla): del bosco l'uomo non potrà mai fare l'ambito ecologico che ha il cervo, così come il cervo non potrà arricchirsi con esso come si arricchisce il boscaiolo.

Il fatto che ogni valore sia relativo a un'epoca non implica un relativismo assiologico. Il valore è relativo a un'epoca nel senso che essa lo scopre, non perché valga soltanto per essa.

Quando diciamo che un valore è morto indichiamo semplicemente che sono perite le strutture storiche che l'avevano reso visibile. Basta però che appaia uno storico in sintonia con esse, per scorgere l'astro intatto.<sup>333</sup>

Ancora: l'oggettività del bosco è data dalle sue relazioni, quindi da quelle soggettività. Ma la soggettività non può trattare soggettivamente il bosco, come se esso fosse ciò che lei vuole. Per il boscaiolo il bosco non sarà ambito ecologico o penombra panica, ma anche per lui stesso sarà quel qualcosa che per il cervo è ambito ecologico e per altri penombra panica.

---

331 B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 101-102.

332 Ivi, p. 81.

333 E, I, p. 88.

Il valore sembra soggettivo a chi confonde l'oggettività del valore scoperto con la soggettività del processo attraverso cui lo si scopre.

Quand'anche non fosse oggetto trasmissibile, e quand'anche la sua autenticità fosse episodio di una avventura individuale, il valore non è invenzione ma scoperta.

Ciò che vale può valere solo per me, ma vale per me perché vale.<sup>334</sup>

Quindi, l'essenza del bosco non è in un generico carattere comune di esperienze diverse: quel generico annulla le esperienze e l'essenza stessa; non è neppure un «in sé» che prescindendo dalle esperienze soggettive che lo determinano come trama di relazioni, nondimeno non riducendolo a un qualcosa di soggettivo.

Ma allora che cos'è l'universale che è in esso presente? Proprio quel che sul bosco abbiamo asserito: il bosco è ambito ecologico, la presenza concreta che noi possiamo pensare sotto questo universale, dalla lotta per la sopravvivenza all'amore della cerva per il suo cucciolo. Le altre due esperienze non solo non annullano quest'altra, ma contribuiscono a determinarla nella sua collocazione reciproca che assume. Le altre esperienze possono essere ignorate, ma sono costitutivamente presenti come relazioni oggettive dell'oggetto.

L'oggetto bosco non è dunque relativo, per cui ciascuna relazione sia possibile e indifferente rispetto alle altre. Esso è invece l'insieme delle sue relazioni. Anche se, si badi bene, non la loro accumulazione indifferente.

Dalla somma dei punti di tutti i punti di vista non risulta il rilievo dell'oggetto, ma la sua confutazione.<sup>335</sup>

Se ogni punto di vista si equivalesse, tutto varrebbe. Ma ogni punto di vista, proprio perché implicitamente è conferma o negazione di altri punti di vista, anche rispetto al medesimo soggetto, può negare se stesso, annullarsi come punto di vista.

Lo storicismo è relativista solo per chi dimentica che la scomparsa di criteri esterni, a priori, assoluti, non colloca ogni l'individuo e ogni valore nel medesimo posto, poiché nella piena espressione di ciascun individuo e di ciascun valore si esprime anche il suo rango.<sup>336</sup>

Ogni punto di vista è cioè già una strutturazione di punti di vista. Ogni punto di vista non esiste a sé stante, ma è esso stesso l'articolazione rispetto agli altri. Il suo porsi è il disporsi degli altri.

---

334 E, I, p. 261.

335 Ivi, p. 220.

336 E, II, p. 89.

Quindi esso non si pone in un primo momento a cui seguiranno gli altri: ma la stessa posizione di un punto di vista contiene quella degli altri. Nell'astratto essi possono affiancarsi, nel concreto si annullano vicendevolmente.

La verità non può prescindere dall'individualità.

Verità è la formula che esprime fedelmente la nostra visione di un oggetto.

In quanto relazione tra l'oggetto che si evidenzia e la persona per cui è evidente, la verità è legata a un'intuizione concreta.

La formula smette di essere verità per chi non può ricostruire con essa l'esperienza che la fonda.<sup>337</sup>

Ma la mera individualità non è che un'illusione.

La verità totale non sarà saturazione di un processo dialettico che ingloba tutte le verità parziali, ma limpida struttura in cui si ordinano.<sup>338</sup>

Quindi:

Le verità non si contraddicono che quando si disordinano.<sup>339</sup>

Anche se l'ordine non può essere, non deve essere, un ordine posticcio, in cui si debbano forzare alcune verità ad altre. L'ordine, infatti, non è solo assenza di contraddizione, ma anche la consapevolezza di non saper risolvere delle contraddizioni. La verità non solo è assenza di problema, ma consapevole problematizzazione. Così l'equazione tra verità e assenza di conflitto è un'ingenuità.

La collocazione gerarchica delle verità non ci risparmia conflitti tragici, però ci salva dall'attribuire le confusioni della coscienza individuale all'incoerenza dell'ordine oggettivo delle cose.<sup>340</sup>

Il monito gomezdaviliano non è a non pretendere di risolvere contraddizioni, a sistemare in un tutto ordinato la realtà che ci abbacina, ma nel vigilare di non occultare i problemi dietro a false soluzioni.

L'uomo scatena catastrofi quando si ostina a rendere coerenti le evidenze contraddittorie tra le quali

---

337 E, I, p. 256.

338 N, I, p. 78.

339 S, p. 9.

340 N, II, p. 75.

vive.<sup>341</sup>

Nel correggere la naturale ambivalenza dei sentimenti, la ragione li corrompe, mutilando così l'universo.

Chi sopprime le segrete connivenze tra i propri amori e i propri odi diventa un fanatico che intercede tra schemi.<sup>342</sup>

Se dunque ogni esperienza rivela una porzione di essere, essa non sarà falsa. *Esse est percipi*, come voleva Berkeley, a conferma di Protagora. Ma, nondimeno, ogni esperienza, già nel suo accadere, afferma o nega altre esperienze. Non la verità di quelle esperienze, ma la compatibilità con esse, il fatto che esse si contraddicano o meno. La sgradevolezza di un cibo nella malattia e la sua bontà nella salute dicono due relazioni diverse che appartengono tanto al soggetto quanto all'oggetto. Se assolutizzassi sgradevolezza e bontà commetterei un errore, perché implicherebbero affermazioni sbagliate come “quel cibo è sgradevole in condizioni di salute” e “quel cibo è buono nella malattia”. Ma non ogni relazione è decisamente determinante in ogni contesto. Magari, la bontà del cibo non cambia che lo mangi il sabato o la domenica.

Se in seguito a risoluzioni disastrose ottenute da un lungo riflettere, negassi l'importanza del pensare, negherei ciò in molti altri casi è stato fondamentale. Nel caso specifico dovrei magari dedurre che non sempre pensare è sufficiente a garantire la soluzione sperata.

Se certe esperienze, per esempio, dicono a favore della convivenza e altre suggeriscono la separazione con una donna, è chiaro che il dolore e il piacere sono entrambi veri nei molteplici casi. Ma non rendono la bontà della scelta per convivenza o la separazione relativi. Relativa è solo la scarsa conoscenza, l'ignoranza.

Se per arricchirmi disbosco l'ambito ecologico del cervo senza sapere (o avendo dimenticato o non avendo presente al momento di catastrofiche decisioni) che il cervo, e l'universale che rappresenta, è più importante dell'ulteriore accumularsi della mia ricchezza, non potrò dire che le mie percezioni quando ho scelto e ho continuato a scegliere fossero false, ma certamente contraddittorie rispetto ad altre esperienze e ad altre verità. Mentre affermavo una verità ne distruggevo un'altra. Nell'affermare un universale ne negavo un altro.

Ma siccome verità e universale sono proprio le loro relazioni, così come ogni oggetto è le sue relazioni, è altresì corretto affermare che una verità nel mentre che si afferma può negarsi. Perché, magari, nel nostro esempio, l'arricchimento era finalizzato a godere dell'amore di mio figlio per il cervo e della cerva per il cucciolo. La ricchezza non ha senso se non in relazione agli altri valori, così come le percezioni, vere comunque nelle situazioni in cui accadono, sono sensate se non

---

341 E, I, p. 220.

342 Ivi, p. 20

occultano altre percezioni.

Questo lo troviamo nell'incipit dei *Textos*:

L'universo è un sistema di limitazioni reciproche, in cui l'oggetto si costruisce come una tensione di conflitti.<sup>343</sup>

E poco oltre:

Aneliamo a unire e confondere in un possesso simultaneo oggetti antagonisti, ma l'implacabile esigenza di atti coerenti divide e lamina la nostra avidità da congiunzioni mostruose.<sup>344</sup>

L'essenza di un ente non sarà dunque dato dall'universale specie prossima, perché la specie, il generale nega il particolare. Ciò che esso è, è l'insieme delle relazioni che lo costituiscono e l'hanno costituito, la sua storia.

Storia che è lo dispiegamento, manifestazione di un senso, che l'uomo stesso ha come compito da costruire, non arbitrariamente, ma facendosi carico di ciò che gli si manifesta. Nella sua storia all'uomo compaiono valori che gli si impongono, anche quanto tenti di ignorarli. Invano la leggerezza di alcuni valori ricaccia il peso di altri che si presentano come un meraviglioso fardello. La forma che vogliamo dare alla nostra vita, quando non modelli quel disegno che da più parti si annuncia, non è che una deformazione. La falsa gerarchia valoriale che affermiamo, alla fine, non può che rivelare quella vera che abbiamo tradito.

Ma ogni universale all'interno di quella gerarchia sarà tale quando, nell'affermarsi, affermerà anche la gerarchia le cui relazioni lo fanno essere. I valori che si manifestano sono sempre universali, sempre assoluti, in quelle determinate condizioni, come tali universali. Proprio perché l'universale non è l'astrazione dal particolare, ma la specificazione del particolare, di ciò che vale in determinati contesti. Il che equivale ad asserire che al mutare delle condizioni l'universale non viene negato, ma semplicemente sarà un altro.

Delle relazioni diverse non dicono che l'universale è relativo, ma che semplicemente è un altro. Ciò che vale in un contesto vale sempre. Onorare il padre e la madre è valore universale, necessario, assoluto, poste certe condizioni. La loro negazione porterebbe lo svilimento di chi lo nega, assolutamente. Poste queste variabili, il relativismo e il soggettivismo non hanno punto luogo. Chiunque giudichi potrà valutare correttamente o scorrettamente rispetto a quel valore: l'arbitrarietà non potrà che apparire come ignoranza.

Ma l'onore e il padre e la madre non è valore in qualsiasi circostanza: altri valori saranno

---

343 *Textos*, I, p. 11.

344 Ivi, p. 12.

universali e necessari in altre condizioni, assolutamente.

Quando dico “figlio” o “amore” io indico un insieme di relazioni, ovvero una storia. Chiamo “amore” l'amante, la compagna di una vita, un'infatuazione: tra queste cose potrà esservi qualcosa di comune. L'appropriatezza del significato che individuo sarà data dalla pertinenza che esso deve esprimere in un determinato contesto: qualora l'ampiezza semantica del mio nome sia contraddittoria rispetto al significato che voglio esprimere nel contesto, delimito l'estensione semantica e introdurrò un nuovo nome.

Se in ogni contesto volessi esprimere qualcosa di diverso nei contesti non vi sarebbe nulla di comune. Se non la stessa formalità che mi permette di parlare di contesto e relazioni.

L'universale viene così ad essere non l'opzione di determinate azioni, ma il carattere ontologico costitutivo di ogni azione. Ogni azione sarà affermazione di quella gerarchia che l'essere profila, che le nostre esperienze svelano. Non esistono azioni a prescindere da noi: questo sarebbe l'astratto. Proprio le azioni di un determinato essere possono dire l'universale concreto, quel che ha da farsi, sempre e comunque, in quel caso.

Agire sulla storia non significa tanto modificare avvenimenti pratici quanto dar forma con un gesto, un'opera, un libro a un significato eterno.<sup>345</sup>

### *Sistema e dialettica*

Essendo l'universale la concretezza del particolare, nel duplice senso per cui ogni particolare è le sue relazioni ed ha la sua intelligibilità in un concetto ad esso immanente (ma che lo trascende), l'attività conoscitiva dell'uomo non può che consistere nell'attività del sistemare, dell'ordinare, del fare presente nel particolare quella totalità in cui è e che lo fa essere così come esso è. L'attività conoscitiva dell'uomo è dunque filosofia, intesa come quella inemendabile dimensione della totalità entro cui ogni particolarità è inscritta, e la filosofia è costitutivamente sistema: esigenza, data dalla totalità stessa, di fare sintesi della molteplicità caotica con cui la totalità stessa si presenta.

Nei *Textos*, come sappiamo, o già nelle *Notas* è presente, e considerevolmente, questo aspetto capitale:

L'estensione dello spirito dipende dall'attenzione che avemmo di non ammettere nella nostra memoria dati sconnessi e slegati da ogni sistema.<sup>346</sup>

---

345 E, I, p. 178.

346 *Notas*, p. 164.

Proprio perché congenito ad ogni atto conoscitivo il sistema(re) non è opzione, ma presenza più o meno consapevole, più o meno compiuta di ogni avventura conoscitiva umana:

Il grado di sistematizzazione differisce secondo gli individui, e la struttura psichica comporta una vasta scala di integrazioni; ma la sola esistenza della persona indica l'esistenza di una struttura, e pertanto di un sistema, o di un ordine in qualunque stato momentaneo, delle sue idee.<sup>347</sup>

Tuttavia, benché l'intero sviluppo condotto fino a qui, renda conseguente e di facile comprensione la posizione gomezdaviliana, in più parti della sua intera produzione, Gómez Dávila sembra pronunciarsi contro il sistema. Una esame anche poco più che disattento dei passi in cui si esprime contrariamente al sistema verificherebbe che la mira della polemica non è rivolta contro il sistema *tout court*, ché il sistema è lo stesso ordinamento gerarchico punto nevralgico di tutta la sua filosofia, ma contro quei sistemi che occultino e impediscano l'emergere di quei significati inesauribili che la vita manifesta ed esprime. Sistemare e ordinare, quindi, vuol dire far presente e valutare in un confronto diversi attimi, i frammenti che compongono la nostra esistenza. Ma la ricerca delle segrete trame che li uniscono è un compito a cui siamo da sempre e per sempre chiamati: la loro imprevedibilità, inesauribilità, imperscrutabilità possibile non consente che un attimo venga dedotto dall'altro. Le esperienze non sono successioni di stati irrelati, ma le relazioni già individuate non consentono di avere l'ultima parola su quelle a venire, così come l'emergere dalle esperienze di nuovi significati rideterminerà continuamente il senso della totalità (delle esperienze).

In questo senso la deduzione sistematica è sempre astratta rispetto al darsi del mondo:

La deduzione filosofica è l'arte di trasformare una osservazione esatta, ma limitata, in un sistema comprensivo, ma falso.<sup>348</sup>

La idea sviluppata sistema si suicida.<sup>349</sup>

Esistono quindi due attitudini sistematiche, due modalità di ordinare il mondo, una conoscitivamente vera, l'altra falsa:

Nella coerenza di certi sistemi, una visione si articola; altri risultano dalla mera inerzia di un'idea.<sup>350</sup>

---

347 *Notas*, p. 227.

348 E, II, p. 12.

349 E, I, p. 89.

350 Ivi, p. 21.

Benché Gómez Dávila abbracci un empirismo rigoroso, questo non costituisce una paralisi conoscitiva, ma la consapevolezza con cui deve fare i conti ogni slancio conoscitivo.

Senz'altro le parole di Hume potrebbero essere sue:

L'inferenza che ci conduce dalla causa all'effetto non deriva semplicemente dall'osservazione di questi oggetti particolari, né da una penetrazione della loro essenza, che ci permetta così di scoprire la dipendenza che li lega uno all'altro. Nessun oggetto può implicare l'esistenza di un altro, se noi consideriamo questi oggetti in se stessi, senza guardare al di là delle idee che ce ne formiamo.<sup>351</sup>

Ciononostante:

Non è all'impegno di costruire un sistema che deve rinunciare l'intelligenza, ma all'illusione di esservi riuscita.<sup>352</sup>

L'ordine e la sistemazione delle esperienze, coincidendo con lo stesso atto del pensare, non potrà mai essere definitivo, ma ciò non ha nulla a che vedere con qualsivoglia asistematicità.

Ogni risultato raggiunto è mera illusione se crediamo che il pensato possa sostituirsi al pensare, che la verità possa darsi al di fuori di un suo continuo riaffermarsi e rinnovarsi. E inevitabilmente, come processo, sistema, gerarchia.

I sistemi devo essere soltanto la scia passeggera del pensiero.<sup>353</sup>

Le convinzioni sistematiche sono indizio di intelligenza in chi le inventa, di stupidità in chi le adotta.<sup>354</sup>

Quando si dia invece un significato astratto al sistema, intendendolo come sistema coerente e incontraddittorio, ove cioè ogni contraddizione, paradosso, antinomia siano stati risolti, financo il mistero dell'universo – ecco, allora, che un siffatto sistema occulterà l'essere che pretende invece di svelare.

L'intelligenza stessa prontamente rifiuta quell'apparato di concetti ben levigati, rotondi e simmetrici che, applicandosi sull'aspra superficie delle cose, non abbraccia le sue protuberanze, né penetra nelle sue crepe e scanalature.<sup>355</sup>

---

351 D. HUME, *Trattato della natura umana*, cit., p. 191.

352 E, I, p. 200.

353 Ivi, p. 358.

354 Ivi, p. 376.

355 *Notas*, p. 175. Cfr. E, II, p. 287: «Non imitiamo coloro che sistematizzano per nascondere il loro disordine: disordiniamo per sfumare il nostro sistema».

Le verità convergono tutte verso una sola verità – ma i sentieri sono interrotti.<sup>356</sup>

L'universo non è sistema, vale a dire: coerenza logica.

Ma struttura gerarchica di paradossi.<sup>357</sup>

La logica concreta, e il sistema concreto sono quindi quelli che tengono assieme, ordinano, sistemano ciò che si presenta come termini di un problema irrisolto, come punto di arrivo logico di ciò che la logica non risolve, che non risolve ancora o non risolverà mai.

La contraddizione lucidamente assunta è indice di pensiero vigoroso.<sup>358</sup>

Credendo di sostenere certe tesi in ossequio alla coerenza, spesso ci lasciamo trasportare da una semplice inclinazione alla simmetria.<sup>359</sup>

Quando un sistema fornisca risposte automatiche a tutte le domande, cambiamo il sistema.<sup>360</sup>

Diffido del sistema che il pensiero deliberatamente costruisce, confido in quello che risulta dalla costellazione delle sue orme.<sup>361</sup>

L'uomo scatena catastrofi quando si ostina a rendere coerenti le evidenze contraddittorie tra le quali vive.<sup>362</sup>

Lo spirito non procede a passi regolari, ma balza di evidenza in evidenza.<sup>363</sup>

La realtà non è la somma delle impressioni che ci assediano, ma ciò che è coerente con certe evidenze che ci abbacinano.<sup>364</sup>

Chi non sa che due aggettivi contrari qualificano simultaneamente ogni oggetto non deve parlare di nulla.<sup>365</sup>

---

356 E, I, p. 29.

357 E, II, p. 129. Cfr. N, I, p. 15: «Un insieme personale di soluzioni autentiche non ha coerenza di sistema ma di sinfonia.»

358 E, I, p. 85.

359 Ivi, p. 232. Cfr. E, I, p. 349: «L'incoerenza di un'interpretazione del mondo non è indice di verità, ma la sua coerenza è indice di errore». Ivi, p. 78: «La coerenza di un discorso non è prova di verità, ma solo di coerenza. La verità è la somma di evidenze incoerenti.»

360 N, I, p. 51.

361 Ivi, p. 111.

362 E, I, p. 220.

363 Ivi, p. 45.

364 Ivi, p. 43.

365 Ivi, p. 46.

Due aforismi sintetizzato efficacemente il rapporto tra frammento e Tutto<sup>366</sup> e la relativa esigenza di comprensione e unità delle umane necessarie sistemazioni:

La totalità dell'universo esiste tanto nell'universo intero quanto in ciascuno dei suoi apparenti frammenti.<sup>367</sup>

Il frammento include più del sistema.<sup>368</sup>

La vita della parte è nella vita del Tutto. Gómez Dávila riprende magnificamente una grande tradizione, che ci porta indietro nei secoli, ben più in là nel tempo della cristallina quanto recente storia dell'idealismo, ben oltre l'implosione postmoderna dei significati: il frammento non può neppure più essere tale senza il Tutto in cui è frammento, quel frammento. Il frammento senza la Totalità in cui si manifesta come quel significato, pure frammentario, è un non senso, una sciocchezza, un nulla.

Queste le splendide ed oggi obsolete parole di Cusano:

Tutti gli organi si accordano l'uno con l'altro, affinché ciascuno sia nel miglior modo possibile ciò che è. E la mano e il piede non sono nell'occhio, ma nell'occhio sono occhio, in quanto l'occhio è immediatamente nell'uomo. E come tutti gli organi sono nel piede in quanto il piede è immediatamente nell'uomo, sì che un organo qualunque è, mediante un altro organo qualunque, immediatamente nell'uomo, e l'uomo, ossia il tutto, è, mediante qualunque organo, in qualunque altro organo: così il tutto è nelle parti, ossia in una parte qualunque, in virtù di qualunque parte.<sup>369</sup>

Proprio questa inesauribile ricchezza è contenuta in ogni frammento, che richiama alla vita del Tutto, che a noi sempre sfugge, ma alla quale possiamo approssimarci facendocela presente come Trascendenza, o la quale possiamo obliare nell'immanenza perdendo l'immanenza stessa, perdendo noi stessi.

Nulla intacca la trascendenza divina, ma le attitudini umane, per contro, regolano le maree della sua immanenza.

---

366 Per un'analisi del rapporto declinato in merito alla questione dello stile e della scrittura si veda il saggio di A. LOMBARDI, *Lo scolio come apertura all'implicito. Senso e valore dell'aforisma nell'opera di Nicolás Gómez Dávila*, «L'arrivista - Quaderni democratici», III, 8, novembre-dicembre 2013.

367 *Notas*, p. 428.

368 E, II, p. 297.

369 N. CUSANO, *De docta ignorantia*, tr. it. di G.F. Vescovini, *La docta ignorantia*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 125.

Dio si infila fino alla punta dei rami, o retrocede verso il suo empireo.<sup>370</sup>

Il sistema non potrà mai catturare neppure il frammento, se non violentando la vita del Tutto che esso contiene, ma il sistema è necessario, perché quello sforzo incessante e inesauribile che l'uomo compie per tenere assieme le fila della sua esistenza, quindi del tutto, quindi di Dio.

Dio, per Gómez Dávila, è proprio la Realtà nella sua ricchezza inesauribile, è l'Oltre a cui tutte le cose rimandano, è trascendenza di un'immanenza che altrimenti non sarebbe.

Aspirando alla sua piena realtà ogni essere aspira alla piena realtà totale, a Dio.<sup>371</sup>

Dio non è quindi l'oggetto di una teologia, se con teologia intendiamo delle dimostrazioni di Dio e dei suoi attributi, una scienza alla maniera della matematica, che partendo da dei principi arrivi deduttivamente a delle conclusioni.

Il significato non è riducibile a concetti, poiché la totalità a cui si rivolge non è un concetto, ma quel concreto puro che chiamiamo Dio.<sup>372</sup>

Il concetto se non è l'universale concreto non è che una vuota astrazione; il rischio del concetto è quello di farci fuggire le cose nella loro pienezza, di impoverirle fino a perderle. Ma è un rischio a cui siamo obbligati: senza di esso alle cose neanche ci avvicineremmo.

Dio è il traboccare delle cose oltre se stesse, in un oltre in cui sono se stesse.

Attraverso il creato: attraverso la bellezza di una frase, di una forma, di un volume; attraverso ciò che una presenza umana impone con serena autorità; attraverso la sua nobiltà, il suo orgoglio, il suo splendore, la sua sofferenza, la sua beatitudine; attraverso la verità parziale che non basta a se stessa; attraverso la passione intellettuale che anela a un'ascensione tra asperità e avversità; è, così, attraverso una dialettica carnale che Dio appare alla mia ragione, irrefutabile, alla maniera di come abbaglia la mia fede.<sup>373</sup>

In questo senso riteniamo si possa interpretare questa affermazione:

L'unica cosa di cui mai ho dubitato: l'esistenza di Dio.<sup>374</sup>

---

370 E, II, p. 79.

371 *Notas*, p. 331.

372 Ivi, p. 53.

373 Ivi, p. 466. Cfr. E, I, p. 61: «Se Dio fosse conclusione di un raziocinio, non sentirei necessità di adorarlo. Ma Dio non è solo la sostanza di ciò che spero, ma la sostanza di ciò che vivo».

374 *Notas*, p. 174.

Un altro *escolio* ci dice infatti che questa certezza è risultato di un processo, che non precede l'interrogare, ma lo segue:

Credere in Dio non è credere in Dio, è non potere non credere in Lui.<sup>375</sup>

Ma il traboccare delle cose, che Dio stesso è, non accade se la fatica del concetto non lo illumina, non accade per chi non lo alimenti con la solerte attività dell'intelligenza. Senza Dio l'uomo muore.

Dio è la misteriosa insufficienza dell'attimo, il suo non esaurirsi in se stesso, è il richiamarsi delle cose tra loro, è il mistero della connivenza delle cose che l'uomo si sente chiamato a compiere, a portare a compimento. Inesauribilmente. Il tentativo di fare presente ciò di cui ci si deve prendere cura è l'ufficio stesso della ragione; inaccessibilità di ciò che estende in un Oltre i cui confini sono sempre trascesi è la profondità dell'anima. Dio per Gómez Dávila sembra essere ciò che nomina l'insieme di questi due tratti ontologici fondamentali dell'essere umano. Mentre il sentimento di dipendenza che fa del suo compito un servizio a ciò che gli si manifesta come valore, da cui si genera una cautela esclusivamente umana, è il sacro.

Umanità è ciò che il pudore e la reticenza elaborano entro l'animalità dell'uomo.<sup>376</sup>

Il pudore e la reticenza nella ragione diventano dubbio, interrogazione, ricerca.

Nel silenzio dei boschi, nel gorgoglio di una fonte, nella eretta solitudine di un albero, nella forma stravagante di una roccia, l'uomo scopre la presenza di un'interrogazione che lo confonde.<sup>377</sup>

Il dubbio che la realtà non più sufficiente a se stessa genera, la perdita di certezza propria dell'animale, questo genera l'uomo; e l'esperienza che produce la sua umanità, l'uomo, la chiama Dio.

Dio nasce nel mistero delle cose.

Questa percezione del sacro, che dispensa terrore, venerazione, amore, è l'atto che crea l'uomo, è l'atto in cui germina la ragione, l'atto in cui s'afferma l'anima.

L'uomo appare quando nasce Dio, nel momento in cui nasce, e perché Dio è nato.<sup>378</sup>

La ragione non consente all'uomo di soddisfare maggiormente i propri bisogni, ma è il risultato

---

375 N, I, p. 57.

376 S, p. 53.

377 *Texto*, V, p. 48.

378 *Ibidem*.

di una nuova esigenza, che non appartiene all'animale.

Il recinto limitato che tracciavano i suoi appetiti materiali si amplia e si trasforma nell'universo che la verità esplicita, il bene ordina e la bellezza illumina.<sup>379</sup>

La ragione umana è la testimonianza non di un maggior soddisfacimento di appetiti animali, ma l'insoddisfazione per la soddisfazione di appetiti animali, l'esclusivo soddisfacimento dei quali mostra la loro insufficienza, l'immanente esigenza di una loro sublimazione in qualcosa d'altro.

Una vita senza principi e senza regole, sottomessa alle sole necessità materiali, soggiogata da tutti i capricci, è indegna di un essere razionale e propria dell'animale che perdura nell'ignoranza della ragione.<sup>380</sup>

Ogni attività umana sembra capace di generare un valore, anche quando in essa non se ne sospetti alcuno, e non vi si trovi niente che lo prefiguri o l'annunci. Così l'istinto sessuale genera l'amore, e la guerra l'eroismo, come un albero spoglio di foglie, secco e duro, che apparisse alla luce del mattino gravido di inaspettati frutti.<sup>381</sup>

L'uomo dimentico della sua ragione, della sua umanità, ovvero di Dio, è l'*hombre moderno*, postmoderno<sup>382</sup>:

L'uomo moderno non è mosso dall'amore e dalla fame, ma dalla lussuria e dalla gola.<sup>383</sup>

Senza delicatezza morale l'aroma voluttuoso di una vita si dissolve, lasciando al suo posto la volgarità del semplice sesso.<sup>384</sup>

Dio non è antitesi alla vita terrena o alla vita animale, bensì il compimento della vita terrena e il trascendimento della vita animale, vale a dire: il corrispondere a un'esigenza che gli si manifesta, che lo proietta oltre la relatività dell'attimo presente. L'uomo è colui che è chiamato a qualcosa che richiede una chiarificazione e un'interrogazione mai esaurite.

L'uomo non sa dove dirigersi, pur avendo l'obbligo di arrivare.<sup>385</sup>

L'animale non è libero, ma l'uomo non è libero di fare di sé ciò che vuole, arbitrariamente.

---

379 Ivi, pp. 50-51.

380 *Notas*, p. 112.

381 Ivi, p. 117.

382 Cfr. *Notas*, p. 450: «Nelle epoche in cui Dio muore, l'uomo si animalizza».

383 S, p. 33.

384 N, I, p. 181.

385 *Texto*, p. 13.

Tutt'altro.

La libertà non è il potere di fissare mete, ma il potere di mancarle.

La libertà è il nostro rischio, il nobile privilegio di non compiere il nostro dovere. L'animale avanza, imperturbabile, verso la pienezza della sua essenza; e la materia la realizza con la sua sola esistenza. L'uomo trema e oscilla ai bordi di se stesso. Non è mai il bersaglio su cui vibra la freccia andata a segno; ma è freccia acuminata che vola nel vento.<sup>386</sup>

La corrispondenza alla gerarchia valoriale per cui siamo chiamati a pensare, alla relazione che intesse la trama per cui tutte le cose sono in sé oltre se stesse, all'universale che corona ogni particolare e gli dà sostanza – tutto questo, la totalità stessa in cui rintracciamo il senso a cui ogni particolare rimanda, è Dio.

Lodare la «consolazione» della religione è da feurbachiani clandestini.

Dio non è un succedaneo di piaceri assenti, di appetiti repressi o di bramosie inappagate. Dio è la presenza invisibile che corona la pienezza terrena più compiuta, è l'estasi più alta della più ebbra felicità, è bellezza in cui fiorisce la bellezza.

Dio non è inane compensazione della realtà perduta, ma l'orizzonte che cinge le cime della realtà conquistata.<sup>387</sup>

È opportuno rimarcare, come si evince anche da questo scolio, che i valori propri dell'uomo non sono giustapposti a quelli animali, bensì il loro sviluppo, la loro metamorfosi in qualcosa di più elevato, perché vissuti e compiuti alla luce della sintesi tra particolare e totalità, tra soggettivo e oggettivo, tra individuale e universale.

Ecco come è altrimenti descritta la radicale differenza dall'animale, ecco cosa produce il mistero a cui l'anima è chiamata a corrispondere nell'interminabile sua interrogazione, ecco i pericoli a cui è sottoposta, per cui pensa, per cui la ragione ha il suo ufficio.

L'uomo è l'unico animale soggetto alla noia; l'animale capace di errore, di avvilito, e di peccato.

[...] Errore è la credenza di ieri che, oggi, ci soffoca di vergogna.

L'avvilimento non è somma di danni ed infortuni, [...] è deliquio innanzi alle esigenze di principio, e slealtà ai nostri intimi propositi. L'avvilimento è sottomissione dei nostri autentici aneliti all'attrattiva di un facile bottino.

Il peccato, infine, non è negligenza a ricette efficaci, né trasgressione di proibizioni etiche. Il peccato è pesantezza. Il peccato è risonanza dell'offesa che ferisce il nostro più carnale amore. Il peccato è oltraggio di un appello silenzioso. Il peccato è colpevolezza davanti ad un ignoto tribunale.<sup>388</sup>

---

386 Ivi, pp.13-14.

387 E, I, p. 135.

388 *Texto*, p. 92-93.

## *Lo spazio per la fede*

Ma, ancora, se Gómez Dávila è consapevole del pesante fardello consegnatoci da nichilismi e relativismi di nietzscheana origine – che nel corso del Novecento hanno cambiato nome ma non sostanza – da dove trae alimento la sua fede in Dio, qualora non provenga da un fideismo irrazionale?

La deriva culturale del Novecento proviene dalla presunzione del pensiero dell'uomo che, dimentico della sua insufficienza e dell'origine di Dio da quell'insufficienza che Dio stesso pure rappresenta, pretende di sostituirvisi. Infatti:

In fondo non ci sono che due religioni: quella di Dio e quella dell'Uomo, e un'infinità di teologie.<sup>389</sup>

La condizione necessaria, anche se non sufficiente, per avvicinarsi a Dio, è l'evidenza di quegli insormontabili cortocircuiti del pensiero che alla fine lo costringono ad erigere i propri palazzi epistemici su degli abissi che lo affacciano ad un Oltre imperscrutabile, alla trascendenza che, dopo averlo sconcertato, lo nobilita affidandolo ad un mistero che deve farsi carico di custodire; benché sull'esistenza di Dio ogni prova sia vana, così come ogni tentativo di scrutarne il volere:

Quando il teologo spiega il perché di qualche atto di Dio, l'uditore oscilla tra indignazione ed ilarità.<sup>390</sup>

Benché lo sia quindi la pretesa di raggiungere qualsiasi certezza, tuttavia la speranza e la fede sono tutt'altro che illusione e irrazionalità:

È sulle antinomie della ragione, sullo scandalo dello spirito, sulle rotture dell'universo, ciò su cui fondo la mia speranza e la mia fede.<sup>391</sup>

Prospettandosi all'incapacità della ragione, ma sottraendosi alle sue pretese dimostrative, dobbiamo affermare:

Dio non nasce dall'esperienza dei nostri limiti, però muore con il loro oblio.<sup>392</sup>

---

389 N, I, p. 182.

390 Ivi, p. 195.

391 S, p. 67. Cfr. S, p. 44: «L'uomo non scappa dalla sua prigione di antinomie che mediante un atto verticale di fede».

392 N, I, p. 36.

Ovunque i limiti umani vengano obliati e non tematizzati come tratto costitutivo dell'uomo, lì è tracciato il perimetro infernale della città terrena, la cui religione è quella dell'uomo, l'unica vera eresia religiosa:

L'umanità è l'unico dio completamente falso.<sup>393</sup>

Poiché:

Gli dèi subalterni sono eco dei passi divini.<sup>394</sup>

In questo senso, se si eccettua la religione dell'uomo:

Ci sono false teologie, ma non ci sono false religioni.<sup>395</sup>

Segnatamente:

La teologia naturale dipana un paralogismo perpetuo.

È possibile solo la teologia di un dio concreto.<sup>396</sup>

Così come la religione svanisce col sostituire l'uomo a Dio, così la ragione inaridisce quando non riconosce che se stessa e diventa razionalismo. La ragione non è infatti il superamento della fede, bensì suo complemento, segnatamente quello strumento che ne prepara l'accoglienza:

La ragione non è surrogato della fede, così come il colore non è surrogato del suono.<sup>397</sup>

Se «la fede non è assenso a concetti, ma repentino fulgore che ci prostra»<sup>398</sup>, nondimeno essa non è mera credenza o cieca adesione, ma illuminazione divina che accompagna il vegliare della ragione. Alla fede è necessario tanto l'adempimento del compito dell'uomo quanto l'intervento di Dio:

---

393 Ivi, p. 64.

394 Ivi, p. 54.

395 N, II, p. 72.

396 N, I, p. 67. Cfr. ivi, p. 38: «L'impostura non consiste nell'affermare più di quello che possiamo provare, ma nel pretendere di provare laddove non si dà prova. La ragione accetta le regole di qualunque gioco se non si pretende di dedurle dalle regole di un altro».

397 E, II, p. 252.

398 N, I, p. 75.

Solo Dio può persuadere; noi solo possiamo vegliare.<sup>399</sup>

O, detto altrimenti:

L'uomo può mantenere la pagina pulita, ma solo Dio può scrivervi sopra.<sup>400</sup>

Nascendo la fede dall'azione congiunta di queste partecipazioni, l'assenza di una delle parti esclude la possibilità della fede, che scade nell'ottusità della credenza o nell'ottusità uguale e contraria dell'ateo:

Niente di più pericoloso per la fede che frequentare i credenti. L'incredulo ripristina la nostra fede.<sup>401</sup>

Gómez Dávila si colloca equidistante sia da certezze irrazionali che da certezze razionali:

La fede non è spiegazione, bensì fiducia che alla fine la spiegazione esista.<sup>402</sup>

La serenità del credente non è presunzione scientifica, bensì piena fiducia.<sup>403</sup>

In estrema sintesi:

Nell'oceano della fede si pesca con una rete di dubbi.<sup>404</sup>

### *Cristianesimo e cattolicesimo*

Quando perciò si intende definire Gómez Dávila come pensatore reazionario e cattolico, si sta facendo un'operazione divulgativa pessima, perché gli aggettivi viziano l'approccio e la comprensione di un'opera che di certo non è né reazionaria né cattolica, secondo i significati che i due aggettivi abitualmente richiamano. Certo lo stesso Gómez Dávila si dice reazionario e cattolico, ma in un'accezione peculiare che solo una conoscenza globale della sua opera può restituire, come finora abbiamo inteso fare.

Se Dio indica la realtà raggiunta, ma in una totalità inesauribile, se la religione è il vivere il sacro

---

399 *Ibidem*.

400 N, II, p. 187.

401 E, II, p. 117.

402 S, p. 82.

403 E, II, p. 60.

404 N, I, af. 539.

come consapevolezza della nostra dipendenza, ma di una dipendenza da conquistare (la cui possibilità di mancarla è la libertà propria dell'uomo)<sup>405</sup>, se la metafisica è il compito di circoscrivere questo mistero, allora è chiaro:

L'uomo è un problema senza soluzione umana.<sup>406</sup>

Detto altrimenti, come abbiamo già anticipato in precedenza, la fede non fuga i dubbi, ma li vive:

Coloro che cercano nella religione una soluzione ai loro problemi si sbagliano. La religione non è un insieme di soluzioni, ma un insieme di problemi.<sup>407</sup>

Segnatamente,

Chiunque non confidi nell'uomo è, in fondo, cristiano.<sup>408</sup>

Il cristianesimo non risolve “problemi”; semplicemente ci obbliga a viverli a un livello più alto. Quelli che pretendono li risolva lo irretiscono nell'ironia di tutte le soluzioni.<sup>409</sup>

La fede non è cieca adesione, ma il cammino della ragione, il cammino di un'anima:

Convertirci è sentire che stiamo inventando la religione a cui ci stiamo convertendo.<sup>410</sup>

Così:

Più che cristiano, sono forse un pagano che crede in Cristo.<sup>411</sup>

E, proprio perché consiste in quel cammino di elevazione che siamo andati esplicando, la religione non può che essere un risultato esclusivo, accessibile ai pochi:

La massa ha bisogno di culti.

Ma la religione è imposizione sfacciata di piccole minoranze.<sup>412</sup>

---

405 Cfr. E, I, p. 58: «Dipendere solo dalla volontà di Dio è la nostra vera autonomia».

406N, II, p. 124.

407 *Notas*, p. 399.

408 E, I, p. 51.

409 N, I, p. 39.

410 E, I, p. 99.

411 Ivi, p. 255.

412 Ivi, p. 210.

Non consiste quindi nell'adesione ad una dottrina:

Ascolto ogni predica con involontaria ironia.

Tanto la mia religione quanto la mia filosofia si riducono a confidare in Dio.<sup>413</sup>

Ovvero:

La storia delle religioni non è storia di opinioni, ma di avventure.<sup>414</sup>

Difatti:

La fede di qualunque uomo intelligente, qualsiasi fede, vacilla se ascolta i suoi correligionari.<sup>415</sup>

E qualora non fosse un'esperienza personale, finirebbe per non essere autentica:

Qualunque esperienza condivisa finisce in simulacro di religione.<sup>416</sup>

Il pericolo dei pericoli minaccia però sempre l'uomo, la presunzione di poter sbrigare quell'immenso e inesauribile compito a cui è chiamato. Se la reticenza congenita all'interrogazione e alla ricerca autentica sono appannaggio di pochi, l'umiltà e il rispetto di fronte a ciò possono essere patrimonio di una civiltà.

Per quanto sciocco sia un catechismo, lo è sempre meno di una confessione personale di fede.<sup>417</sup>

Nella religione ritroviamo quegli aspetti incontrati in un terreno più strettamente filosofico. Quell'incessante opera di riflessione che compie l'uomo per prendersi cura di sé, scoprendo e comprendendo quella gerarchia valoriale che scopre di essere.

Un pensiero cattolico non si placherà finché non avrà ordinato il coro degli eroi e degli dèi intorno a Cristo.<sup>418</sup>

Dedicandosi alla quale, ovvero a quell'Oltre a cui ogni istante rimana, si dedica inevitabilmente a

---

413 *Ibidem*.

414 Ivi, p. 172.

415 Ivi, p. 282.

416 Ivi, p. 33.

417 Ivi, p. 202.

418 Ivi, p. 190.

quel mistero che comunque accompagna ogni svelamento.

Il dogma cattolico constata un fatto misterioso, non abbozza la spiegazione del fatto.<sup>419</sup>

La storia del dogma è anzitutto il referto degli sforzi della Chiesa affinché la dottrina non evapori in metafisica [razionalistica].

Né a Nicea, né a Calcedonia la Chiesa espone teorie: circostrive un mistero.<sup>420</sup>

Il mistero qui è da intendersi come lo svelamento per eccellenza, come l'esperienza sconcertante rispetto a tutte le esperienze umane. Con Cristo tutti i pesi vengono ricalibrati: la verità di Cristo non è da valutarsi secondo le altre verità note, ma è essa criterio.

Chi crede in Cristo perché ammira le sue parole o le sue opere non è cristiano.

Il cristiano non crede in Cristo perché Cristo predica valori che già ammira, ma al contrario chiama valori quello che Cristo predica perché crede in Cristo.

Il cristianesimo non applica un criterio a Cristo, ma applica Cristo come criterio.

Il cristianesimo è un metodo specifico per fondare il valore.<sup>421</sup>

Della storia del cristianesimo come storia di una religione si può perciò affermare quanto dipanato finora, ma come storia della religione di Cristo. Il discorso si declina dunque così in ambito religioso:

Il cristianesimo è l'interpretazione di un fatto concreto, irrevocabile, unico come ragione dell'universo.

Secondo l'ermeneutica cristiana, la ragione non determina il significato dei fatti. C'è un fatto, invece, che determina il significato della ragione.

Qui la ragione nasce dalla storia, da un fatto che trascende se stesso, da un evento empirico che si trasforma in norma assiologica.

Il cristianesimo, infatti, non costruisce una spiegazione razionale di Cristo, ma costruisce l'universo come l'insieme di postulati necessari all'esistenza di Cristo messo in evidenza nella coscienza della Chiesa.

Il cristianesimo insegna quindi un'ermeneutica che ci proibisce di definire un valore antepoendo noi stessi al fatto che lo genera, un'ermeneutica che ci mostra la storia che trascende se stessa nelle sue epifanie assiologiche, un'ermeneutica in cui l'opera concreta si innalza come ragione intelligibile.

Radicalmente opposto al razionalismo astratto, il cristianesimo è il supremo paradigma della ragione storica.<sup>422</sup>

---

419 S, p. 45.

420 Ivi, p. 46.

421 E, I, p. 309.

422 Ivi, p. 325.

L'unico problema importante, il problema dell'universale concreto, che coincide con la vita dell'uomo nella sua specificità, che involve l'universo intero – Dio stesso come trascendenza, come mistero che produce ed è fine di un'interrogazione terribile e magnifica –, ha origine da una prima verità che ci folgora, un'evidenza che ci abbacina, da un originario che è una chiamata, che ci desta e vuole la nostra attenzione, la nostra dedizione – vuole che la nostra libertà si faccia necessità, compito, dovere.

L'uomo non aspira a liberarsi, ma a sottomettersi; la stessa verità che cerca non può che essere, quando la trovi, la faccia più pura della necessità.<sup>423</sup>

Il percorso sin qui svolto trova ulteriore conferma nella prosa dell'VIII dei *Textos*, che ci permetterà altresì di comprendere come questo cammino e, soprattutto il suo vertice, altro non sia ciò che siamo soliti chiamare *arte*.

Come sappiamo, l'uomo non crea i valori, ma si trova depositario di essi. L'uomo si trova gettato nel mondo<sup>424</sup>, con un compito ineludibile, con la costrizione di dovere scegliere. Scegliere innanzitutto se rimanere nella misera penombra della sua animalità o cercare di rispondere a un valore che trascende la sua vita biologica.

Per l'animale «vivere è la sua unica vittoria, morire il suo unico fallimento»<sup>425</sup>, solo «problemi vitali»<sup>426</sup> lo concernono. L'uomo la cui esistenza sia «limitata a urgenze biologiche» è invece un uomo che conosce l'«alienazione», la «barbarie»<sup>427</sup>.

Segni di ciò, come anticipato, sono i tormenti esclusivi dell'uomo, esperienze che sono ferite umane:

L'uomo è l'unico animale soggetto alla noia; l'animale capace di errore, di avvilito, e di peccato.

[...]

L'uomo prova evidenze di fallimento senza ferire la sua carne integra.<sup>428</sup>

Queste sono le stigmate che l'uomo è «molto più che la sua vita» biologica, è qualcosa che la trascende, verso cui si orienta e da cui trae il suo senso.

---

423 *Notas*, p. 86.

424 Gómez Dávila specifica, però, nel terzo dei *Textos*: «Non basta, poi, dire che l'uomo si trovi gettato in una situazione irrisolvibile, che è inserito in essa, determinato da essa, immerso in essa. È necessario ripetere con zelo che l'uomo è la sua situazione, la sua situazione totale, e niente più che la sua situazione» (p. 23).

425 *Textos*, VIII, p. 92.

426 *Ibidem*.

427 *Ivi*, p. 108.

428 *Ivi*, p. 92.

La noia, l'errore, l'avvilimento, e il peccato, sono tracce dei valori.<sup>429</sup>

Ma, beninteso, i valori non hanno origine nell'arbitrio di una volontà onnipotente:

Nessun essere conferisce a se stesso il valore per cui opta. [...]

L'individualità è l'arena in cui si svolge un travaglio inevitabile. L'individuo è obbligo di costruirsi.

L'individualità è vocazione di persona.<sup>430</sup>

Ma, di nuovo, che cos'è il valore?

Il valore estetico è l'evidenza di un irrefutabile esser-così. [...] Verità è [...] possesso di un universale concreto. [...] La verità è bellezza, evidenza [...].<sup>431</sup>

In una formulazione più generale, così si era espresso nelle *Notas*:

Ogni proposizione sentita è una verità: verità, tuttavia, di ordine diverso e di valore distinto.<sup>432</sup>

L'uomo è chiamato a realizzare qualcosa che ha valore, maggior valore della sua esistenza biologica, che è suo proprio, di cui è depositario, e da cui è chiamato come un dovere. Qualcosa di suo soltanto, di quell'essere empirico concreto che lui è, ma allo stesso tempo universale, perché opzione universale di quell'opzione particolare:

L'universo non è un'infinità di punti ordinati in un fascio di rette parallele situato tra due infiniti, ma la possibilità permanente di esperienze identiche.<sup>433</sup>

La comprensione stessa è questo:

Trovarsi in una condizione affine ad una condizione passata. Poiché la coscienza varia, un astro resuscita.<sup>434</sup>

Opzione peculiare, di un'individualità ineffabile.

---

429 Ivi, p. 94.

430 Ivi, p. 103.

431 Ivi, p. 105. Ricordiamo qui altresì questo *escolio*: «Scopo della vita è che nasca qualcosa di nobile» (E, I, p. 219).

432 *Notas*, p. 77.

433 *Textos*, VIII, p. 97.

434 *Ibidem*.

Una proposizione scientifica è valida per un uomo qualsiasi; i valori vitali sono validi per tutti, se un valore superiore, in una opzione concreta, non li limita, altera o sopprime. Però i valori che l'uomo non condivide con i suoi progenitori animali sono insensibili al consenso unanime o all'approvazione maggioritaria. La sua opzione è avventura personale e, allo stesso tempo, evento storico.<sup>435</sup>

Quella del valore è la scoperta più vera e autentica che l'essere umano compia, perché è il punto di partenza su cui la vita si orienta. È il dato, l'evidenza, che se ignoriamo ci si fa presente nella sua assenza, come errore, avvilitamento, peccato, noia.

Tutto è ipotesi, salvo le tautologie e le folgorazioni assiologiche.<sup>436</sup>

Folgorazioni che sono certo un dato, ma come inizio di un percorso in cui la persona si costruisce, nel travaglio incessante che la vita è.

Tutti siamo una tortuosa risposta alla particolare vocazione che ci intima.<sup>437</sup>

In questo processo si costruisce la persona:

L'individualità è l'arena in cui si svolge un travaglio inevitabile. L'individuo è obbligo di costruirsi.  
L'individualità è vocazione di persona.<sup>438</sup>

E, con la realtà della persona, la realtà del mondo:

Il significato di un oggetto è la sua posizione assoluta nel sistema dell'universo; non è un lemma classificatorio, né un concetto; è una presenza sensuale, ardente e dura.

Il significato non si riduce a concetti, perché la totalità a cui si indirizza non è concetto, ma quel concreto puro che chiamiamo Dio.<sup>439</sup>

Infatti, come è esplicitato nel *Texto VIII*:

La coscienza dell'uomo non si muove nel mondo, ma è il mondo a muoversi in essa. [...]

La coscienza non è correlativo astratto dell'oggetto, ma presenza che ama e odia.<sup>440</sup>

---

435 Ivi, pp. 105-06.

436 N, I, p. 42.

437 Ivi, p. 46.

438 *Textos*, VIII, p. 103.

439 *Notas*, p. 53.

440 *Textos*, VIII, p. 94. Cfr. N, I, p. 46: «Il mondo non è luogo dove l'anima si avventuri, bensì la sua stessa avventura».

Il soggetto non è separabile dall'oggetto, abbiamo visto, ma altresì il soggetto è tutta la sua individualità.

La coscienza è individualità inconfondibile, temporalità irrecusabile, spazialità lampante. La coscienza è persona, in un istante e in un luogo.<sup>441</sup>

Così, gnoseologicamente:

La definizione ubica l'oggetto, ma solo la descrizione lo capta.<sup>442</sup>

Descrizione che per essere vera non deve spersonalizzarsi, ma deve contenere quanta più individualità possibile: quanto più soggetto, tanto più oggetto.

Né il soggetto è apprensione pura; né l'oggetto esperienza impersonale.<sup>443</sup>

Ecco che allora il culmine della comprensione lo si ha nel giudizio di valore:

Esigere dall'intelligenza che si astenga dal giudicare mutila la sua facoltà di comprendere.

È nel giudizio di valore che culmina la comprensione.<sup>444</sup>

La verità è la sostanza dell'oggetto, in cui è presente il significato, il valore vissuto e costruito della nostra persona. Siccome la sua ragione non è in altro, ma è esso stesso l'origine di ogni dare ragione, esso è valore estetico, primo. La risposta al “perché lo fai?” non può che essere “perché è bello”, “perché è bello che sia così”; *καλός*, bello nel senso greco del termine. Dunque:

A costituire l'oggetto non è la somma delle sue possibili rappresentazioni, ma la somma delle sue rappresentazioni esteticamente soddisfacenti.<sup>445</sup>

La persona è testimonianza del valore, il frutto del suo travaglio: i suoi gesti, l'arte.

Il tempo distilla la verità nell'alambicco dell'arte.<sup>446</sup>

---

441 *Ibidem*.

442 N, I, p. 55.

443 *Textos*, VIII, p. 94.

444 N, I, p. 31.

445 N, I, p. 85. Cfr. *ivi*, p. 35: «Per agire è richiesta una nozione operativa dell'oggetto, però è richiesta una nozione poetica per comprendere».

446 *Ivi*, p. 88.

L'universo quindi non è ciò che resta tolti i valori, tolto l'umano, tolto il soggetto. L'universo è la ricchezza delle esperienze che giungono ad essere:

L'universo non è somma di dati presentati in un'esperienza unica, ma struttura di condizioni concrete ciascuna dotata delle relative esperienze.<sup>447</sup>

L'universo è l'articolazione, la struttura di queste esperienze, il loro sistemarsi reciproco. In questo senso l'universo è sistema, come non può che essere sistema l'opera artistica e l'opera filosofica.

La storia non implica altro sistema al di fuori della storia stessa. Niente ci permette di dedurla da un principio, né di limitarla ad una istanza finale.<sup>448</sup>

L'universo è sistema, struttura in cui le sue diverse esperienze, i suoi diversi oggetti hanno la loro collocazione gerarchica. Questo il suo «principio fondamentale»:

In ogni concreto l'equilibrio nasce dalla fusione di vari termini che si oppongono.<sup>449</sup>

Ma, appunto, noi non dobbiamo permettere che la teoresi soverchi la fenomenologia, non dobbiamo cioè creare un sistema di spiegazione che sia «astratto e automatico»<sup>450</sup>:

È vero che l'universo si presenta come un sistema di tesi ed antitesi, ma è falso che le contraddizioni si risolvano armoniosamente in sintesi progressive.<sup>451</sup>

Come già osservato:

La verità totale non sarà saturazione di un processo dialettico che inghiotte tutte le verità parziali, bensì limpida struttura nella quale si ordinano.<sup>452</sup>

Allo stesso tempo, è bene ricordarlo, tenendo presente questo:

---

447 *Textos*, VIII, p. 96.

448 *Ivi*, p. 106. Cfr. N, I, p. 57: «Non aspiro che a tracciare un'ellisse che abbia come fuochi l'assoluta contingenza dell'essere e l'assoluta gratuità del valore. Coscienza di creatura ed esperienza della grazia». Ciò, però, come sappiamo, è lungi dal condurre all'arbitrarietà: «La storia non ha leggi che permettano di predire; ma ha contesti che permettono di spiegare; e tendenze che permettono di presentire» (N, I, p. 28). Si veda ancora, tra gli altri, N, I, p. 43: «Lo spirito è fallibile sottomissione a norme, non infallibile soggezione a leggi».

449 *Notas*, p. 84.

450 *Ivi*, p. 8.

451 *Ivi*, p. 124.

452 N, I, p. 78.

Non è risolvere contraddizioni, ma l'ordinarle, ciò possiamo pretendere.<sup>453</sup>

Mai perdendo di vista che è follia la pretesa di trascendere noi stessi il mistero dell'universo, custodito al di là delle colonne d'Ercole delle antinomie:

I termini irriducibili impediscono che i mattoni del mondo si disarticolino nel niente.<sup>454</sup>

L'uomo scopre l'universo mentre lo crea e si realizza, scopre la gerarchia valoriale<sup>455</sup> e la realizza. Così, prestando fede al mistero che sempre lo trascende, è presso Dio.

L'uomo compie le sue opzioni nella storia della sua vita. L'opzione si plasma nella carne dei giorni. Esistono solo valori incarnati. L'universo è una fucina di incarnazioni incessanti. L'universo danza attorno ad una incarnazione divina.<sup>456</sup>

L'uomo crea per scoprire i valori, ma scoprendoli li realizza.

L'opera non è valore, né creazione del valore, ma un itinerario preciso, un portolano che guida attraverso lande celesti. L'opera è fine dei nostri atti, perché costituisce l'unico mezzo dei nostri fini peculiari. L'uomo crea perché si realizzi un valore. Attraverso le opere l'uomo si rivolge ai valori e li fissa.<sup>457</sup>

Ecco perché, dunque, origine e fine della vita dell'uomo è il valore, che ha una logica ben precisa, sintesi di particolare e universale, di soggetto e oggetto, un sistema gerarchico dove sboccia la bellezza – esso stesso è la bellezza: nulla ha al di fuori di sé che la giustifichi, ma è essa stessa giustificazione della sua articolazione. Questo è il reazionario per Gómez Dávila, colui che conosce che la vita è questo sforzo che essa fa per avere se stessa<sup>458</sup>: fatica del concetto<sup>459</sup> e onere della testimonianza; in breve: perenne educazione. La Modernità è l'oblio di questa verità, verità di tutte

---

453 Ivi, p. 82.

454 N, I, p. 50.

455 Ovviamente con diversi gradi di consapevolezza. A tal proposito si tenga presente N, I, p. 45: «Le distinte posizioni dell'uomo lo collocano davanti a valori distinti. Non esiste posizione privilegiata dalla quale si osservi la congiunzione di tutti in un valore unico». Cfr. anche *Notas*, p. 122: «Ogni verità è distinta e tutte sono una stessa verità».

456 *Textos*, VIII, p. 106.

457 Ivi, p. 107. Così nelle *Notas*, p. 72: «La verità, senza dubbio, è una categoria dell'individuo, non tanto perché questi la produca o la generi, quanto perché lui soltanto la percepisce la percepisce». O ancora, *ibidem*: «La verità non è, oltre le cose, lo schema di queste o la loro formula intellettuale: verità è il nome della realtà che percepiamo nella sua piena realtà».

458 Cfr. N, I, p. 39: «Il peccato radicale non è trasgressione di comandamenti etici, bensì ricasazione della nostra dipendenza».

459 Ricordiamo, ad esempio, *Notas*, p. 112, dove si afferma che ciascuno di noi «deve sforzarsi di ridurre a concetti la caotica e capricciosa diversità dei suoi atti».

le verità, senza di cui tutte muoiono, si annullano. Il relativismo è nichilismo. A questo, con la sua magnifica opera letteraria e teoretica, Gómez Dávila si oppone. A questo oblio stolto:

Il mondo moderno è condannato precisamente da tutto ciò con cui il moderno pretende di giustificarlo.<sup>460</sup>

Ma il rimedio non è, come i superficiali lettori di Gómez Dávila vedono, un ritorno impossibile al passato, un cieco e sordo tradizionalismo. Questo testo lo dimostra. La tradizione non è impedimento al nuovo, ma sua condizione. Proprio perché quella individualità irriducibile, compiuta, è universalità concreta, è la stessa struttura gerarchica nella quale è possibile e ricca della sua bellezza.

Lo spirito è la vita nuova che il sacramento del valore opera nell'anima.

Processo che ha inizio con la rivelazione del valore, che progredisce con l'appropriazione di valori trasmessi, che culmina nella scoperta di nuovi valori.<sup>461</sup>

La tradizione è la somma di valori risultanti dal processo in cui un spirito si genera all'interno di una continuità storica.<sup>462</sup>

La tradizione è opera dello spirito che, a sua volta, è opera della tradizione.

Quando una tradizione perisce lo spirito si estingue, e le sue manifestazioni plasmatesi in oggetti regrediscono alla condizione di utensili.<sup>463</sup>

Nondimeno, come l'opzione aristocratica è compimento del popolo, amore per esso<sup>464</sup>, così l'opzione reazionaria non è mero rifiuto, ma rifiuto che accoglie, che vuole educare, come ogni autentico consapevole rifiuto:

La somma sapienza reazionaria consisterebbe nel trovare posto perfino al democratico.<sup>465</sup>

Risultato, conseguenza e sintesi inevitabile, di due momenti capitali della filosofia di Gómez Dávila: l'essere creatura di ciascuno di noi, gettato nel mistero e chiamato a custodirlo; e l'esserlo in

---

460 N, I, p. 86.

461 N, I, p. 44. Cfr. anche ivi, p. 37: «L'individuo fruttifica solo se innestato in una tradizione. L'innovazione assiologica compie il processo in cui un spirito si fonde con la tradizione spirituale che eredita».

462 *Ibidem*. Cfr. anche ivi, p. 43: «Nell'impero dello spirito nessuno conquista che il regno che eredita».

463 N, I, p. 45.

464 Si veda N, I, p. 25: «L'aristocrazia autentica è un sogno popolare tradito dalle aristocrazie storiche». E ivi, p. 33: «"Società senza classi" è quella dove non c'è aristocrazia, né popolo. Dove a circolare è soltanto il borghese».

465 N, I, p. 76. Cfr. E, II, p. 24: «Il fervore del culto che il democratico rende all'umanità è paragonabile solo alla freddezza con cui non rispetta l'individuo. Il reazionario disdegna l'uomo, senza incontrare individuo che disprezzi».

una struttura gerarchica che è chiamato a scoprire e realizzare.

Per essere protagonisti nel teatro della vita è sufficiente essere un perfetto attore, qualunque sia il ruolo interpretato.

La vita non ha ruoli secondari, solo attori secondari.<sup>466</sup>

Ogni cosa, al suo posto, risplende della sua bellezza.

In questa condizione l'uomo è presso Dio.

Le cose acquistano il loro significato quando le scorgiamo nella loro situazione divina: tali come sono per Dio.

Vale a dire, come sono in realtà; perché la realtà non è più che il riferimento delle cose a Dio.<sup>467</sup>

---

466 E, I, p. 176. Cfr. anche ivi, p. 364: «Nella società in cui tutti si credono uguali, l'inevitabile superiorità di pochi fa sì che gli altri si sentano dei falliti. Al contrario, nelle società in cui la disuguaglianza è norma, ciascuno si colloca nella propria differenza senza sentire il bisogno, né concepire la possibilità, di paragonarsi. Solo una struttura gerarchica è compassionevole con i mediocri e gli umili». N, I, p. 93: «Non c'è ufficio disprezzabile, se non gli si attribuisca un'importanza che non ha». E, I, p. 36: «La volgarità consiste nel pretendere di essere ciò che non siamo». N, I, p. 175: «A proprio posto, nessuna cosa è ridicola; fuori posto, qualsiasi cosa lo è». N, II, p. 75: «Nulla è ridicolo essendo ciò che è, per quanto ridicolo sia ciò che è».

467 *Notas*, p. 53.

## APPENDICI

## TEXTO I

L'uomo nasce ribelle. La sua natura gli ripugna.

L'uomo anela a un'immanenza divina. Il mondo intero sarebbe insufficiente a estinguere il suo implacabile desiderio.

Ma l'uomo non è l'unica illimitabile bramosia di vita. Tutto, nell'universo, vuole dominare; e ciascuna singolarità ambisce a estendersi alla totalità dell'essere. L'animale più miserabile, consegnato senza riserve alla sua febbrile ingordigia, invaderebbe l'universo e fagociterebbe le stelle. Per strada, nelle pozzanghere, vi sono effimeri organismi che contengono il virtuale possesso del cielo.

Nessun limite è interno all'essere; nessuna ambizione ricusa di sé. Ogni rinuncia nasce da un ostacolo; ogni astensione, da un rifiuto. L'universo è un sistema di limitazioni reciproche, in cui l'oggetto si costruisce come una tensione di conflitti. La violenza, ministra crudele dell'essenza limitata delle cose, impone le norme dell'esistenza attualizzata.

Ma se l'intervento di presenze aliene amputa e tronca possibilità infinite, la nostra misera anima è capace solo di una frazione degli atti che sogna.

Il mondo intero è frontiera, termine, fine.

Il nostro apprendistato terrestre è una continua spoliazione. Ad ogni crepuscolo ci ritroviamo messi a nudo. La nostra ambizione persegue decrescenti miserie. Vivere non è acquisire, ma rinunciare.

Tutto è sfida affinché la nostra impotenza si conosca; tutto è barriera affinché la nostra incapacità venga avvertita e ammessa. Tra il nostro appetito e il frutto che lo sazia, si staglia una breve distanza per un'estensione pari all'infinito. Il nostro desiderio più profondo è la nostra più sicura impossibilità.

La nostra vita si disfà in ognuno dei suoi gesti, abbandonando al limbo numerosi aborti. Viviamo scacciando sanguisughe che vogliono il nostro sangue. Il nostro destino è la pressione che esercita il coriaceo perdurare di una libertà morta; ogni scelta ostruisce i sentieri non imboccati; in ciascuno di noi geme lo spettro strozzato di ciò che non siamo stati.

L'opzione impassibile e livida presiede ogni istante.

Aneliamo a unire e confondere in un possesso simultaneo oggetti antagonisti, ma l'implacabile esigenza di atti coerenti divide e lamina la nostra avidità da congiunzioni mostruose. L'incompatibilità di soddisfazioni contrarie annulla il voluttuoso disordine dei nostri appetiti.

Ma se la simultaneità ci delude, il tempo ci vieta un compimento successivo. Ogni atto è fecondo, e nulla può abolire le sue conseguenze. Le esalazioni del passato ci impregnano. Incapaci di ritornare ai crocevia superati, non possiamo camminare nel tempo come in un oscuro corridoio.

La vita ignora il pentimento, e dimenticò di erigere confessionali nei suoi vani templi.

Gli anni sono le nostre celle che si susseguono. La vita traccia una spirale dall'infinità delle nostre ambizioni alla fossa in cui il suo vertice si configge. I nostri sacrifici anticipano la rigidità ultima.

Siamo, tuttavia, imputati condannati a dettare la nostra propria sentenza. L'uomo non può abbandonarsi alla traiettoria della sua vita, come la pietra alla curva parabolica che la restituisce alla terra. La vita non è un cammino spianato tra muraglie che lo direzionano; ma il sentiero delle nostre tracce che nasce col nostro incedere.

L'uomo è un animale perduto, senza essere un animale abbandonato. L'uomo non sa dove dirigersi, pur avendo l'obbligo di arrivare. Una voce inaudita lo minaccia. L'uomo solo sa se vi ha risposto, dopo aver affrontato il fallimento.

Siamo liberi di postulare i fini più disparati, liberi di eseguire le azioni più contrarie, liberi di addentrarci nelle selve più oscure, ma la nostra libertà è solo libertà di errare. Se siamo padroni di mutilare la promessa incisa nella nostra carne, la sua determinazione eccede il nostro servo arbitrio.

La libertà non si alza come una piattaforma siderale, da cui l'uomo possa tracciarsi una rotta arbitraria tra gli astri. La libertà non è il potere di fissare mete, ma il potere di mancarle.

La libertà è il nostro rischio, il nobile privilegio di non compiere il nostro dovere. L'animale avanza, imperturbabile, verso la pienezza della sua essenza; e la materia la realizza con la sua sola esistenza. L'uomo trema e oscilla ai bordi di se stesso. Non è mai il bersaglio su cui vibra la freccia andata a segno; ma è freccia acuminata che vola nel vento.

## TEXTO II

La filosofia che non si rassegna a manipolazioni impure rischia di soddisfare solo se stessa. Affascinata dalla precisione che ottiene con l'obbedire a stringenti norme tecniche, è solita escogitare con abilità i problemi che le conviene affrontare. L'importanza che vi attribuisce, o l'urgenza che vi riconosce, non ammettono altro criterio che la docilità con la quale tali problemi si sottomettono alle esigenze del metodo gelosamente elaborato.

Sorda, così, all'enigma che la invoca dalla penombra quotidiana, la filosofia evita l'interrogazione opaca, immobile e ruvida, per consegnarsi all'ambizione delle soluzioni eleganti e precise. Le sue pretese a uno scrupoloso rigore razionale corrompono questa filosofia più desiderosa di essere sottile che profonda, e più ingegnosa che ostinata.

La filosofia s'arricchisce a costo dell'abbandono della vita. L'uomo, spogliato dei suoi strumenti naturali da questa ambiziosa limitazione, vittima immolata a una sterile vittoria, accetta come soluzione ai suoi problemi più urgenti la struttura in cui s'equilibrano le pressioni esercitate da un gusto incolto e primitivo.

Tuttavia la nostra condizione terrestre non tollera che l'uomo disdegni i problemi scartati da una filosofia che si fa vezzo della sua integrità e purezza; – se la filosofia claudica, gli istinti sbrigliati imperversano con ingenua arroganza. La filosofia non può essere solo l'astro luminoso di veglie notturne.

Per salvaguardarsi dai suoi pericolosi trionfi, conviene che la filosofia intraprenda la meditazione dei luoghi comuni. Questo è il prezzo della sua sanità, e della nostra.

In verità niente è più imprudente e sciocco del comune disprezzo dei luoghi comuni.

Senza dubbio i luoghi comuni enunciano proposizioni banali, ma disprezzarli come opinioni superficiali significa confondere le soluzioni insufficienti che propongono con le interrogazioni autentiche che ribadiscono instancabilmente. I luoghi comuni non formulano le verità di qualcuno, ma i problemi di tutti.

La saggezza che l'umanità condensa nei suoi luoghi comuni non è tanto la somma delle sue certezze, quanto l'esperienza delle sue inquietudini. Il guadagno che il luogo comune ci offre è l'evidenza di un problema, l'instancabile costanza di un'interpretazione permanente.

Se camminassimo su di un suolo stabile, verso una meta chiara, i luoghi comuni sarebbero la dottrina esatta dell'uomo; ma, nella steppa incerta, i luoghi comuni ricordano, alle nuove generazioni, la tribolazione universale delle generazioni precedenti. La banalità stessa delle soluzioni ci mantiene, con tenace furore, immobili davanti al peso dei problemi che celano.

La memorabile reiterazione di una formula insulsa può solo obbedire a esigenze profonde.

Possiamo discutere la validità di una soluzione, anche quando a difenderla ci sia un consenso

universale, ma l'universalità di un problema basta a provare la sua importanza, e lo scetticismo meglio armato può solo ottenere il trasferimento della sua apparente collocazione al suo vero luogo.

Qualsiasi sia il costume che indossa, il luogo comune è un tacito invito a penetrare nel suo perimetro.

## TEXTO V

La storia dell'uomo si dipana tra la nascita di Dio e la sua morte.

L'umanità è tutt'uno con la spessa animalità che la precede e l'atto umano s'accompagna a un gesto animale che lo anticipa: gli imenotteri umiliano le nostre ambiziose burocrazie, l'astuzia di un felino svergogna gli strateghi, un gorilla in gabbia risolve problemi di meccanica pratica.

Ma l'antropoide carnivoro, che si prepara a ergere un torso rozzo su zampe instabili, non abbandona la sua dimora arborea perché catastrofi geologiche o rivoluzioni genetiche lo costringono a un vivere ingegnoso in cui la sua umanità si desta. L'apparizione dell'uomo suppone la renitenza di un organismo alla sua retta attività animale.

Un'esperienza insolita strappò pigri lemuridi al torpore piacevole della sottomissione all'istinto.

Se i fattori che diversificano le grandi famiglie animali spiegassero l'apparizione dell'uomo, la specie umana differirebbe dalle altre specie per gli stessi motivi per cui queste differiscono tra di loro; ma l'uomo manifesta una differenza irriducibile nei confronti dell'aggressiva penombra animale proiettata dal suo essere. La presenza dell'uomo rompe la continuità biologica. Scogliere nascoste infrangono l'omogeneo flusso della vita. La somma delle risposte animali all'universo circostante si corona di un'angustiata interrogazione.

L'evidente differenza non è l'invenzione della nostra vanità, che rende autonoma una scienza antropologica che sarebbe solo l'ultimo capitolo di un manuale di zoologia; la sola esistenza di una zoologia è la conferma della differenza, e la sua prova.

Però ciò che distingue l'uomo non è l'arma che intaglia o il fuoco che accende. L'impiego ingegnoso di oggetti materiali complica, senza alterare, antichi sforzi animali. Tra i condritti, un pesce sega o una torpedine aggiungono l'elettricità o la meccanica ai loro istinti difensivi. D'altra parte, basta il protozoo più modesto per illustrare come ogni struttura organica sia una formale soluzione transitoria al problema che l'avida tenacia della vita pone a se stessa.

Senza dubbio la ricchezza delle sue circonvoluzioni encefaliche ha facilitato l'uomo, con un più ampio repertorio di gesti, un più sicuro dominio del suo universo immediato; però né la vittoria dei grandi sauri secondari, né i mostruosi formicai delle selve tropicali, anticipano i desideri traboccanti del nostro essere insoddisfatto.

Nonostante il fatto che i suoi strumenti di dominio non siano meri prolungamenti della sua carne abbia consentito all'uomo l'utilizzazione di materiali infiniti, l'esercizio di una intelligenza strettamente circoscritta alle sue funzioni primitive non ha supplicato a una terra indifferente un'esistenza meno misera di quella dell'essere che ospitarono le grotte di Choukoutien. Anche l'uomo robustamente adattato al suo contesto ecologico ripeterebbe solo routine familiari a un bisogno paleontologico. Nelle tecniche empiriche si cristallizzano gesti organici.

L'intelligenza prolunga potenze biologiche, e trapassa la frontiera del recinto animale quando presenze assiologiche svalorizzano le sue mete naturali e la sottomettono a una nobile servitù, nella quale la ragione prende vita.

I cani che abbaiano alle ombre, e non gli animali ingegnosi e trionfanti, sono gli autentici precursori dell'uomo.

L'uomo appare quando al terrore, che pervade tutta la vita innanzi all'incertezza o alla minaccia, si sostituisce l'orrore del sacro. Una rottura inspiegabile nell'omogenea sostanza delle cose rivela una presenza aliena al mondo e distinta dalle presenze terrestri. L'uomo è un animale possessore di un'insolita evidenza.

Né la sua organizzazione fisica, né la sua costituzione mentale distinguono l'uomo dai suoi genitori animali. Le sue modificazioni strutturali, i suoi attributi inediti, le sue nuove particolarità, non alterano le sue caratteristiche zoologiche, né variano la sua appartenenza tassonomica. A isolarlo dalla serie animale, per costituirlo nella sua qualità di uomo, non è una mera accumulazione di caratteristiche animali, nella cui improvvisa sintesi, emergerebbe la sua ordinazione umana. Qui non assistiamo alla realizzazione di una virtualità immanente e necessaria, né contempliamo una disposizione casuale di comportamenti preesistenti. Ma nemmeno un'aliena, estranea, ed eterogenea potenza si somma alle potenze animali. L'apparato mentale dell'uomo non differisce dall'apparato mentale degli ominidi. L'uomo è un animale la cui percezione di un nuovo oggetto, misteriosamente concessagli, lo colloca in un universo bruscamente invaso da una presenza che lo ferisce.

Nel silenzio dei boschi, nel gorgoglio di una fonte, nella eretta solitudine in un albero, nella forma stravagante di una roccia, l'uomo scopre la presenza di un'interrogazione che lo confonde.

Dio nasce nel mistero delle cose.

Questa percezione del sacro, che dispensa terrore, venerazione, amore, è l'atto che crea l'uomo, è l'atto in cui germina la ragione, l'atto in cui s'afferma l'anima.

L'uomo appare quando nasce Dio, nel momento in cui nasce, e perché Dio è nato.

Il Dio che nasce non è la divinità che una teologia erudita elabora nella sostanza di esperienze religiose millenarie. È un Dio personale e impersonale, immediato e distante, immanente e trascendente; indistinto come il vento tra i rami. È una presenza oscura e luminosa, terribile e favorevole, amichevole e ostile; satanica penombra in cui matura una spiga divina.

Una luminosità estranea impregna l'intima sostanza delle cose. Le pietre sacre segnalano la carne sensuale del mondo.

Dietro l'universo inerte si rivela la sua autentica essenza di orrore, di maestosità, di splendore e di pericolo. In questo universo bagnato da una rugiada sacra che gocciola sulle superfici, penetra nelle insenature, e riempie la concavità degli oggetti, urge assumere attitudini che organizzino il comportamento umano di fronte alle nuove evidenze.

Niente di più equivoco, allora, che immaginare l'uomo affrontare solamente le minacce dell'ambito immediato in cui è confinato. L'ambiguità dell'universo gli propose ben più insoliti enigmi.

Se la fame, il freddo, il salto verticale di una zampa, lo risvegliavano dalla sua inerzia naturale, non è tanto per moltiplicare i frutti della sua caccia o l'estensione dei suoi campi, né tantomeno per placare un cielo inclemente, o assicurarsi una solidarietà che lo difenda, che l'uomo inventa riti, templi, miti, istituzioni e etiche.

Al di là di questo mondo, di cui conosce la crudeltà e che lentamente soggioga con la sua intelligenza, non si eleva la volta chiusa di una pura cavità in cui la sua ignoranza naufraga. L'orizzonte totale del suo accomodamento biologico non è una vacuità incognita che la sua intelligenza, sottomessa a compiti terrestri, popola di faune celesti. Quelle costruzioni del suo spirito, che eccedono le sue evidenze materiali, non sono le pallide proiezioni del suo interesse o della sua angoscia sulla soffice bianchezza delle nubi.

Dietro lo schematico universo che i suoi atti elaborano, interrogazioni più urgenti di quelle che inquietano la sua carne accecano senza compassione le sue veglie e i suoi sogni. L'uomo ha scoperto un mondo che il gesto del lavoratore, dell'artigiano, o del guerriero, non sottomette; un mondo che non conquista se non chi lo conquista; un mondo a cui risponde solo l'interrogazione, se silenziosa; e in esso domina, chi si inchina e si prostra.

Nella natura; nella sua stessa anima; e in quell'aldilà che giace tanto nel più intimo cuore di ciascuna cosa, come nei più remoti confini dei più lontani orizzonti, l'uomo smaschera l'impassibile presenza di una realtà ribelle alla sua violenza e compassionevole solo nei confronti della pazienza del suo spirito.

L'uomo nacque lì: l'uomo dissimile dall'animale che lo genera, l'uomo vittima sacrificata a un destino più glorioso.

L'elaborazione tenace della sua esperienza religiosa è stata l'impresa millenaria dell'uomo. Operazione mai conclusa e apparentemente suscettibile di soluzioni infinite, ma operazione che ci sottomette a norme implacabili e imperterrite. Tutte le alte affermazioni dell'uomo convergono verso un centro arcano.

Tutta la grandezza è segretamente fraterna.

L'esperienza religiosa è la matrice delle constatazioni assiologiche. Nei duri e opachi blocchi di evidenza che conferisce loro, l'esperienza religiosa, estetica, etica e logica coltiva le proprie affermazioni perentorie.

Alla luce di queste esigenze della propria ragione l'uomo procede lentamente alla continua creazione del mondo. Il recinto limitato che tracciavano i suoi appetiti materiali si amplia e si trasforma nell'universo che la verità esplicita, il bene ordina e la bellezza illumina.

Verità, che compie i suoi propositi solo per realizzare una coerenza interna che rifletta l'immutabilità divina. Ogni proposizione, ogni legge, come ogni gesto e ogni passo, sono la fede a un attributo di Dio. Né il principio di contraddizione, né il principio di causalità, né il principio di uniformità che più profondamente li supporta/sostiene, possono separarsi dalla radice assiologica che li lega alla patria stessa della divinità. Tutto l'empirismo scientifico è uno schiamazzo d'uccello che aspira a volare nel vuoto.

Bene, al quale solo ubbidiamo perché una irresistibile esigenza ci soggioga. Bene che impera sulla ribellione del nostro essere; e sprovvisto di minacce, carente di sanzioni, inerme e sovrano, erige nell'intimità della coscienza un'obbligazione assoluta che ordina senza promesse e esige senza premi. Bene che le necessità del vivere non spiegano, perché ostacola la vita; e che la società non costruisce, perché nessuna società ci esime dal rispettarlo.

Bellezza, infine, che è l'apparizione momentanea di un oggetto liberato dalla schiavitù della nostra propria vita e che, nel fugace silenzio del nostro spirito assorto in una contemplazione disinteressata, rivela la sua essenza autonoma, è il comunicare la sua maniera di esistere nell'assoluto. Effimera esperienza che l'arte immobilizza, e eleva a simulacro di risveglio commemorativo dell'itinerario divino dell'uomo.

Che Dio possa morire non è, poi, una vana minaccia. L'uomo può perdere ciò che aveva ricevuto. Un uomo eterno in un mondo immobile garantirebbe solo la permanenza di Dio. Però l'uomo sorto nelle lontananze plioceniche può sommergersi nel vasto oceano animale. A separarlo dalla bestia non è altro che quella fragile evidenza, che il suo orgoglio dimentica.

Non vacilla già la struttura incomparabile che eresse la sua pazienza attenta e sottomessa? Il suo spirito sospetta un capriccio irriducibile nel cuore delle cose e cerca di nascondere il suo fallimento con un gesto che rifiuta, in quanto vane, le certezze stesse cui anela.

Percorre con voracità la terra per ammucchiare in camere mortuarie le nobili spoglie dei suoi sogni, e immagina di fecondare la sua sterilità col vigore delle stirpi sepolte.

Assorbito, infine, perduto, ebbro, le imprese che la sua superbia inventa culminano in ecatombi sanguinose; e così umiliato piega verso la tranquillità di occupazioni subalterne, una vita meschina, bassa e vile, lo soffoca nel suo tedio.

Le cicatrici della sua industria su un suolo paziente insultano la bellezza della terra, ma la sua stupida temerarietà si vanagloria di tutto ciò che le sue vittorie inermi feriscono e mutilano. Le sue imprese coronate lo gonfiano di un vuoto orgoglio, e la sua incauta audacia crede di aver assicurato la promessa di progressi infiniti solo perché quella labile luce colpì la sua fronte. Fiducioso in ipotetici diritti disdegna i vecchi strumenti del suo trionfo; e vergognandosi per la servitù in cui germina la virilità del suo spirito, limita, come lacci che lo legano, i canali segreti della sua linfa.

L'uomo morirà, se Dio è morto, perché l'uomo non è che l'opaco splendore del suo riflesso, non

è niente più che la sua abietta e nobile somiglianza.

Un animale astuto e ingegnoso succederà, probabilmente, all'uomo. Quando si corromperanno i suoi rigidi edifici, la bestia soddisfatta si rintanerà nella penombra primitiva, in cui i suoi passi, confusi con altri passi silenziosi, fuggiranno di nuovo di fronte all'incedere di carestie millenarie.

## TEXTO VI

Indifferente all'originalità delle mie idee, ma geloso della loro coerenza, tento qui di tracciare uno schema che ordini, con la minore arbitrarietà possibile, alcuni temi sparsi e già affrontati da altri. Amanuense dei secoli, non compongo nulla più che un centone reazionario.

Se fosse un proposito didattico ad orientarmi, avrei prestato ascolto senza profitto alla dura voce reazionaria. La sua scettica fiducia nella ragione ci dissuade tanto da asseverazioni enfatiche, quanto da impertinenze pedagogiche. Per il pensiero reazionario, la verità non è oggetto che una mano consegna ad un'altra mano, bensì conclusione di un processo che nessuna impazienza precipita. L'insegnamento reazionario non è esposizione dialettica dell'universo, bensì dialogo tra amici, appello di una libertà desta a una libertà assopita.

Oltremodo cosciente di fondarsi su evidenze circoscritte, su raziocini la cui validità è limitata a determinati universi di discorso, su un cauto perscrutare il nuovo della vita, il pensiero reazionario teme la posticcia simmetria dei concetti, gli automatismi della logica, la fascinazione delle facili semplificazioni, la fallacia del nostro desiderio di unità.

Queste pagine sistematiche non trascurano i suoi precetti. Per un pensiero circospetto i sistemi non degenerano in retorica di idee. Lungi dal paralizzarci in una compiacenza dogmatica, i sistemi ci obbligano ad una crescente avvedutezza. Innanzi al sistema, dove si oggettiva e si plasma, il pensiero prende coscienza di sé. La sua spontaneità cieca si tramuta nella consapevolezza dei suoi postulati, della sua struttura, e dei suoi fini. Ogni sistema che si sussegue viola successive innocenze e restaura una meditazione che ci libera.

Questo parziale tentativo è il prodotto di un pensiero reazionario, dimora di passaggio di un ospite ostinato. Non inizierò alcuna catechizzazione, né offrirò un precettario pratico. Ambisco soltanto a tracciare una curva limpida – compito ozioso di una lucidità sterile. Ma i testi reazionari non sono più che stele ammonitrici tra le macerie.

Il dialogo tra democrazie borghesi e democrazie popolari difetta di interesse, pur non mancando né di veemenza, né di armi.

Tanto il capitalismo quanto il comunismo, loro forme ibride, vergognose, o larvate, tendono, attraverso percorsi distinti, verso una meta simile. I loro seguaci propongono tecniche dissimili, ma sottostanno agli stessi valori. Le soluzioni li dividono; le ambizioni li gemellano. Metodi rivali per il conseguimento di un fine identico. Apparati diversi al servizio di uno stesso impegno.

Gli ideologi del capitalismo non respingono l'ideale comunista; il comunismo non censura l'ideale borghese. Nell'investigare la realtà sociale del concorrente, per denunciarne i vizi o

contestare l'esatta identificazione dei suoi fatti, entrambi giudicano con un criterio analogo. Se il comunismo segnala le contraddizioni economiche, l'alienazione dell'uomo, la libertà astratta, l'uguaglianza legale delle società borghesi, il capitalismo sottolinea, parallelamente, l'imperizia dell'economia, l'assorbimento totalitario dell'individuo, la schiavitù politica, il ristabilimento della disuguaglianza di fatto nelle società comuniste. Entrambi applicano uno stesso sistema di norme, e la loro disputa si limita a dibattere la funzione di determinate strutture giuridiche. Per l'uno la proprietà privata è un ostacolo, per l'altro uno stimolo; ma entrambe coincidono nella definizione del bene che la proprietà ostacola o stimola.

Benché insistano entrambi sull'abbondanza di beni materiali che risulterà dal loro trionfo, e benché siano entrambi l'augurio di un'abbuffata, tanto la miseria che denunciano quanto la ricchezza che encomiano sono solo le più ovvie specie di ciò che respingono o agognano. Le loro tesi economiche sono veicolo di aspirazioni favolose.

Ideologie borghesi e ideologie proletarie sono, in distinti momenti, e per distinte classi sociali, portabandiera rivali di una stessa speranza. Ciascuna si proclama voce impersonale della stessa promessa. Il capitalismo non si considera ideologia borghese, ma costruzione della ragione umana; il comunismo non si dichiara ideologia di classe se non perché afferma che il proletariato è l'unico delegato dell'umanità. Se il comunismo denuncia la truffa borghese, e il capitalismo l'inganno comunista, entrambi sono varianti storiche del principio democratico; entrambi bramano una società dove l'uomo si ritrovi, infine, signore del suo destino.

Riscattare l'uomo dall'avarizia della terra, dai sigilli del suo sangue, dalle servitù sociali, è il loro comune proposito. La democrazia spera nella redenzione dell'uomo, e rivendica per l'uomo la funzione redentrice.

Vincere la nostra atroce condizione è il più naturale anelito dell'uomo, ma sarebbe irrisorio che quell'animale bisognoso, per il quale tutto è oppressione e minaccia, si fidasse della sua sola intelligenza per soggiogare la maestà dell'universo, se non si attribuisse una dignità maggiore ed un'origine più elevata. La democrazia non è procedimento elettorale, come immaginano i cattolici ingenui; né regime politico come lo pensa la borghesia egemonica del XIX secolo; né struttura sociale come insegna la dottrina nordamericana; né organizzazione economica come pretende la tesi comunista.

Coloro che presenziarono alla violenza irreligiosa delle convulsioni democratiche credettero di osservare un'insurrezione profana contro l'alienazione sacra. Sebbene l'animosità popolare esploda solo sporadicamente in tumulti feroci o gravi, una critica rancorosa del fenomeno religioso ed un laicismo militante accompagnano, sordi e surrettiziamente, la storia democratica. I suoi propositi espliciti sembrano sottometersi ad una volontà più profonda – a volte occulta, a volte pubblica, taciuta a volte, a volte stridente – di secolarizzare la società ed il mondo. Il suo fervore irreligioso, e

la sua circospezione laica, progettano di mondare le anime da ogni escremento mistico.

Tuttavia, altri osservatori delle sue fasi critiche o delle sue forme estreme hanno segnalato ripetutamente il suo carattere religioso. Il dogmatismo delle sue dottrine, la sua propagazione infettiva, la consacrazione fanatica che ispira, la fiducia febbrile che risveglia hanno suggerito parallelismi inquietanti. La sociologia delle rivoluzioni democratiche resuscita categorie elaborate dalla storia delle religioni: profeta, missione, setta. Metafore curiosamente necessarie.

L'aspetto religioso del fenomeno democratico normalmente si spiega in due maniere distinte: per la sociologia borghese le somiglianze derivano dallo scuotimento che tumulti sociali propagano negli strati emotivi ove si ritiene che la religione si origini; per la sociologia comunista la somiglianza conferma il carattere sociale degli atteggiamenti religiosi. Lì ogni emozione intensa assume forme religiose; qui ogni religione è travestimento di fini sociali.

La sociologia borghese non raggiunge la penetrazione delle tesi marxiste. Le fumose genealogie con cui si appaga non si confrontano con l'identificazione precisa che il marxismo definisce. Il rigore del sistema marxista lo previene da equivoci; specchio della verità, si potrebbe dire che basta invertirlo per non sbagliare.

Le filosofie della storia, più che sintesi ambiziose sono strumenti della conoscenza storica. Ogni filosofia si propone di definire la relazione tra l'uomo ed i suoi atti.

Il problema della filosofia della storia è di una generalità assoluta perché ogni oggetto della coscienza è atto anteriormente alla definizione del suo statuto metafisico, che pure è atto. Il modo di definire la relazione tra l'uomo e i suoi atti determina qualsiasi spiegazione dell'universo.

Le definizioni filosofiche della relazione concreta sono teorie della motivazione umana. Le teorie interrogano i fatti per destarli dalla loro inerzia insignificante, e penetrano, come nessi intelligibili, nella sua massa amorfa. Nessuna teoria è falsa perché la relazione concreta è struttura complessa e ricca; ma ciascuna isolatamente sacrifica la spessa trama storica a un'ordine arbitrario e scarno. Per evitare falsificazioni palesi lo storiografo impiega, simultaneamente o successivamente, le diverse teorie proposte: urgenza dell'istinto, determinismo etnico, condizionamento geografico, necessità economica, progressione intellettuale, proposito assiologico, risoluzione capricciosa; ma quand'anche il tatto dell'immaginazione lo protegga dalle goffaggini sistematiche, l'incoerenza del suo procedimento lo limita ad una giustapposizione casuale di fattori. Ciascuna delle diverse teorie non formano rispettivi sistemi chiusi, né il loro raggruppamento accidentale va oltre successi sporadici e fortuiti.

Ogni situazione storica racchiude la totalità di motivazioni possibili, con una predominanza alternata, e le concrete configurazioni di motivi dipendono da un principio generale che le ordina. Qualunque sia il tipo di motivazione a cui preferibilmente appartenga, e in qualunque configurazione si situi, qualunque atto si trova orientato da una previa opzione religiosa.

Tanto gli incatenamenti lineari di atti di uguale specie, quanto i vincoli tra raggruppamenti di atti eterogenei, sono funzione del loro campo religioso. L'individuo solitamente ignora l'opzione primigenia che lo determina; ma la rotta dei suoi istinti, la preminenza di tale o talaltro carattere etnico, la prevalenza di diverse influenze geografiche, l'esistenza di una determinata necessità economica, la preponderanza di certe conclusioni speculative, la validità di taluni o talaltri fini, il primato di volizioni distinte, sono effetti di un'opzione radicale davanti all'essere, di una posizione basilare davanti a Dio.

Ogni atto si iscrive in una moltitudine simultanea di contesti; ma un contesto univoco, immoto ed ultimo li circonda tutti. Una nozione di Dio, esplicita o tacita, è il contesto finale che li ordina.

La relazione tra l'uomo ed i suoi atti è una relazione di assoggettamento. La relazione tra l'uomo ed i suoi atti è relazione tra definizioni di Dio ed atti dell'uomo. L'individuo storico è la sua opzione religiosa.

Nessuna situazione concreta è analizzabile senza residui o delucidabile coerentemente finché non si risolve il tipo di fallacia teologica che la struttura. L'analisi religiosa che permette di disegnare le articolazioni della storia, la disposizione interna dei fatti, e l'ordine autentico della persona è di carattere empirico, e non presuppone, né per definirlo, né per applicarlo, una qualche fede. Senza supporre l'obiettività dell'esperienza religiosa, constatando soltanto la sua realtà fenomenica, l'analisi la assume metodicamente come fattore determinante di ogni condizione concreta.

Solo l'analisi religiosa, sondando un fatto democratico qualunque, ci rischiarerà la natura del fenomeno e ci permette di attribuire alla democrazia la sua dimensione esatta. Procedendo in altro modo non riusciremo mai a stabilire la sua definizione genetica, né mostrare la coerenza delle sue forme, né raccontare la sua storia.

La democrazia è una religione antropoteista. Il suo principio è un'opzione di carattere religioso, un atto per il quale l'uomo assume l'uomo come Dio.

La sua dottrina è una teologia dell'uomo-dio; la sua pratica è la realizzazione del principio in comportamenti, in istituzioni, e in opere.

La divinità che la democrazia attribuisce all'uomo non è figura retorica, immagine poetica, iperbole innocente infine, bensì definizione teologica in senso stretto. La democrazia ci proclama con eloquenza, e usando un lessico vago, l'eminente dignità dell'uomo, la nobiltà del suo destino o della sua origine, il suo predominio intellettuale sull'universo della materia e dell'istinto. L'antropologia democratica tratta di un essere a cui convengono gli attributi classici di Dio.

Le religioni antropoteiste formano un gruppo omogeneo di atteggiamenti religiosi che non è lecito confondere con le teologie panteiste. Il dio del panteismo è l'universo stesso come volo di un

grande uccello celeste; per l'antropoteismo, l'universo è intralcio o strumento del dio umano.

L'antropoteismo, davanti alla miseria attuale della nostra condizione, definisce la divinità dell'uomo come una realtà passata o come una realtà futura. Nel suo presente sventurato, l'uomo è un dio caduto o un dio nascente. L'antropoteismo prospetta un primo dilemma al dio bifronte.

Le cosmogonie orfiche e le sette gnostiche sono antropoteismi retrospettivi, la moderna religione democratica è antropoteismo futurista. Quelle sono dottrine di una catastrofe cosmica, di un dio smembrato, di una luce prigioniera; questa è dottrina di una teogonia dolorosa.

L'antropoteismo retrospettivo è un dualismo fosco; l'antropoteismo futurista, un monismo giubilante. La dottrina dualista insegna l'assorbimento dell'uomo nella materia perversa e il ritorno penoso al suo splendore passato; la dottrina monista annuncia la germinazione della sua gloria. Dio prigioniero nella turpe inerzia della sua carne, o dio che la materia innalza come suo grido di vittoria. L'uomo è vestigio della sua condizione perduta o argilla della sua condizione futura.

Antropoteismi dualisti ed antropoteismo monista sono privi di legislazione etica. Entrambi si compattano in setta di eletti. Ambedue sono insurrezioni metafisiche.

La dottrina democratica è una sovrastruttura ideologica, pazientemente adattata ai suoi postulati religiosi. La sua antropologia tendenziosa si prolunga in apologetica militante. Se l'una definisce l'uomo in maniera compatibile con la sua divinità postulata, l'altra, per corroborare il mito, definisce l'universo in maniera compatibile con quell'artificiosa definizione dell'uomo. La dottrina non ha finalità speculativa. Ogni tesi democratica è argomento di contendente e non verdetto di giudice.

Una breve definizione muove la sua macchina dottrinale.

Col fine di compiere il suo proposito teologico, l'antropologia democratica definisce l'uomo come volontà.

Affinché l'uomo sia dio, è necessario attribuirgli la volontà come essenza, riconoscere nella volontà il principio e la materia stessa del suo essere. La volontà essenziale, in effetti, è sufficienza pura. La volontà essenziale è attributo tautologico dell'autonomia assoluta. Se l'essenza di un essere non è la sua volontà, l'essere non è causa di se stesso, bensì effetto dell'essere che determina la sua essenza. Se l'essenza umana eccede la volontà dell'uomo, quell'eccedente lo assoggetta ad una volontà esterna. L'uomo democratico non ha natura, ma storia: volontà inviolabile che la sua avventura terrestre maschera, ma non altera.

Se la volontà è la sua essenza, l'uomo è libertà pura, perché la libertà è determinazione autonoma. Volontà essenziale, l'uomo è essenziale libertà. L'uomo democratico non è libertà condizionata, libertà che una natura umana subordina, bensì libertà totale. Solo i suoi atti liberi sono atti della sua essenza, e ciò che riduce la sua libertà lo corrode. L'uomo non può sottomettersi, senza dimettersi. La sua libertà non prescrive, perché un'essenza non prescrive.

Poiché la sua libertà non è concessione di una volontà altrui, bensì atto analitico della sua

essenza, l'autonomia della volontà è incondizionata e la sua sovranità perfetta. Solo la volizione gratuita è legittima, perché ella solo è sovrana.

Essendo sovrana, la volontà è identica in tutti. Accidenti che non ne alterano l'essenza ci distinguono. La differenza tra gli uomini non determina la natura della volontà in nessuno e una disuguaglianza reale violerebbe l'identità dell'essenza che la fonda. Tutti gli uomini sono uguali, a dispetto delle loro apparenti differenze.

Per l'antropologia democratica, gli uomini sono volontà libere, sovrane, e uguali.

Dopo avere collocato la sua definizione antropologica, la dottrina procede ad elaborare le quattro tesi ideologiche della sua apologetica.

La prima, e la più ovvia, delle ideologie democratiche è l'ateismo patetico.

La democrazia non è atea perché abbia comprovato l'irrealtà di Dio, bensì perché necessita rigorosamente che Dio non esista. La convinzione della nostra divinità implica la negazione della sua esistenza. Se Dio esistesse, l'uomo sarebbe la sua creatura. Se Dio esistesse, l'uomo non potrebbe palpare la sua presunta divinità. Il Dio trascendente annulla la nostra inutile disubbidienza. L'ateismo democratico è teologia di un dio immanente.

Per confermare la nostra divinità problematica, l'ateismo insegna che gli altri dèi sono invenzioni dell'uomo. Figli del terrore, o del sonno; simboli della società, o delle nostre radici oscure. Miti che compiono l'alienazione suprema. La democrazia afferma che la carogna della libertà umana è l'alimento degli sciami sacri.

L'idea del progresso è la teodicea dell'antropoteismo futurista, la teodicea del dio che sveglia dall'insignificanza dell'abisso. Il progresso è la giustificazione della condizione attuale dell'uomo e delle sue ulteriori teofanie.

L'essere che reprime, con riti precari, il mormorio della sua animalità recalcitrante, non crede nella sua divinità nascosta, ma immagina che la materia primitiva sia macchina produttrice di dèi. Se un processo di perfezionamento inevitabile non soppianta la reiterazione del tempo, se il complesso non proviene dal semplice, se l'inferiore non genera i termini superiori delle serie, se la ragione non emerge da una neutralità passata, se la notte non è preparazione evangelica alla luce, se il bene non è volto del male pentito, allora l'uomo non è dio. Non bastano le ricette di accumulo di dati affinché la sua intelligenza presenti, nel calcolo di comportamenti esterni, premesse della sua onniscienza futura. Non basta la lieve impronta dei suoi gesti sulla corteccia della terra per presumere che l'astuzia delle sue mani lo prepari a un'onnipotenza divina. Il progresso è dogma che

richiede una fede previa.

Per garantire all'uomo che trasformerà l'universo, e riuscirà a dissodarlo secondo le sue brame, la democrazia insegna che il nostro sforzo demiurgico prolunga l'impeto che rivolge la materia. Che il motore del progresso sia una dialettica interna, un passaggio dell'omogeneità primitiva ad un'eterogeneità crescente, una serie di emergenze successive, o l'impegno ardito di un aborto della necessità, la dottrina suppone che un demiurgo assente, dalla sua inesistenza prima, elabori l'accrescimento della sua epifania futura.

La teoria dei valori è la più spinosa impresa dell'ideologia democratica. Ateismo e progresso chiedono solo una retorica enfatica così che l'esistenza di Dio non sia ovvia, affinché un semplice gesto verso il futuro confermi la fede di un progressista esitabondo; quando invece la presenza di valori è fatto che annulla i postulati democratici con pacifica insolenza.

Ma che ne è della nostra conclamata divinità se piacere e dolore mostrano già un'indipendenza inquietante, se la verità ci avvince alla natura delle cose, se il bene ci costringe come un appello irresistibile, se la bellezza esiste nella polpa dell'oggetto? Se l'uomo non è il supremo artefice dei valori, l'uomo è un viaggiatore taciturno tra misteri, l'uomo attraversa i domini di un incognito monarca.

Secondo la dottrina democratica, il valore è uno stato soggettivo che comprova la concordanza tra una volontà ed un fatto. L'obiettività del valore è funzione della sua generalità empirica, e il suo carattere normativo proviene dal suo riferimento vitale. Valore è ciò che la volontà riconosce come suo.

La riduzione del valore al suo schema basilare procede con astuzie diverse. Certe teorie preferiscono una riduzione diretta, ed insegnano che il valore è semplicemente ciò che l'uomo dichiara esserlo. Ma le teorie più comuni scelgono rotte meno ovvie. La funzione biologica o la forma sociale soppiantano la nuda volontà e rappresentano la sua manifestazione concreta.

Piacere e dolore appaiono come sintomi di una vita che si realizza o che fallisce; il bene è il segno di un felice funzionamento biologico o di un atto propizio alla sopravvivenza sociale; la bellezza è indizio di una possibile soddisfazione di istinti, di una possibile esaltazione della vita, o espressione autentica di un individuo, riflesso autentico di una società; verità, infine, è l'arbitrio che facilita l'appropriazione del mondo. Etiche utilitariste o sociali, estetiche naturaliste o espressioniste, epistemologie pragmatiche o strumentali cercano di ridurre il valore al suo schema preposto, e non sono niente più che artefici ideologici.

L'ultima tesi dell'apologetica democratica è il determinismo universale. Per ribadire le sue profezie la dottrina necessita di un universo rigido. L'azione efficace richiede un comportamento prevedibile e l'indeterminatezza casuale sopprime la certezza del proposito. Poiché l'uomo non sarebbe sovrano che in un universo retto da una necessità cieca, la dottrina riconduce a circostanze esterne gli attributi dell'uomo. Se il mondo, la società, e l'individuo, non sono, in effetti, riducibili a mere costanti casuali, pure l'impegno più tenace, più intelligente e più metodico, può fallire davanti alla natura imperscrutabile delle cose, davanti all'insospettabile storia delle società, davanti alle imprevedibili decisioni della coscienza umana. La libertà totale dell'uomo chiede un universo schiavizzato. La sovranità della volontà umana può reggere solo cadaveri di cose.

Poiché un determinismo universale trascina la stessa libertà che lo proclama, la dottrina ricorre, per schivare la contraddizione che l'annulla, ad un'acrobazia metafisica che trasporta l'uomo dalla sua passività di oggetto ad una libertà di dio repentino.

Nel realizzarsi in comportamenti, in istituzioni, e in opere, il principio democratico procede con severa coerenza. L'apparente confusione dei suoi fenomeni rende palese la straordinaria costanza della causa. In circostanze diverse le rotte sono distinte, affinché il proposito rimanga intatto.

Due forme conseguenti del principio ispirano la pratica democratica: il principio come volontà sovrana o come volontà autentica.

Non concedendo legittimità che alla volontà gratuita, la democrazia individualista e liberale traduce in norma inappellabile gli equilibri momentanei di volontà contrapposte in un molteplice mercato elettorale. Il corretto funzionamento del mercato suppone un campo scembro, spurgato da costumi etici, sfrondato da prestigii che furono, mondati dalle spoglie del passato. La validità delle decisioni politiche e delle decisioni economiche è funzione della pressione che esercita la volontà maggioritaria. Le regole etiche e i valori estetici risultano dallo stesso equilibrio di forze. I meccanismi automatici del mercato determinano le norme, le leggi, ed i prezzi.

Per la democrazia individualista e liberale la volizione è libera da costrizioni interne, però pure senza diritto di appellarsi ad istanze superiori contro le norme popolari, contro la legge formalmente promulgata, o contro il prezzo personalmente stabilito. Il democratico individualista non può dichiarare che una norma è falsa, ma che ne desidera un'altra; né che una legge non è giusta, ma che ne vuole un'altra; né che un prezzo è assurdo, ma che un altro gli conviene. La giustizia, in una democrazia individualista e liberale, è ciò che esiste in qualunque momento. La sua struttura normativa è configurazione di volontà, la sua struttura giuridica somma di decisioni positive e la sua struttura economica complesso di atti compiuti.

La democrazia individualista sopprime ogni istituzione che proponga un impegno irrevocabile, una continuità ribelle alla friabile trama dei giorni. Il democratico rifugge il peso del passato e non accetta il rischio del futuro. La sua volontà pretende di espungere la storia passata e plasmare senza

intralcio la storia ventura. Incapace di lealtà ad un'impresa consegnata dagli anni, il suo presente non si appoggia sullo spessore del tempo; i suoi giorni aspirano alla discontinuità di un pendolo sinistro.

La società retta dalla prima forma del principio democratico inclina verso l'anarchia teorica dell'economia capitalista e del suffragio universale.

Il principio riveste la sua seconda forma quando quell'uso della libertà minaccia i postulati democratici. Ma la trasformazione della democrazia liberale ed individualista in democrazia collettiva e dispotica non rompe il proposito democratico né adultera i fini promessi. La prima forma contiene e comporta la seconda, come un prolungamento storico possibile, e come una conseguenza teorica necessaria.

In effetti, se tutti gli uomini sono volontà libere, sovrane, e uguali, nessuna volontà può soggiogare legittimamente le altre; ma poiché la volontà non può che avere come suo legittimo oggetto la propria essenza, e ogni volontà che non abbia la sua essenza per oggetto si nega e si annulla, allora qualunque volontà individuale che non abbia per oggetto la sua libertà, la sua sovranità e la sua uguaglianza, pecca contro la sua essenza autentica, e può essere legittimamente obbligata, da una volontà retta, a ubbidire a se stessa. Non importa che la disubbidienza contro la sua propria essenza sia atto di una sola volontà, di una moltitudine di volontà, della quasi totalità di volontà esistenti in un istante preciso, o della totalità stessa, perché necessariamente la dottrina democratica postula, di fronte alle volontà pervertite ed insorte, una volontà generale proba con se stessa, leale alla sua essenza, la cui legittimità può essere rappresentata da una sola volontà retta. Sia essa della maggioranza, di un partito minoritario o dell'individuo, la legittimità democratica non dipende da un meccanismo elettorale, bensì dalla purezza del proposito.

La democrazia collettivista e dispotica sottomette le volontà apostate alla direzione autocratica di qualsivoglia nazione, classe sociale, partito o individuo che incarni la volontà retta. Per la democrazia collettivista e dispotica, la realizzazione del proposito democratico precede qualsiasi altra considerazione. Tutto è lecito per fondare un'uguaglianza reale che permetta una libertà autentica, dove la sovranità dell'uomo si incorona col possesso dell'universo. Le forze sociali devono essere incanalate, con decisione inamovibile, verso la meta apocalittica, spazzando via chi sia d'intralcio, liquidando chi ponga resistenza. La fiducia nel suo proposito corrompe il democratico autoritario, che schiavizza in nome della libertà e si attende l'avvento di un dio nella sua opera di svilimento dell'uomo.

La realizzazione pratica del principio democratico reclama, infine, un utilizzo frenetico della tecnica, e un implacabile sfruttamento industriale del pianeta.

La tecnica non è prodotto democratico, ma il culto della tecnica, la venerazione delle sue opere, la fede nel suo trionfo escatologico, sono conseguenze necessarie della religione democratica. La

tecnica è l'apparato della sua ambizione profonda, l'atto possessorio dell'uomo sull'universo sottomesso. Il democratico spera che la tecnica lo redima del peccato, dalla sorte avversa, dal tedio e della morte. La tecnica è il verbo dell'uomo-dio.

L'umanità democratica accumula invenzioni tecniche con mani febbrili. Poco le importa che lo sviluppo tecnico la svilisca o minacci la sua vita. Un dio che forgia le sue armi disdegna le mutilazioni dell'uomo.

Demoni e dèi nascono lontano dallo sguardo degli uomini, e la loro infanzia trascorre in dimore sotterranee. La religione democratica si annida nelle cripte medievali, nell'ombra umida dove bollono le larve di testi eretici.

La predicazione clandestina di miti dualisti non tace sotto il dispotismo degli imperatori ortodossi. Gli anatemi conciliari, le sentenze dei prefetti imperiali, i tumulti della pietà popolare, soffocano temporaneamente la voce nefanda, ma le sue eco resuscitano in villaggi montanari, in conventicoli di città di frontiera e tra le legioni dell'Impero.

Dalle sue terre d'esilio, l'evangelizzazione dualista si diffonde, lontano dalla vigilante burocrazia bizantina, verso i fiacchi domini d'Occidente. Le acque della torbida piena sommergono le sedi episcopali e battono il granito del trono pontificio.

L'ombra tutelare e sanguinante di Innocenzo III restaura l'unità rotta, ma in terre appartate e distanti, in Calabria, oltre il Reno, tra telai fiamminghi, una nuova religione è nata.

La moderna religione democratica si plasma, quando il dualismo bogomilo e cataro si accorda, e si fonde, col messianismo apocalittico. Nei paraggi della sua notturna confluenza, un'ombra ambigua si leva.

La speranza messianica che il cristianesimo compie, e a sua volta rinnova, irrita reiteratamente la febbrile pazienza dell'uomo.

In immense stanze di mattone crudo e bitume, crani glabri, inclinati davanti al monarca che afferra le mani sacre, intonano inni di vittoria che un salmista plagia per l'unzione di reucci. Le adulazioni irrisorie si tramutano sotto la chiamata profetica, e quell'unto terrestre prefigura l'unto divino. Quando al tempio distrutto succede solo un tempio profano, i temi messianici spargono la sua intatta virulenza. L'impotenza politica aizza la speranza messianica.

Mondato delle sue escrescenze carnali, il messianismo trasmette alla Chiesa, tuttavia, il germe delle sue terribili avidità. Moltitudini attendono la discesa della città celeste, e la prima incarnazione del Paracleto annuncia, tra profetesse nude, messi chiliastiche.

L'aspettativa di un regno terrestre dei santi esalta la pietà dei solitari e la miseria delle turbe. Aneliti dell'anima e vendette della carne ubriacano, con i loro succhi acidi, cuori contriti e vanità

moleste. Il messianesimo volgare si nutre dei più nobili sonni e delle passioni più vili.

Però i messianismi carnali sperano ancora, come un Don divino, la fioritura sanguinante. I millenarismi militanti sono impeti di impazienza umana e non simulacri di onnipotenza divina.

Solamente quando il rettore dell'orda gemebonda, il costruttore della Gerusalemme celeste, il giudice dell'irrecusabile tribunale, è l'uomo stesso, l'uomo soltanto; quando il dio caduto delle eterodossie gnostiche si confonde con l'ipostasi soteriologica della teologia trinitaria; solamente quando il Messia promesso è l'umanità divinizzata; solamente allora l'uomo-dio della religione democratica si erge, lentamente, dal suo fango umano.

Abbandonando la penombra della sua incubazione furtiva, la religione democratica si diffonde attraverso i secoli, elaborando, con astuzia maligna, la sovrastruttura colossale delle sue ideologie successive. Figlia dell'orgoglio umano, tutto ciò che infiamma l'orgoglio incendia la fuliginosa torcia. La sua propagazione non richiede che l'orgoglio sfolgori affinché una nuvola fugace veli il sole intelligibile. L'orgoglio stesso crea le tenebre lì dove a risplendere è soltanto la sua propria luce.

Ogni conversione avviene nei luoghi dell'anima dove la libertà si arrende alle istigazioni dell'orgoglio. Niente esiste che non possa sedurci; una virtù che acciechi se stessa, un vizio che si deturpi ai suoi propri occhi. Basta che un solo tema ci aduli, per accettare la dottrina intera. Quando soccombiamo alla servile insidia, il disordine apparente dei nostri atti ubbidisce a una pressione che lo orienta.

Come la dottrina democratica può esibire, in qualunque istante, ed in qualunque individuo, la somma integra delle sue conseguenze teoriche, la sua storia non presenta un svolgimento dottrinale, bensì un progressivo possesso del mondo.

La democrazia registra il suo battesimo sulla faccia schernita di Bonifacio VIII. Il gesto procace avvolge nella porpora del suo insulto, come in un sudario pontificio, il Sacro Impero agonizzante, e l'ombra indifferente dei grandi papi medievali. I legisti cesarei resuscitano per restaurare la potestà tribunizia. Lo Stato moderno è nato.

La proclamazione della sovranità dello Stato ha bisogno di vari secoli, ma le riforme politiche ed i separatismi religiosi che la preparano sono eventi su cui si esercita l'usurpazione o l'elaborazione di una ferma volontà. Gli Stati nazionali sono derivati dello Stato sovrano.

Prima di decretare la sovranità dell'uomo, l'impresa democratica delimita il recinto entro cui la promulgazione sembri lecita. Nel labirinto giuridico dello Stato medievale, la predicazione si

scontra contro la libertà patrimoniale di alcuni, contro le usurpazioni sanzionate di altri, contro le giurisdizioni naturali di tutti. Ma lo Stato che si stima solo giudice dei suoi atti ed istanza finale delle sue vertenze, che non rispetta altro che la norma che la sua volontà adotta, e il cui interesse è la suprema legge, può costituirsi in dio secolarizzato.

Proclamando la sovranità dello Stato, Bodin concede all'uomo il diritto di concertare il suo destino. Lo Stato sovrano è la prima vittoria democratica.

Lo Stato sovrano è un progetto giuridico che l'assolutismo monarchico realizza; ed i legisti del re della Francia non sono i servitori di una razza, ma di un'idea. Il monarca combatte le deleghe feudali, le giurisdizioni provinciali, i privilegi ecclesiastici, affinché niente restringa la sua sovranità, perché lo Stato deve abolire ogni diritto che pretenda di precederlo, ogni libertà che pretenda di limitarlo. La giurisdizione monarchica invade le giurisdizioni signorili; l'autorità pubblica sopprime l'autonomia comunale; il riformismo statale rimpiazza la lenta mutazione delle abitudini; e il dispotismo legislativo soppianta strutture contrattuali e concordate. L'assolutismo snerva le forze sociali e fabbrica una burocrazia centralista che, usurpando la funzione politica, trasforma i sudditi del re in servi dello Stato.

La sovranità dello Stato moderno si plasma in pluralismo di stati sovrani nel cui instabile equilibrio cova la virulenza nazionalista che corona quei centralismi soffocanti con degli imperialismi truculenti.

Siccome ogni episodio democratico suscita, nei suoi più ferventi propulsori, uno spasmo di angoscia davanti alla pretesa che si smaschera, ogni forma della dottrina comporta una copia negativa che sembra, soltanto, la sua immagine scolorita e pallida, ma che è, in realtà, un riflesso reazionario davanti all'abisso. Man mano che le sopravvivenze medievali si estinguono, la storia della democrazia si riduce al conflitto tra il suo principio puro e le sue diffidenze reazionarie, occultate in alternative democratiche fittizie.

Alla sovranità dello Stato controbatte il diritto divino dei re, che non è formulazione religiosa dell'assolutismo politico, bensì la più efficace maniera dottrinale di negarlo. Proclamare il diritto divino del monarca è smentire la sua sovranità e ripudiare l'irrecusabile validità dei suoi atti. Sul monarca di diritto divino imperano, giuridicamente, con la religione che lo unge, il diritto naturale che lo precede, e la morale che lo intima.

Il patibolo del tragico gennaio restituirebbe un'immagine puramente patetica, se avesse assassinato soltanto un delegato impotente del dispotismo monarchico, ma l'impossibilità di ratificare uno scisma, violentando la sua coscienza, porta il Borbone flaccido e tonto, tra il silenzio di centomila persone, e sotto il rullio di tamburi, fino al più nobile dei suoi troni.

La seconda tappa dell'invasione democratica incomincia quando l'uomo reclama, nella cornice dello Stato sovrano, la sovranità che la dottrina gli concede.

Ogni rivoluzione democratica consolida lo Stato. Il popolo rivoluzionario non si solleva contro lo Stato onnipotente, bensì contro i suoi possessori momentanei. Il paese non protesta contro la sovranità che lo opprime, bensì contro i suoi invidiati usurpatori. Il popolo rivendica la libertà di essere il suo proprio tiranno.

Proclamando la sovranità popolare, Rousseau anticipa la sua realizzazione plenaria, ma forgia l'apparato giuridico delle avidità borghesi.

L'erede delle sovranità statali, il monarca generato da società appiattite, sprofonda su un mondo che ha ceduto all'avidità del suo appetito utilitaristico. La tesi della sovranità popolare taglia i legami assiologici dell'attività economica, sostituendo alla ricerca di un sostentamento adeguato la brama di una ricchezza illimitata. L'espansione borghese stringe il pianeta nella rete della sua insaziabile frenesia.

L'era democratica presenta un incomparabile sviluppo economico, perché il valore economico è parzialmente duttile ai postulati democratici. Il valore economico tollera un'indefinita dilatazione capricciosa, e il suo solido nucleo si espande in elastiche configurazioni arbitrarie. L'uomo non è sovrano neanche dei valori economici; ma la possibile alternanza di tutti, ed il carattere artificiale di molti, permettono che l'uomo presuma, davanti ad essi, una sovranità che il resto dell'universo gli nega. Il valore economico è l'emblema meno assurdo della nostra sovranità chimerica.

Un notorio predominio della funzione economica caratterizza la società borghese, dove l'economia determina la struttura, fissa la meta e misura i prestigii. Il potere economico, nella società borghese, non soltanto accompagna il potere sociale, dandogli lustro, ma lo crea; il democratico non concepisce che la ricchezza, in società diverse, risulti dai motivi che fondano la gerarchia sociale.

La venerazione della ricchezza è fenomeno democratico. Il denaro è l'unico valore universale che il democratico puro riconosca, perché simbolizza una porzione di natura servibile e perché la sua acquisizione è assegnabile al solo sforzo umano. Il culto del lavoro con cui l'uomo adula se stesso è il motore dell'economia capitalista; e lo sdegno della ricchezza ereditaria, dell'autorità tradizionale di un nome, dei doni gratuiti dell'intelligenza o della bellezza, è espressione del puritanesimo che condanna, con orgoglio, ciò che non si concede allo sforzo dell'uomo.

La tesi della sovranità popolare consegna la direzione dello Stato al potere economico. La classe portatrice della speranza democratica conduce, inevitabilmente, alla sua aggressione contro il mondo. Il suffragio universale elegge, nei suoi comizi, i più veementi difensori delle aspirazioni popolari; ma i parlamentari eletti governano, con la borghesia che neutralizza i talenti, per la borghesia che moltiplica la ricchezza.

I mandatari borghesi del suffragio adottano lo Stato laico, affinché nessuna intromissione assiologica perturbi i loro affari. Chi tollera che un'avvertenza religiosa inquieti la prosperità di un commercio, che un argomento etico sopprima una novità tecnica, che un motivo estetico modifichi

un progetto politico, ferisce la sensibilità borghese e tradisce l'impresa democratica.

La tesi della sovranità popolare consegna, ad ogni uomo, la sovrana determinazione del suo destino. Sovrano, l'uomo non dipende che della sua capricciosa volontà. Completamente libero, il solo fine dei suoi atti è l'espressione inequivocabile del suo essere. La rapina economica culmina in un individualismo meschino, dove l'indifferenza etica si prolunga in anarchia intellettuale. La bruttezza di una civiltà senza stile evidenzia il trionfo della sovranità promulgata, come se una volgarità impudica fosse il trofeo gradito per l'attività democratica. Nelle fiamme della proclamazione inetta, l'individuo si disfà, come di vesti farisaiche, dei riti che lo proteggono, delle convenzioni che lo accolgono, dei gesti tradizionali che lo educano. In ogni uomo liberato, una scimmia assopita sbadiglia, e si alza.

L'apprensione reazionaria, che sfida i fenomeni democratici, inventa la teoria dei diritti dell'uomo ed il costituzionalismo politico, per arginare e trattenere le intemperanze dalla sovranità popolare.

Le conseguenze della tesi spaventano coloro che la proclamano e suggeriscono loro di rimediare al suo errore ricorrendo ad imprescrittibili diritti dell'uomo. Il progetto rivela la sua origine reazionaria, nonostante la sua debole argomentazione metafisica, perché sottrae al popolo sovrano una frazione del suo presunto potere, per mezzo di una dichiarazione solenne di principi, o di una costituzione tassativa di diritti, è una fellonia contro i postulati democratici.

Il liberalismo politico eredita l'ingrato dovere di frenare le pretese di cui è parzialmente partecipe. La confusione intellettuale che lo caratterizza, e la lealtà scissa che lo snerva, gli impediscono di rifugiarsi alla sua franca stirpe reazionaria, e lo designano, come vittima stupefatta ed inerme, alla violenza democratica. Ma il liberalismo mantenne, nonostante la sua incompetenza teorica, vestigia di sagacità politica.

La terza tappa della conquista democratica è lo stabilimento di una società comunista.

Lo schema classico del *Manifesto* non richiede rettifica alcuna: la borghesia procrea il proletariato che la sopprime. La società comunista sorge dal processo che genera un proletariato militante, un raggruppamento sociale polverizzato in individui solitari, e un'economia la cui integrazione crescente ha bisogno di un'autorità coordinata e dispotica; ma tanto il processo stesso, come il suo trionfo politico, derivano dal proposito religioso che lo sostiene. Il comunismo non è una conclusione dialettica, bensì un progetto deliberato.

Nella società comunista, la dottrina democratica smaschera la sua ambizione. La sua meta non è la felicità umile dell'umanità attuale, bensì la creazione di un uomo la cui sovranità assuma la gestione dell'universo. L'uomo comunista è un dio che calpesta la polvere della terra.

Ma il demiurgo umano sacrifica la possibile libertà dell'uomo in onore della sua libertà totale. Se l'indocilità della carne irrita la sua benevolenza divina, e reclama una pedagogia sanguinante, il mito

che lo ubriaca certifica l'innocenza del terrore. Tuttavia, un entusiasmo puerile lo protegge, ancora, delle abiezioni ultime.

Il proposito democratico estingue, lentamente, le luminarie di un culto immemorabile. Nella solitudine dell'uomo, riti osceni si preparano.

Il tedio invade l'universo, dove l'uomo non trova altro che la piccolezza della pietra inerte, o il riflesso reiterato del suo del suo sguardo ebete. Comprovando la vanità del suo impegno, l'uomo si rifugia nella tana atroce degli dei feriti. La crudeltà svaga la sua agonia.

L'uomo dimentica la sua impotenza, e scimmiotta l'onnipotenza divina, davanti al dolore inutile di un altro uomo che tortura.

Nell'universo del dio morto e del dio fallito, lo spazio, attonito, sospetta che la sua vacuità si sfiori con la liscia seta di alcune ali.

Contro l'insurrezione suprema, una totale disubbidienza ci desta. Il rifiuto integrale della dottrina democratica è l'ultima spiaggia, ed esigua, della libertà umana. Nel nostro tempo, la disubbidienza è reazionaria, o non è più che una farsa ipocrita e facile.

## TEXTO VIII

Gli istanti propizi al possesso di evidenze sono pause interposte tra imprese servili.

Perché il mondo, nell'immobile chiarezza della coscienza, assuma la propria pienezza intelligibile e intraprenda la sua ascensione verso il divino, è necessario che brezze di tramontana spazzino le scorie accumulate durante il giorno, è necessario che l'uomo, redento provvisoriamente dallo scandalo turbolento in cui dimora, restauri la sua dignità perduta e alberghi in una notte incontaminata.

Libero, così, dall'inopportuno assedio dei suoi slanci energetici, sordo alla clandestina voce dei suoi appetiti, riparato, assorto, riscattato, l'uomo dimentica la sua condizione di bestia recintata.

Ma non basta, per innalzarci a una giusta visione del mondo, sommare a una scienza della morte la saggezza di un animale feroce. L'esperienza umana abbonda di materiale osceno e di spettri sacri.

Aggrappato al suo proposito prestabilito, l'animale compie la propria essenza se si assicura il proprio transito: vivere nella sua unica vittoria, e morire del suo unico fallimento. Ad accecarlo, nel suo cielo nuvoloso sono solo rischi meramente vitali.

L'uomo, invece, non è solamente un animale che affronta, con ingegno, le spaventose istanze della vita: assediato da minacce stravaganti, avventurato in mezzo a rischi impreveduti, non è la sola morte a metterlo in pericolo. Negli istanti di tregua, quando non rischia e non teme nulla, lo invade la convinzione di un fallimento, repentinamente, come il venticello che fa intuire la presenza di un abisso. Esperienze insolite strappano la liscia trama dei suoi atti. All'interno della sua integrità fittizia s'annida un pullulare di larve. L'uomo è l'unico animale soggetto alla noia; l'animale capace di errore, di avvilito, e di peccato.

La nostra esistenza, tuttavia, non si mette a repentaglio nell'immediatezza della selva. L'uomo prova evidenze di fallimento senza ferire la sua carne integra. Né colui che erra, né colui che si avvilito, mutila i propri strumenti di vittoria. Non urge essere, per restare a galla durante l'inondazione di fango, né saggio, né santo, né nobile; e, anzi, solitamente è necessario non esserlo. La vita ignora le minacce incongruenti.

La noia, in effetti, non è un torpore compassionevole che ristora, né cautela che preserva dagli eccessi, ma fame nel bel mezzo della sazietà. Indizio di una coscienza che emerge dalla foschia per soccombere sotto insidie inedite, la noia intaglia nel volto della bestia i primi lineamenti umani. L'uomo che si annoia ascende a una neutra disponibilità vitale; a una terrazza orizzontale e liscia, dove affluiscono i rumori sordi che presagiscono l'aggressione del destino. Con la noia ha inizio la peregrinazione del fallimento.

Tuttavia, l'errore non ci frustra per le prede agognate e non catturate, l'errore non è previsione non andata a segno, né calcolo di effetti collocati laddove un movimento preciso li tradisce; l'errore

è impossibile ad ogni repertorio di successi. L'errore è il giudizio che nessun esperimento confuta, e che un'esperienza più profonda confonde; errore è l'asserzione cui nessun raziocinio controbatte, e che la maturità dello spirito smentisce. Errore è la credenza di ieri che, oggi, ci soffoca di vergogna.

L'avvilimento non è somma di danni e infortuni, ma termine di una progressione di concessioni alla necessità della vita. L'avvilimento è deliquio innanzi alle esigenze di principio, e slealtà ai nostri intimi propositi. L'avvilimento è sottomissione dei nostri autentici aneliti all'attrattiva di un facile bottino.

Il peccato, infine, non è negligenza a ricette efficaci, né trasgressione di proibizioni etiche. Il peccato è pesantezza. Il peccato è risonanza dell'offesa che ferisce il nostro amore più carnale. Il peccato è mancanza di rispetto a una chiamata silenziosa. Il peccato è colpevolezza innanzi a un ignoto tribunale.

Vittima, così, del tedio che si insedia tanto nel trambusto del giorno quanto nella quiete vespertina, umiliato dall'errore che lo insulta, abbattuto dalla capitolazione della sua indolenza, attonito di fronte a piaghe assurde che trasudano assurdità, l'uomo si arena in un destino beffardo, l'uomo accumula testimonianze di fallimento.

Ma il fallimento è privazione, sequestro di privilegi profanati, il marchio livido di un'offesa, l'impronta arida di un'assenza, la chiara ombra di un esilio. Se il cadavere è traccia, fragile e provvisoria, di una vita proscritta; la noia, l'errore, l'avvilimento e il peccato, sono tracce dei valori.

L'uomo è un animale ubicato tra presenze ed ombre. L'uomo è un'esistenza che trascende i limiti del suo recinto immediato. L'uomo è coscienza di molto più che della sola sua vita.

La coscienza dell'uomo non si muove nel mondo, ma è il mondo a muoversi in essa. Le ali più audaci volano in cerchio le volte dei suoi cieli.

Tuttavia, la coscienza umana non è schema astratto, ma condizione concreta; postulazione assoluta legata ad una carne.

La coscienza non è correlativo astratto dell'oggetto, ma presenza che ama e odia.

La coscienza non è uno spettro esangue, sospeso in una sorta di empireo, come fosse una pupilla siderale. La coscienza è individualità inconfondibile, temporalità irrecusabile, spazialità lampante. La coscienza è persona, in un istante, in un luogo.

La condizione concreta non è una modalità soggettiva, ma indissolubilità di una coscienza e del suo proprio mondo. La condizione è totalità data in una pienezza simultanea.

La relazione tra il soggetto e il suo oggetto è relazione tra una coscienza incarnata e la sua esperienza propria. Né il soggetto è apprensione pura; né l'oggetto esperienza impersonale.

L'esperienza non è una terra vergine e incolta di cui una coscienza si appropria, una tela inerte

che sezioniamo in pezzi distribuibili. L'esperienza è la somma degli atti intenzionali di una coscienza individuale, e la somma dei dati visionati per mezzo di quegli atti. Ogni esperienza consiste in un oggetto vincolato a una coscienza.

Solo il mito di una coscienza impersonale motiva la supposizione di una esperienza uniforme. Per questo tradurre ogni domanda in simboli che riguardano una esperienza prediletta non significa vanificare una mitologia, ma, al contrario, soccombere ad un mito.

Affermare, tuttavia, l'evidenza della condizione concreta non vuol dire restringere la validità di un'asserzione a mera espressione del soggetto; né consiste, tantomeno, nel ridurla al risultato di un contesto oggettivo che la condiziona. Una soggettività totale presuppone la definizione di un'esperienza impersonale che la definisce; la definizione di un contesto oggettivo ricorre a uno schema impersonale. Il relativismo dell'espressione soggettiva e il dogmatismo del condizionamento esterno sono entrambe forme latenti e insidiose del mito della coscienza astratta.

Il mito della coscienza impersonale viola l'evidenza della condizione concreta, e ci limita, così, alla mera postulazione della coscienza come specchio del mondo, e alla investigazione di dati presentati nella sua esperienza unica.

La coscienza concretamente, tuttavia, è coscienza in perpetuo mutamento. La sua esperienza varia con la condizione che la concerne. Scorta da una diversa prospettiva, la condizione eterogenea è affermazione opaca. In ciascuna condizione concreta si struttura una esperienza distinta dalle altre. Riconoscere la condizione concreta è rinunciare a qualsiasi determinazione esterna, e assumere come norma di un'asserzione l'esperienza insostituibile che la provoca. Il bosco è ambito ecologico del cervo, ricchezza del boscaiolo, o penombra panica.

Non basta, poi, che un'esperienza attuale verifichi un'asserzione, perché sia lecito far poggiare su di essa una spiegazione globale. Il suo successo non implica nulla sulla precisa significazione che le compete. Il significato dipende dallo strato di esperienza da cui proviene. L'universo non è somma di dati presentati in un'esperienza unica, ma struttura di condizioni concrete ciascuna dotata delle relative esperienze.

In quanto la coscienza in condizione concreta è coscienza in perpetuo mutamento, in quanto la condizione concreta è condizione storica, la storia ci salva, tanto dal mito di un'esperienza unica, quanto dalla nostra limitazione individuale.

La storia non è un inventario delle esperienze della specie. Né un laboratorio in cui è possibile trovare i più disparati utensili; né dottrinale che necessita giusto qualche breve glossa. Una teoria dell'universo, tuttavia, non è una teoria della storia; ma una teoria, permessa dalla storia, di ciò che lo rende possibile. A sua volta la storia permette la teoria perché le vicissitudini della coscienza individuale permettono la comprensione della storia.

Proprio perché fuggire ogni condizione concreta è un'impresa impossibile e per essere è

inevitabile che sempre si sia qualcuno, in un qualche posto, e in un certo istante; la nostra identità personale, nel tempo mutabile, nello spazio reversibile, non scorre costantemente come un viaggiatore illeso e inerte. In circostanze repentine, un terremoto scuote la coscienza, turba la sua quiete, e modifica le sue faune e le sue flore. Crisi climaterica che l'apparizione di un oggetto sconosciuto e nuovo non interrompe; fluire d'acque stagnanti che la rimozione di un oggetto che le ostruisce non libera. Brusco capovolgimento di basi che non è catastrofe che riguarda gli oggetti. Il mutamento repentino sconvolge l'esperienza stessa. Visione nuova di uno spettacolo invariato; modo nuovo di vedere cose identiche. Il medesimo sole illumina il medesimo spazio, ma la sua luce non emana la stessa chiarezza.

Uomo che contempla un universo alterato, coscienza in nuova condizione concreta in cui asserzioni prima opache si concedono con evidenza. Comprendere, in effetti, non significa accumulare dati, né ordinarli in differenti schemi, ma trovarsi in una condizione affine ad una condizione passata. Perché la coscienza varia, un astro resuscita. Le avventure della coscienza individuale sono l'ermeneutica della storia.

Ogni storia è contemporanea, oppure non è nulla. L'universo non è un'infinità di punti ordinati in un fascio di rette parallele situato tra due infiniti, ma la possibilità permanente di esperienze identiche. La condizione concreta non è, ancora, mera condizione empirica, congiuntura indifferente di eventi istantanei, ma partecipazione in un'esperienza entro cui sbocca l'intenzionalità delle coscienze distinte. Senza mettere in dubbio la sua appartenenza ad una condizione concreta, l'esperienza è il risultato della stratificazione di una struttura indipendente. L'universo non è semplice somma di condizioni concrete, ma struttura oggettiva di esperienze.

Siccome ogni esperienza è complesso di dati percettibili in una determinata condizione concreta, la percezione è l'atto che possiede la coscienza. Ma la percezione non è recettività passiva che sta di fronte alla pressione degli oggetti, bensì intenzionalità diretta e messa a fuoco da un valore per cui si è optato. Ci sono oggetti percettibili solo alla luce di un valore. L'esperienza è funzione oggettiva di un'opzione.

Ma se ogni esperienza dipende solo da un'opzione, e se, d'altra parte, dipende solo da una condizione concreta, la condizione concreta è l'opzione. La condizione concreta è opzione reale: fusione di valore ed essere. La struttura astratta dell'universo è una possibilità di opzioni.

In effetti, l'essere non si rivela come unità finale, bensì come pluralità irriducibile. L'essere è infinita presenza di esseri. Ma nella torrida selva il nostro passo da ubriaco si smarrisce, se la ragione non si attiene all'architettura disegnata dai rami. Al di là della pluralità immediata, l'essere si distribuisce in una gerarchia di stratificazioni ontologiche in cui ciascuno strato è condizione ultima, e dove nessuno reclama il privilegio di realtà primordiale. La molteplicità ontica, tuttavia, è

mera diversità modale, una tela candida ricamata in concrezioni trascendenti; ma i modi costituiscono una condizione irresolubile, e l'essere di ciascun modo è il proprio modo di essere.

Un essere neutro, una materia indifferente e primordiale dell'essere è finzione inintelligibile e vana. La passività dell'essere è opzione, e l'opzione è la sua attività. Ogni essere è opzione concreta. L'essere è trovarsi fondato in un'opzione.

L'opzione è l'atto in cui l'essere concreto si genera, la grotta tiepida e umida delle ierogamie ontiche. Opzione è la fusione atemporale di due principi, nati nella stessa fucina che li fonde. Opzione è l'adesione dell'essere a un valore.

Valore ed essere non si stanno avanti l'uno all'altro in una sterilità immobile: l'essere non è autonomia recintata di fatti bruti; il valore non è empireo di presenze sospese. Valore ed essere sono dati, in simultaneità, nell'opzione che è l'essere concreto. Ogni valore è l'opzione di un essere. Ogni essere è un valore optato. Valore è una invocazione affinché un essere si presenti; l'essere è replica alla voce che invoca.

Valore è tutto ciò che è suscettibile di opzione. Ma il valore non è fatto bruto che la natura di un essere modifica; né sussistenza esterna, spettrale e imperativa, alla quale un essere si accosta. L'opzione non è un gesto preceduto da uno stato di indifferenza, e che una presentazione repentina, o una necessità neutra, sollecita. Il valore è la ragione della condizione ontologica, la ragione del comportamento ontico.

Ogni essere è opzione concreta, ma l'opzione che lo fonda non è atto arbitrario. L'essere non sceglie, in un mitico emporio, un valore per il quale opta. L'essere concreto è contestazione proferita, vocazione plasmata.

La libertà dell'essere concreto non è libertà di elezione indifferente, ma libertà di accettare o rifiutare una vocazione irrinunciabile. Nessun essere conferisce a se stesso il valore per cui opta: la sua accettazione non è opzione, ma assunzione del valore optato; il suo rifiuto non è ignoranza del valore, bensì ribellione. La libertà risiede in un ambito che l'opzione circoscrive. La libertà è nulla innanzi alle cose ignorate. Innanzi al valore che rifiuta, la libertà non è affermazione neutra, ma affermazione antagonistica. Ribellarsi contro il bene è consegnarsi al male. La libertà non è potenza astratta; ma attitudine dell'essere concreto davanti a un valore.

La totalità dell'essere immanente si scaglionava in una gradazione di libertà. Dall'opzione senza libertà, attraverso la libertà di fronte a una sola opzione, sino ad una pluralità di libertà di fronte a molteplici opzioni. Dalla sussistenza della materia, attraverso l'esistenza della vita, sino alla trascendenza della coscienza umana.

La sussistenza della materia è il valore: preferenza dell'essere al non essere del nulla. La materia è pura contingenza, identità con se stessa limitata a un'istanza istantanea. La materia è l'essere

rassegnato ad una imprevedibile permanenza. La materia è ticchettio di un orologio assente che misura l'eternità.

La vita è un valore. Vivere è optare per la vita.

Vita è il modo dell'essere dato nella fuga dalla sua pura contingenza, dell'essere minacciato dalla contingenza deleteria che lo consegna al nulla; ma che elude l'invasione della notte, espropriandosi di se stesso. Vita è l'essere che si ripudia, e fluisce, versato verso un'esteriorità promissiva, alienato in una durata che sostituisce il suo mero mutamento alla impossibile fondazione in un'identità redentrice. Vita è l'essere che nutre di istanti successivi la carne della sua atemporalità. Vita è ciò che non sussiste, ma che e-siste.

Vita è ciò che tende, assorto, cieco, consacrato, ad un fine senza meta. La vita è un rapido anelito ad una finalità indistinta. La vita non riesce a consumarsi in nessuno dei propri termini; e la sua finalità non è uno stato ultimo, ma il suo stesso percorso. Ogni struttura biologica è traccia, in un contesto definibile, della finalità transeunte.

Le sue pause avventizie si consolidano in scala evolutiva, e gli organismi sono momenti della finalità trattenuta in una figura transitoria di equilibrio. Ma subito la finalità revoca la sua stabilità apparente, fluendo verso nuove mete, e l'organismo è ambito in cui la finalità risuscita, per aggredire muovere alla volta di nuove regioni. Intonata ai limiti in cui si fraziona, la vita rimedia, in circostanze distinte, il suo gesto elementare.

La finalità dell'esistenza animale non eccede il desiderio di una propagazione ostinata, e la propagazione stessa della specie inizia come artificio di un tale impegno. L'animale è vita che si affanna nel vivere. Il mondo in cui abita è, solamente, struttura ostile o favorevole al suo proposito. Nell'universo animale non c'è oggetto carente di referenza alla vita.

Integrato al mondo che lo ospita, l'animale transita attraverso un ambito totale, in cui interiorità soggettiva ed esteriorità dell'oggetto sono postulazioni divergenti: l'esteriorità è intimità abbandonata; l'intimità, esteriorità posseduta. Il soggetto è un indefinito ripiegare su se stesso; l'oggetto un'illimitata esfoliazione. Il corpo è la forma attuale in cui queste due tendenze si equilibrano.

L'esistenza animale oscilla tra la percezione dell'organismo primigenio, gettato nelle circostanze, nudo a metà e sciolto da turbini vorticosi, e la coscienza umana, in cui l'intimità si compatta in un nucleo incomprensibile, e si inabissa. La condizione animale assume nell'uomo la sua massima tensione: l'interiorità si assolutizza in coscienza, l'esteriorità in spazio. La vita si sottilizza in coscienza evanescente e inafferrabile; la materia si cristallizza in rigidi scheletri spaziali. Spazio e coscienza si affrontano, come bestie rivali.

Animale segregato dalla totalità vitale e relegato nella sua solitudine situata, coscienza ertasi innanzi all'irredenta esteriorità della materia, l'uomo è un essere capace, imprevedibilmente, di

torcersi facendo perno sul suo occhio intangibile, capace di apprensione rapace nei confronti di se stesso. L'uomo è esistenza capace di assumere come proprio oggetto la sua stessa coscienza, e di ascendere, pertanto, dalla condizione di esemplare sostituibile della sua specie, alla condizione di individuo non rimpiazzabile.

Però l'individualità pura è mera possibilità astratta di generare se stesso in persona concreta. L'individualità è l'arena in cui si svolge un travaglio inevitabile. L'individuo è obbligo di costruirsi. L'individualità è vocazione di persona. Se l'omogenea pianura della specie si smaglia e s'arriccia in un'aspra discrepanza individuale, ciascun individuo affronta la vocazione che lo sceglie, la privata evidenza che lo chiama. L'individuo è l'essere che si struttura in persona, affinché i suoi atti si coordinino in direzione dell'opzione di valori inediti.

L'esistenza animale è libertà di fronte all'opzione di un valore unico. Il suicidio la corona e la limita. L'uomo è libertà innanzi a una molteplicità di opzioni. Ciascuna persona è opzione distinta o distinta somma di opzioni; accettazione o rifiuto, parziale assunzione o parziale ribellione.

Coscienza collocata entro valori distinti, l'uomo non si perde nella sua opzione, né aderisce meramente ad essa senza assumere un'attitudine cosciente. Né la materia è sostrato dimenticato; né la vita, esistenza pura; né i valori inediti, trascendenza compiuta. L'attitudine cosciente, che compara opzioni diverse, scinde l'essere concreto in valore ed essere, genera le categorie assiologiche, ed esige dalla ragione un comportamento specifico.

Innanzi al valore della materia sussistente, mera opzione senza libertà, l'uomo elabora la scienza delle identità pure e delle determinazioni necessarie. Lo strato materiale dell'universo può esaurirsi in un sistema di equazioni. Ma essendo una necessità soggetta alla libera ragione che la pensa, la formulazione di fatti si trasforma in strumentazione per l'appropriazione del mondo. La tecnica è l'itinerario dell'implacabile azione umana.

Innanzi alla vita, la ragione è destrezza, tocco, abilità, astuzia. La ragione prolunga l'istinto. Il valore della vita si ramifica in fronde di valori. Valore del mero esistere, piacere diffuso, soddisfazione sessuale, orgoglio. Valori del benessere organico che si complicano in valori economici.

La noia è l'opaca premonizione della liberazione dell'uomo. La noia tradisce la fuga dei valori sensuali.

La sensualità è la polpa dell'oggetto sensibile. Essa è lo spessore opaco e tiepido dell'oggetto, penombra che si esalta nella pienezza. La sensualità è il colore che si addensa al di là della sua chiara trasparenza, al di là della forma che satura l'interna moltiplicazione del suo volume. Sensualità è significazione saturata, la presenza sufficiente. Sensualità è la durezza della pietra, nella pietra; la fragranza del fiore, nel fiore; l'ascensione della fiamma, nella fiamma. Sensualità è l'essere redento dalle schiavitù e dai fini; l'essere come finalità interna a se stesso, plasmata nella

sua compatta autonomia. Sensualità è la persona il cui solo essere ci basta. Sensuale è la appropriazione che non viola l'integrità dell'oggetto; l'atto attraverso cui fiorisce la più nuda carne come in una esaltazione cristallina.

Il valore estetico è l'evidenza di un irrefutabile esser-così. Il valore estetico è verità di una natura, limpida adesione a un'essenza. Verità non è apprensione di oggetti, né contemplazione di idee, né coerenza tra principi, ma possesso di un universale concreto. Verità è l'atto che ottiene, nella materia dell'oggetto, la mai esausta pienezza dell'essere. La verità è bellezza, evidenza in cui l'oggetto si consuma nella sua immobilità di essenza.

Il valore etico non è norma, ma recinto che la norma oltrepassa, confermandolo. Bene è ciò che la giustizia permette, e che la carità ottiene. Bene è ciò che la lealtà rivela; ciò che l'umiltà rende visibile. Il bene è la sottomissione della coscienza al suo autentico mandato; interna pienezza in cui l'obbedienza si colma.

I valori religiosi costituiscono il confine dell'universo. Limite della nostra condizione terrestre; portico attraverso cui si scorge la trascendenza divina. Il peccato è la scintilla dell'estremo rifiuto umano. Il peccato è l'evidenza dell'affronto supremo, e primavera dell'elevazione suprema. Il peccato è il rifugio dell'uomo perseguitato da un amore funesto. Il peccato è la testimonianza della nostra trionfale miseria.

Solo i valori della materia e della vita sono proprietà collettiva della specie. Una proposizione scientifica è valida per un uomo qualsiasi; i valori vitali sono validi per tutti, se un valore superiore, in una opzione concreta, non li limita, altera o sopprime. Però i valori che l'uomo non condivide con i suoi progenitori animali sono insensibili al consenso unanime o all'approvazione maggioritaria. La sua opzione è avventura personale e, allo stesso tempo, evento storico.

L'opzione non si innesta in una trama di determinazioni necessarie, di fatalità incatenate e connesse, ma nell'ampio discorso del destino. L'opzione è offerta alla nostra ultima volontà, ma la nostra contestazione non si emancipa dalla situazione storica in cui siamo situati. Ogni vocazione individuale si integra a più ampie vocazioni collettive. La storia umana risulta dalla vocazione gratuita, della libertà di fronte al valore, e dall'intreccio impersonale tra le opzioni assunte. Ma la storia non implica altro sistema al di fuori della storia stessa. Niente ci permette di dedurla da un principio, né di limitarla ad una istanza finale.

L'uomo compie le sue opzioni nella storia della sua vita. L'opzione si plasma nella carne dei giorni. Esistono solo valori incarnati. L'universo è una fucina di incarnazioni incessanti. L'universo danza attorno ad una incarnazione divina.

Il valore non è promessa esangue, ma realizzazione operata in seno alla bruta materia. Il valore non è impurità mondata, ma quella stessa impurità assunta. Il valore non è amore per una qualità esimia, ma amore per una persona concreta. Il valore non è un'idea pittorica, né un'ispirazione

poetica, ma un quadro dipinto, una configurazione verbale. Il valore non è decalogo enumerativo, ma vita giusta. Il valore non è prostrazione risonante, ma santità obbediente. Il valore non è formula, è opera.

Ma l'opera non è valore. L'opera non è presenza autonoma, ma il deposito permanente di una evidenza umana. L'opera è creazione. L'uomo sottomette la materia a un proposito che solo il suo compimento definisce; l'uomo, rispondendo alla sua vocazione, dà corpo a un valore. Ma il valore non è il trofeo conquistato durante una battuta di caccia spirituale; l'opera è tanto caccia quanto preda.

Nel costume come nella tecnica, nel comportamento come nel rito, nella dottrina come nell'opera d'arte, l'uomo crea una configurazione di norme, un ricettario d'atti. L'opera non è valore, né creazione del valore, ma un itinerario preciso, un portolano che guida attraverso lande celesti. L'opera è fine dei nostri atti, perché costituisce l'unico mezzo dei nostri fini peculiari. L'uomo crea perché si realizzi un valore. Attraverso le opere l'uomo avvista i valori.

Siccome l'uomo non vive né entro piani sovrapposti, né in camere stagne, ma in una confusa totalità abbandonata alla pluralità dei fini, i suoi atti si intrecciano e si mescolano in combinazioni diverse. Le sue opere non sono mai la limpida realizzazione di un unico valore. Un rito religioso compie esigenze estetiche, un processo economico nasconde un comportamento etico, una natura morta esibisce un programma politico. Le sue opere formano congiunzioni specifiche.

L'intreccio delle opere umane non è, allora, sistema universale, ma molteplicità di civiltà storiche. Ciascuna civiltà è un'attitudine basilare che ordina una gerarchia di valori. In ogni civiltà l'autonomia delle regioni assiologiche si subordina ad un'opzione privilegiata. Ma essendo un principio interno alla struttura, la civiltà non è la meta verso cui l'uomo è diretto, ma il mero risultato degli atti in cammino verso le proprie mete. Gli individui attraverso il cui sforzo una civiltà prende vita non si interessano di costruirla, ma sono piuttosto preoccupati di compiere i propri propositi. Essere civilizzato significa dimenticarsi della civilizzazione, per costruirla.

La civiltà, come ente definibile, come presenza cosciente, è la somma degli atti che non facciamo più, delle attività che non condividiamo più, delle opere che non ambiamo più a produrre. La civiltà è linfa coagulatasi, chiarezza consolidatasi in cristalli compatti. La civiltà è l'impronta lasciata da delicati piedi intenti a fuggire.

Quella di civiltà è una nozione che ha origine durante gli intervalli di barbarie. Da questa piattaforma di macerie eteroclitiche e di razzie stravaganti, uno spettatore appassionato sintetizza l'attività e i prodotti di una società che lo abbaglia. La civiltà è lo spettro che una società gloriosa proietta sulle orde che circondano le sue frontiere.

La barbarie non risiede nello sterminio militare, ma nell'alienazione dell'uomo. Regressione

imprevista; repentina retrocessione entro un'esistenza limitata alle urgenze biologiche. Barbaro è colui che erige il nudo orgoglio della vita sopra un suolo indifferente. Il barbaro non è il membro di civiltà primitive, ma l'uomo che partecipa solamente della cupidigia e dei ricordi. Barbaro è il vicino bisognoso di un presente che lo meraviglia; barbaro è il successore spossessato di un passato che lo umilia.

Nomade il cui assalto vittorioso permette di abitare una città devastata, il barbaro si prostra innanzi ad un oggetto venerabile, sacro, ed estraneo alla sua vita. Il barbaro considera come fine di sé quelle stesse opere che si riferiscono a valori che ignora, quelle presenze che lo seducono come l'aroma di una reminiscenza dissipata. Per il barbaro la civiltà è un gioco affascinante. Il suo rispetto attonito non lo salva dalla sua condizione primigenia, né lo rapisce alla sua propria spontaneità selvatica.

Se l'idea di civiltà è la conquista di un uomo alienato dalle più alte funzioni umane, il suo operare indica solo la presenza di un uomo estraneo alla concreta civiltà che designa. Per incontrare una nozione che tradisca la barbarie universale di colui che la inventa, dobbiamo ricorrere alla nozione di cultura.

La cultura, in effetti, è l'insieme delle attività orientate verso una meta che coincide con le attività stesse. La cultura è omissione o trascuranza della meta propria di ciascuna attività, e l'attribuzione sostitutiva dell'attività come meta a se stessa. La cultura religiosa non consiste nell'occuparsi del sacro, ma della religione; la cultura filosofica non è preoccupazione della verità, ma della filosofia. La cultura estetica non è creazione, ma informazione e culto.

La cultura è stata inventata dall'uomo per rimpiazzare imprese urgenti e decisive con occupazioni tranquille. La cultura placa il sospetto della nostra insufficienza; e occupando la nostra attenzione con cose serie, dolcemente ci esime da ogni serietà. La cultura è il metodo per addomesticare gli interrogativi del destino. La cultura è un andare a caccia di bestie ingabbiate.

Sintomo di una totale alienazione dell'uomo, la cultura è la traccia lasciata da un incendio ormai estinto.

Stupefatto al cospetto dello splendore che questo assicura, l'uomo disattende il valore che arde nelle nobili presenze venerate; e accetta la sua impetuosa grandezza in quanto la considera legittima proprietà della sua misera condizione. L'uomo ammira le proprie opere, e per ciò stesso si sente immediatamente autorizzato ad idolatrare anche le proprie mani.

L'uomo dimentica la funzione assolta dalle sue opere, e vi attribuisce quel valore che invece si limitano a realizzare. Così l'opera, creazione dell'uomo, pare dipendere solamente dall'uomo; il suo valore diventa riflesso dell'uomo che la crea. Il valore abbandona l'universo e aderisce alla condizione umana. In questo modo, l'uomo fonda il pomposo culto di se stesso.

La processione devota innalza altari prima all'individuo, poi alla ragione, al genio, e infine all'umanità. Ma l'uomo finisce sempre con lo smascherare le transitorie imposture della inafferrabile deità che insegue, e, alla fine, ne segrega l'ombra schiva nella lugubre cripta della sua libertà.

La libertà è l'ultima risorsa dell'uomo che è alla ricerca di se stesso, e la sola definizione di sé che accetti. Siccome il rifiuto di ciò che è fortuito ed estraneo è, in effetti, l'impresa in cui si cimenta la nostra libertà, allora essa coincide necessariamente con la nostra purezza assoluta e con la nostra differenza radicale.

Se l'uomo trova il suo fondamento nella libertà, ogni atto libero è valore, ed ogni sottomissione è un bisogno sciocco, ogni resistenza un ostacolo inopportuno e brutale. A limitarlo è solo una struttura attuale di fatti, ma l'uomo è il padrone virtuale del suo destino, è il proprietario virtuale del mondo.

Tuttavia, la libertà assoluta, la libertà paralizzata in un unico valore, ribelle nei confronti del carattere ineludibile dell'opzione, sorda alla sua vocazione segreta, è una libertà carente di proposito, di finalità, di meta. La libertà che si determina da sé non si determina a nulla.

Una libertà assoluta esige il suicidio come sua unica manifestazione perentoria. Ma se l'uomo divorato da una libertà astratta non si decide a rifiutare l'opzione in cui consiste la propria esistenza, a guidarlo saranno gli appetiti elementari e a trascinarlo le sole urgenze ferine. Un uomo libero è un uomo sottomesso alle servitù della vita.

L'uomo libero è un suddito delle sue faune interiori. Quando i valori periscono, a determinare i suoi atti sono il suo inconscio individuale e l'inconscio della sua specie.

L'uomo libero è servo della sussistenza. Quando i valori periscono, le relazioni economiche governano la struttura sociale.

L'uomo libero è schiavo del lucro. Quando i valori periscono, le classi che la società educa per la consecuzione dei beni materiali acquisiscono prestigio sociale e conquistano l'egemonia politica.

L'uomo libero è vittima del motivo più evidente del suo orgoglio. Quando i valori periscono, ogni attività viene a essere subordinata a mere considerazioni di efficacia, e le tecniche indicano una campagna vittoriosa contro il mondo. Però, lo stesso gesto che disdegna il grano e la pietra, o le lievi curve disegnate dalle colline, moltiplica la noia umana e arroventa tragiche fucine.

Infine, le sue opere, quelle stesse opere che lo insuperbiscono e lo esaltano, se non hanno altro significato che il significato conferitogli dall'esser sue, non sono che barchette che un bimbo triste mette sull'acqua perché naufraghino nella storia.

Mera espressione dell'uomo, l'opera non è atto della sua libertà, ma obbedienza della sua inestinguibile servitù. L'uomo si libera dalla libertà di muoversi tra opzioni necessarie, per consegnarsi ad una necessità senza opzione. Chi rifiuta la necessità che guida i suoi atti liberi, si

ritrova determinato, senza via di scampo, dalla bruta necessità del mondo.

## ESCOLIOS

### *Selezione*

— Il reazionario non scrive per convincere.

Trasmette soltanto ai suoi complici il fascicolo di una causa sacra.

— Chi non si accomoda tra evidenze contrarie alla fine alloggia tra imposture coerenti.

— Dimentica le tue dimostrazioni.

Non ascolto la tua predica, ma la tua voce.

— La qualità dei sistemi declina progressivamente dalla magnificenza dei propilei fino alla vacuità del sacrario.

— Colui che si rifugia nell'immanenza, per fuggire la vertigine nichilista, sente presto la realtà sotto i piedi dissolversi lentamente nel nulla.

La trascendenza è il fondamento della consistenza delle cose.

— Tra il polo del deserto ed il polo dell'urbe si estende la zona equatoriale della civiltà.

— Per guarire il paziente che lese nel XIX secolo, la società industriale dovette abbrutirlo nel XX.

La miseria spirituale paga la prosperità industriale.

— La frase ha certamente bisogno che l'irrighi il sermo quotidiano.

Ma previamente depurato in filtri colti.

— Il pensiero divenuto mestiere scende presto a patti con artificiose simmetrie, con collegamenti fittizi, con smussamenti posticci.

— Un insieme personale di soluzioni autentiche non ha coerenza di sistema, ma di sinfonia.

— Colui che legge soltanto si distingue dell'autentico lettore per ciò che non rilegge mai.

— La verità di un'idea è riflesso del contesto totale dell'intelligenza che la adotta.

- La mentalità liberale proprio non capisce che gli orrori che la spaventano sono il rovescio delle fallacie che ammira.
  
- Anche nelle arti e nelle lettere l'industriale ha rimpiazzato l'artigiano.
  
- Ogni opera d'arte risponde ad una domanda che non la precede.
  
- Si può scrivere una biografia solo di chi abbia scritto, o di chi ebbe un uditore indiscreto.  
Senza confidenze ci sono solo congetture o annali.
  
- L'ipertrofia dello Stato proviene dall'insurrezione che detronizzò la sua nozione patristica per incoronare la sua nozione democratica.  
Conseguenza del peccato – demiurgo dell'umanità futura.
  
- Libertà non significa codetenzione del potere politico.  
La sua definizione in termini di potere politico è la furbata con cui il democratico abbindola.
  
- Il rivoluzionario non scopre l'"autentico spirito della rivoluzione" che davanti al tribunale rivoluzionario che lo condanna.
  
- Nel "patriottismo" della Rivoluzione francese risorge un atavico riflesso di adesione gregaria alla tribù.  
Nella sua "emigrazione" spira il paradigma dell'adesione cosciente dell'uomo libero ad una lealtà giurata.
  
- La sinistra stigmatizza col l'espressione "terreur blanche" i periodi dove non si assassinano che gli assassini.
  
- Non parliamo di determinismo universale, ma di dipendentismo ontico.
  
- Simpatizzo meno col temperamento cattolico che col temperamento di colui che simpatizza col cattolicesimo.
  
- Dal libro del reazionario il lettore esce meno indignato di colui che entra.

- L'aristocrazia autentica è un sogno popolare tradito dalle aristocrazie storiche.
- L'idea che fin dalla nascita graffia e morde si addomestica prematuramente.
- Associati all'umiltà, perfino i difetti risultano virtù inedite.
- La libertà tesse la stamigna del tempo con fili di destino.  
L'opzione è imprevedibile, le sue conseguenze indeclinabili.
- Il pensiero marxista non è mai riuscito più che aggiungere alla cosmografia marxista, di quando in quando, un nuovo epiciclo.
- In tempi aristocratici ciò che ha valore non ha prezzo; in tempi democratici ciò che non ha prezzo non ha valore.
- Il dialogo sincero finisce in diverbio.
- La storia non ha leggi che permettano di predire; ma ha contesti che permettono di spiegare; e tendenze che permettono di presentire.
- L'importante non esige prove.
- "Incontrarsi", per il moderno, vuol dire dissolversi in una collettività qualsiasi.
- "The religion of humanity" non è soluzione venefica di Paine, bensì principio attivo di tutti i veleni.
- Una frecciata esperta nel centro nervoso di un errore l'ammazza in secondi.  
Ma ha bisogno di secoli affinché il suo cadavere si decomponga.
- I Vangeli, nelle mani del clero progressista, degenerano in raccolta di trivialità etiche.
- Né l'inferiorità è vergognosa, né la superiorità colpevole.

- Chi desidera la "comunicazione perfetta" tra gli individui, la loro "perfetta trasparenza" reciproca, il loro mutuo "possesso perfetto", come un certo pontefice di sinistra, desidera la perfetta società totalitaria.
  
- Esigere dall'intelligenza che si astenga dal giudicare mutila la sua facoltà di comprendere.  
È nel giudizio di valore che culmina la comprensione.
  
- Il terrorismo non sorge dove esistono oppressori ed oppressi, bensì dove coloro che si dicono oppressi non confrontano gli oppressori.
  
- L'ateismo è preludio alla divinizzazione dell'uomo.
  
- L'arbusto non è albero tronco.
  
- Non esiste verità nelle scienze umane che non sia necessario riscoprire ogni otto giorni.
  
- La mente moderna si anchilosò credendo che ci fossero problemi risolti.
  
- Le civiltà sono bailamme estivo di insetti tra due inverni.
  
- Una candida immagine del popolo rinfranca la polemica antiborghese del socialismo.  
Nell'emancipazione borghese fioriscono i vizi latenti del popolo.
  
- La "società senza classi" è la società in cui non c'è né aristocrazia né popolo.  
Dove a circolare è soltanto il borghese.
  
- Ciò che dice il reazionario non interessa mai a nessuno.  
Né quando lo dice, perché sembra assurdo; né dopo alcuni anni, perché sembra ovvio.
  
- L'assolutismo, intellettuale o politico, è il peccato originale contro il metodo gerarchico.  
Usurpazione, da parte di uno dei termini di un sistema, della giurisdizione degli altri.
  
- L'uguaglianza non è espressione empirica della giustizia, ma sua versione diabolica.  
Superbia il cui rendere omaggio è un affronto.

- “Ruota della fortuna” è migliore allegoria della storia che “evoluzione dell'umanità”.
  
- La libertà ubriaca come licenza di essere altro.
  
- Il classico non elude il mistero, però non lo scolpisce nel basalto, ma nel marmo.
  
- Per agire è richiesta una nozione operativa dell'oggetto, però è richiesta una nozione poetica per comprendere.
  
- Nel transito dall'io astratto all'io concreto, senza cadere nella fossa dello psicologismo, la filosofia resuscitò alla fine del XIX secolo.  
Tanto geniale come il *cogito* cartesiano è la breve frase di Dilthey.
  
- Il valore ci è dato, la sua percezione data, dato il suo possesso.  
Il primo fatto rompe la chiusura dell'immanenza, il secondo le limitazioni della nostra natura, il terzo lo schiavitù della nostra condizione.
  
- Il filosofo non dimostra, mostra.  
Nulla dice a chi non vede.
  
- La civiltà si distingue dai suoi simulacri per ciò che sembra triviale allo stupido.
  
- Democrazia liberale è il regime dove la democrazia svilisce la libertà prima di strangolarla.
  
- Le istituzioni periscono di due maniere contrarie: o pietrificandosi in tecniche collettive indipendenti dall'individuo, o dissolte dal proposito di spiritualizzarle in atto libero di ogni individuo.  
Un'istituzione illesa è abitudine sociale che la soggettività assume.
  
- Dio finisce come parassita nelle anime dove predomina l'etica.
  
- L'individuo fruttifica solo se innestato in una tradizione.  
L'innovazione assiologica compie il processo in cui un spirito si fonde con la tradizione spirituale che eredita.

- L'universo sembra meno lugubre quando sospettiamo che sia *de facto*, quando cominciamo a sospettare che non sia *de iure*.
  
- Il teologo deprava la teologia volendo trasformarla in scienza.  
Cercando regole alla grazia.
  
- La grande arte letteraria consiste nel presentare con pienezza plastica l'ineffabile.
  
- Dell'opera d'arte, come dell'individuo, parla con pertinenza solo un'altra opera d'arte.
  
- La corruzione terribile è quella che perverte l'anima senza svilirla.
  
- L'idea volgare non sembra amorfa perché abbia dizione confusa, bensì perché ha radice putrida.
  
- Per essersi creduto capace di dare pienezza al mondo, il moderno lo vede diventare ogni giorno più vuoto.
  
- Società civilizzata è quella dove il dolore e il piacere fisico non sono gli unici argomenti.
  
- L'impostura non consiste nell'affermare più di quello che possiamo provare, ma nel pretendere di provare laddove non si dà prova.  
La ragione accetta le regole di qualunque gioco se non si pretende di dedurle dalle regole di un altro.
  
- L'universo è importante se è apparenza, insignificante se è realtà.
  
- Ogni etica finisce in pelagianesimo, ogni pelagianesimo in deismo, ogni deismo in esequie di Dio.
  
- Il peccato radicale non è trasgressione di comandamenti etici, bensì ricusazione della nostra dipendenza.
  
- La cortesia è di ostacolo al progresso.
  
- Anche se la scienza ambisce a separarsi dallo spirito e razionalizzarsi, come la tecnica,

l'impossibilità di verificare le sue proposte le impedisce di privarsi del processo spirituale che la sottomette all' indefinita reiterazione di istanze confutatorie.

— L'intelligenza integra nello spirito il dato empirico che l'intelletto manipola.

— L'anima non è illimitata virtualità di spirito.

L'anamnesi platonica simbolizza la nostra orbita finita.

— Le cose appartengono al maestro della parola intelligente.

— Tutto è ipotesi, salvo le tautologie e le folgorazioni assiologiche.

— Le generazioni recenti circolano tra le macerie della cultura d'Occidente come un camper di turisti giapponesi per le rovine di Palmira.

— Le "soluzioni" non risolvono problemi gravi.

Cura la corruzione dell'anima solo la presenza di una nuova forma intatta.

— Lo spirito può esportare la tecnica, ma solo trasportare la scienza.

La tecnica è un bene senza padrone; ma la scienza si congela in ricette e dogmi, quando divorzi dalla tradizione spirituale dove nasce.

— Il destino non è necessità irrecusabile, bensì invito provocatorio alla pienezza di significato.

— Lo spirito non si trasmette da un mortale ad un altro mortale mediante formule.

Più facilmente che per un concetto, lo spirito passa da un'anima ad un'altra anima da una voce rotta.

— Poche discussioni sono più che dibattiti tra una trivialità ed una sciocchezza.

— Le intelligenze elevate hanno pesantezza di statua.

— Nell'impero dello spirito nessuno conquista che il regno che eredita.

— Lo spirito è fallibile sottomissione a norme, non infallibile soggezione a leggi.

— Chi interrompa routine frustra eccellenze possibili.

— Lo spirito è la vita nuova che il sacramento del valore opera nell'anima.

Processo che ha inizio con la rivelazione del valore, che progredisce con l'appropriazione di valori trasmessi, che culmina nella scoperta di nuovi valori.

— Le cose esalano solo la loro essenza nelle mani tese della nostalgia o del desiderio.

— Solamente tra amici non ci sono ranghi.

— La tradizione è la somma di valori risultanti dal processo in cui un spirito si genera all'interno di una continuità storica.

— La mano che non seppe accarezzare non sa scrivere.

— Le esperienze spiritualmente più profonde non provengono da meditazioni intellettuali profonde, ma della visione privilegiata di qualcosa di concreto.

Nel larario dell'anima non veneriamo grandi dèi, bensì frammenti di frasi, spicchi di sogni.

— Le distinte posizioni dell'uomo lo collocano davanti a valori distinti.

Non esiste posizione privilegiata dalla quale si osservi la congiunzione di tutti in un valore unico.

— Invece che come primo passo di un discorso, trattiamo la nostra frase come l'ultimo gesto di un'idea.

— La tradizione è opera dello spirito che, a sua volta, è opera della tradizione.

Quando una tradizione perisce lo spirito si estingue, e le sue manifestazioni plasmatesi in oggetti regrediscono alla condizione di utensili.

— Il mondo non è luogo dove l'anima si avventuri, bensì la sua stessa avventura.

— Retorica è tutto quella che ecceda lo strettamente necessario per convincere se stessi.

— Non siamo la somma dei nostri atti.

Siamo l'integrità del nostro cristallo segreto, o la sua più segreta incrinatura.

— La tecnica tradizionale educava, perché il suo apprendistato trasmetteva gesti inseriti in un modo di esistenza; l'insegnamento della tecnica razionalista istruisce soltanto, trasmettendo meri gesti.

— Tutti siamo una tortuosa risposta alla particolare vocazione che ci intima.

— Il mistero si fa polvere se mani destre non srotolano il papiro.

— L'artista è ermeneuta dell'essere, lo scienziato cicerone dell'apparenza.

— Le idee nuove di solito sono braci ravvivate da nuovi soffi dello spirito.

— Dato che l'immoralità consiste nel trattare il soggetto e l'oggetto come mezzi, l'atto tecnico, che per essenza converte la presenza in utensile, è radicale immoralità, e l'organismo pertanto, essendo integrazione di sistemi tecnici, è radicale colpevolezza.

Vita è il modo di perseverare nell'essere un essere condannato alla colpevolezza affinché si realizzi.

— Se le parole non sostituiscono niente, esse soltanto completano tutto.

— L'esercizio del potere non è innocente che quando è irrinunciabile. Mani pulite sono solo le mani che lo ereditano.

Le moltitudini guardano con ammirazione o spavento gli usurpatori, ma si prostrano riverenti solo davanti ad una Maestà Sacra.

— Morire è il segno inequivocabile della nostra dipendenza.

La nostra dipendenza è il fondamento inequivocabile della nostra speranza.

— Nell'avidità di potere germina il male, ma l'esercizio del potere è condizione del bene. Doppia faccia dell'immoralità politica: desiderare il potere che non abbiamo, rinunciare al potere che abbiamo.

— L'uomo cortese seduce in gran segreto anche colui che l'insulta.

— I termini irriducibili impediscono che i mattoni del mondo si disarticoli nel niente.

— Dell'importante non ci sono prove, ma testimoni.

— Le regole etiche variano, l'onore non cambia.

Nobile è chi preferisce fallire che svilire gli strumenti del suo trionfo.

— Ogni dovere compiuto ha uguale perfezione etica, ma non tutti hanno uguale rango.

Anche a fissare il rango della morte eroica è il dio per cui si muore.

— Il raziocinio parte da postulati, il pensiero da evidenze.

Ragionare è arrischiarsi a postulare trivialità, pensare è arrischiarsi ad assumere fallacie.

— Le esigenze dell'onore crescono col rango degli obblighi e sembrano presto stravaganti alle anime plebee.

— Le cose non sono vane, ma schive.

Vano è il nostro possesso precario.

— Se potessimo dimostrare l'esistenza di Dio, tutto sarebbe infine sottomesso alla sovranità dell'uomo.

— Gli dèi subalterni sono eco dei passi divini.

— Ci sono sempre Termopili dove morire.

— La chiave dell'universo è un'evidenza triviale: non esiste tecnica per la produzione del valore.

Ogni proposizione che non implichi quell'evidenza è falsa.

— L'idea non ha cristallizzato in opera se una definizione la esaurisce.

— Le notizie sono il sostituto delle verità.

— La definizione ubica l'oggetto, ma solo la descrizione lo capta.

— L'eroismo di una milizia cittadina è di rango inferiore a quello del mercenario che perisce con sdegno, per lealtà al suo contratto, difendendo una collina solitaria.

- Le tesi di psico-fisiologia diventano comiche nell'istante in cui diventano precise.
- I problemi metafisici non assillano l'uomo affinché li risolva, ma affinché li viva.
- Per ottenere dal tecnico esclusiva applicazione al suo ufficio, la società industriale, senza deformargli il cranio, gli comprime il cervello.
- Non aspiro che a tracciare un'ellisse che abbia come fuochi l'assoluta contingenza dell'essere e l'assoluta gratuità del valore. Coscienza di creatura ed esperienza della grazia.
- Credere in Dio non è credere in Dio, è non potere non credere in Lui.
- Le culture moribonde cercano di sopravvivere imitandosi sistematicamente o innovando radicalmente. La salute spirituale sta, al contrario, nel prolungare senza imitare e nell'innovare senza abolire.
- In fondo il democratico non desidera che ubbidire a chi non meriti di comandare. Che un altro principio di selezione spieghi le sentenze del suffragio?
- Quando la filosofia si parcellizza in "problemi", una scolastica la insidia.
- Chi manchi di rispetto per dimostrare la sua uguaglianza palesa la sua inferiorità.
- Le istituzioni liberali impedirono alla borghesia di civilizzarsi.  
L'accelerazione giuridica della mobilità sociale, in effetti, seleziona ad ogni generazione le menti avidi e le mani callose.
- Per conciliare la contingenza de facto dell'essere con una necessità de iure, una legalità de iure del valore con la sua anomia de facto, e l'essere col valore, conviene immaginare una volontà assoluta.  
Volontà il cui essere è la sua propria volizione, non un trovarsi ad essere. Volontà la cui volizione è valore, non obbligo di rispettarlo. Volontà, infine, il cui essere è valore ed il cui valore è essere, dato che fonda il valore fondando se stessa.  
Ma l'intelligibilità di una conciliazione possibile è mera finzione, se la volontà assoluta non ci

coinvolge, come la rozza contingenza e la rozza anomia, in un empirico incontro.

— Un po' di intelligenza aggrava all'individuo i suoi problemi.

Una grande intelligenza li aggrava ancora di più, ma pure li chiarifica.

— Educare non è trasmettere ricette, ma ripugnanze e fervori.

— L'intelligenza inventò i riti per proteggere l'uomo contro la sincerità dello stupido.

— L'austerità religiosa affascina, la severità etica ripugna.

— L'intelligenza diventa capace di scoprire nuove verità riscoprendo verità vecchie.

— L'intellettuale irrita l'uomo colto come l'adolescente l'adulto, non per l'audacia delle sue trovate bensì per la trivialità delle sue petulanze.

— Lo stile è ordine al quale l'uomo sottomette il caos.

— Le etiche formali finiscono per ricevere il contenuto dal diavolo.

— La teologia naturale dipana un paralogismo perpetuo.

Solo è possibile la teologia di un dio concreto.

— L'università è il luogo dove i giovani dovrebbero imparare a tacere.

— Le autentiche opere d'arte esplodono alle spalle del loro tempo, come proiettili dimenticati in un campo di battaglia.

— Il libro di filosofia è importante quando scopre un nuovo termine irriducibile.

— L'esistenza di Dio è proposizione analitica per chi si sente creatura.

— Non è il messaggio di un libro, bensì il suo clima, quello che c'invita ad abitarlo.

— I risultati non cambiano, anche quando tutto cambi, se la sensibilità non cambia.

- Lo stato meriterà nuovamente rispetto, quando nuovamente si limiterà ad semplice profilo politico di una società costituita.
- Essere reazionario è volere estirpare dall'anima perfino le ramificazioni più remote della promessa dell'ofide.
- I manuali di storia moderna sono inventari di fallimento.
- La somma sapienza reazionaria consisterebbe nel trovare posto perfino al democratico.
- La conoscenza si fonda su sospetti intelligenti, non su certezze inconcusse.
- Tollerare non deve consistere nel dimenticare che quanto tollerato merita solo tolleranza.
- L'artista non compete con suoi congeneri, combatte col suo angelo.
- La spiegazione implica, la comprensione spiega. La spiegazione impoverisce, identificando i termini; la comprensione arricchisce, diversificandoli.
- Scrivere consiste bene nel descrivere una curva mediante il minor numero di tangenti.
- Prigione è tutto ciò che si costruisca scientificamente.
- La verità totale non sarà saturazione di un processo dialettico che inghiotte tutte le verità parziali, bensì limpida struttura nella quale si ordinano.
- Ci abituiamo a battezzare l'idea volgare che adottiamo col nome di qualche idea illustre che non capiamo.
- Solamente ciò che è comune realizza ciò che lo straordinario promette.
- Pensiero ordinato è quello che ha un centro segreto, anche quando non abbia un'articolazione visibile.

- Prima metà del XVIII secolo, seconda metà del XX secolo : le due metà di secolo più vuote di poesia da molti secoli.
  
- Non è tanto la sagra plebea che le rivoluzioni si portano dietro ciò che spaventa il reazionario, quanto l'ordine scrupolosamente borghese che generano.
  
- La dignità è condizione plausibile solo di ciò che abbia attributi irriducibili a categorie scientifiche.  
Se neghiamo l'autenticità di tali attributi, la strumentalizzazione si svincola, e protestare a nome della dignità del mondo o dell'uomo è declamazione retorica.
  
- Il pittoresco abito da rivoluzionario si scolorisce asetticamente in severa uniforme di polizia.
  
- Senza struttura gerarchica non è possibile trasformare la libertà da favola in realtà.  
Il liberale scopre sempre troppo tardi che il prezzo dell'uguaglianza è lo Stato onnipotente.
  
- Reazionari e marxisti vivranno ugualmente scomodi nella società futura; ma i marxisti guarderanno con occhi di padre stupefatto, noi con ironia di forestiero. (80)
  
- L'imborghesimento del proletariato si originò con la conversione al vangelo industriale predicato dal socialismo.
  
- La prontezza con cui la società moderna assorbe i suoi nemici non si spiegherebbe se il vocio apparentemente ostile non fosse semplice sollecitazione a promozioni impazienti.
  
- Chi ripudia ogni metafisica abita segretamente la metafisica più rozza.
  
- Non è risolvere contraddizioni, ma l'ordinarle, ciò possiamo pretendere.
  
- La storia è meno evoluzione dell'umanità che dispiegamento di sfaccettature della natura umana.
  
- L'imborghesimento del proletariato è la prova della sua definitiva incorporazione nella sinistra.
  
- L'idea fine consiste in ritocchi discreti di un luogo comune.

- In ogni epoca ci sono due tipi di lettori: il curioso di novità e l'appassionato di letteratura.
- A costituire l'oggetto non è la somma delle sue possibili rappresentazioni, ma la somma delle sue rappresentazioni esteticamente soddisfacenti.
- Non importa quel che si dice su un libro se non se ne riconosce il rango.
- Lo storicità del valore salva la storia dal fluire in trivialità pura.
- La pedanteria è l'arma con cui il professionista protegge i suoi interessi corporativi.
- Qualunque cosa si dica diventa presto triviale, ma non l'intelligenza con cui la si dice.
- Il mondo moderno è condannato precisamente da tutto ciò con cui il moderno pretende di giustificarlo.
- Il piacere estetico è criterio supremo per le anime ben nate.
- Per confutare la nuova morale basta osservare il volto invecchiato dei suoi adepti.
- Il capitalismo è la faccia volgare dell'anima moderna, il socialismo la sua faccia tediosa.
- L'integrazione crescente dell'umanità le facilita soltanto di condividere gli stessi vizi.
- Il cambiamento di atteggiamento delle epoche davanti alla vita non è fatto che altri fatti spieghino, bensì il fatto che li spiega.
- Chi nega l'esistenza di ranghi non si immagina con quanta chiarezza gli altri vedano il suo.
- Poiché senti dire che le proposizioni religiose sono metafore, lo stupido pensa che siano finzioni.
- Abbondano tesi la cui "profondità" rispecchia soltanto la vertigine causata dalla loro distanza dalla realtà.
- Il tempo distilla la verità nell'alambicco dell'arte.

- La storiografia di un problema normalmente è più interessante del problema.
- Su una verità non ci si mette d'accordo discutendo, ma maturando.
- La sensualità è lascito culturale del mondo antico.  
Le società dove l'impronta greco-romana svanisce, o dove non esista, conoscono solo sentimentalismo e sessualità.
- La trasformazione del popolo in plebe richiede l'intervento sollecito e diligente del democratico.
- Basta che uno stupido scriva su un tema qualunque, affinché un altro stupido rispettosamente registri quella sciocchezza nella bibliografia del tema.
- Per ben giudicare bisogna non avere principi.
- Il diavolo trionfa totalmente dove non lascia traccia.
- Perché una continuità culturale si spezzi basta la distruzione di certe istituzioni, ma quando l'anima si rammollisce non basta la sopravvivenza delle stesse affinché non si spezzi.
- Contro il predominio del criterio estetico protesta chi ignora che l'estetico non è sensazione, ma epifania.
- La verità diventa stupida se degli stupidi l'adottano.
- “Liberare l'uomo” significa, da un paio di secoli, facilitargli comportamenti plebei.
- L'aver chiamato incautamente "identità" l'unione indissolubile di contenuto e forma indusse a negare status estetico al contenuto.
- Non c'è mestiere spregevole, finché non gli sia attribuito un'importanza che non ha.
- Quando diciamo che le parole trasfigurano, lo stupido capisce che adulterano.

- Tutto fermenta in caos se il verbo non lo plasma in mondo.
  
- L'interpretazione economica della storia claudica, se l'economia si limita ad essere infrastruttura dell'esistenza umana.  
Risulta però pertinente, per contro, quando l'economia, trasformandosi in programma dottrinario della trasformazione del mondo, diventa sovrastruttura.
  
- L'Occidente si forgiò nella fucina socioeconomica che il patriziato trasmise all'*ordo senatorius*, e l'*ordo senatorius* alla società feudale.
  
- Il reazionario non redige la difesa di un vago "antico regime": recensisce la vittima, per meglio istruire il dossier sulla rivoluzione.
  
- Il pensiero reazionario irrompe nella storia come grido ammonitore della libertà concreta, come spasmo di angoscia davanti al dispotismo illimitato a cui giunge chi si ubriaca di libertà astratta.
  
- Di una nuova esperienza spirituale si può parlare solo nella lingua di una spiritualità vecchia. Per esprimersi adeguatamente, l'esperienza deve aspettare la metamorfosi linguistica che scatena. La mentalità ellenistica, verbigrazia, fu madre soltanto del vocabolario cristiano.
  
- Chi non sappia disegnare un tumulto di fantini con un breve arabesco verbale non deve stordire il lettore.
  
- Il moderno inverte il rango dei problemi. Sull'educazione sessuale, per esempio, tutti pontificano, ma a chi preoccupa l'educazione dei sentimenti?
  
- Oggi non scandalizza che colui che evita lo scandalo.
  
- Il romanticismo è balbettio adolescente della reazione; la reazione è dizione adulta del romanticismo.
  
- Le supposte cause di una vita illustre solitamente sono soltanto materiali che essa elabora.
  
- La statua greca deve la sua pienezza corporea allo spiritualismo ellenico.  
Dove si crede nel solo corpo c'è soltanto inerte geometria.

- Il plauso unanime denuncia la superficialità di una verità.
- La coscienza delle proprie antinomie protegge lo spirito dalla fascinazione di grottesche armonie.
- Senza il sorriso dello scettico, la metafisica sbocca in speculazioni gnostiche.
- L'immaginazione è delicata e fine solo nelle anime pigre.
- Per simulare che conosciamo un tema è consigliabile adottare la sua interpretazione più recente.
- Il dolore, il male, il peccato, sono evidenze sulle quali possiamo appoggiarci senza temere che rovinino.
- Il clero regolare ha aristocrazia e popolo: la famiglia benedettina e gli ordini mendicanti. I gesuiti sono la borghesia della Chiesa.
- Ormai nessuno ignora più che "trasformare il mondo" significa burocratizzare l'uomo.
- Le istituzioni democratiche spalancano al cittadino solo le porte della retorica politica.
- Il cattivo gusto è irrefutabile.  
Però solo chi ce l'ha cattivo ignora che è il suo ad esserlo.
- Condannare se stessi non è meno pretenzioso che assolversi.
- Al critico costa meno lavoro far dire sciocchezze a un quadro che a un libro.
- L'opera che piacque a contemporanei intelligenti, e che la posterità disprezza, ha la qualità attribuitale, ma non nella quantità supposta.
- È un errore volgare chiamare obsoleto ciò che ha soltanto smesso di essere intelligibile.
- Ciò che può sapersi con certezza non è reale e ciò che è reale non può sapersi con certezza.

- Il potere corrompe sicuramente di più chi lo brama che chi lo esercita.
  
- Il cattolicesimo, anche per chi ne sia estraneo, è più che una setta cristiana.  
Il cattolicesimo è la civiltà del cristianesimo.
  
- La libertà non ubriaca l'uomo come promessa di licenziosità, ma come proclama di aseità.
  
- Nel mito della Natura allearono coloro che furono troppo superbi per prostrarsi, ma troppo intelligenti per ergersi.
  
- Le idee liberali sono simpatiche.  
Le loro conseguenze funeste.
  
- Ultimando l'opera del principio di inerzia, l'idea di selezione naturale eliminò la nozione normativa di natura.  
Della mera positività della norma dobbiamo inferire la sua degradazione in preferenza o la sua trasfigurazione in valore.
  
- Solamente un ordine gerarchico salva l'individuo dal pietrificarsi in monade ermetica o di liquefarsi in fango collettivo.
  
- Dove le regole del diritto non abbiano altra ragione che la loro mera vigenza, anche le norme etiche finiscono per ridursi a nient'altro che norme vigenti.  
La democrazia smoralizza la stessa morale.
  
- In fin dei conti, il moderno che cosa chiama "Progresso"?  
Ciò che sembra comodo allo stupido.
  
- Di fronte agli assalti del capriccio, l'autenticità deve aggrapparsi ai principi per salvarsi.  
I principi sono ponti sui repentini straripamenti di una vita.
  
- L'idea tiene il filo, ma solo l'immagine ha profondità.
  
- "Dio", come conclusione di un raziocinio, è sinonimo di pensiero esausto.

- Cominciando con Möser, Rivarol, Burke, quando un reazionario condanna, raramente la storia non esegue la sentenza.
- La massima densità verbale si ottiene solo con parole semplici.
- L'Olimpo, per una mente moderna, è una semplice cima tra le nuvole.
- Ogni adeguata risposta assiologica è paradigmatica.  
Ma nessuna può servire da paradigma.
- Il profeta non è confidente di Dio, bensì brandello scosso da burrasche sacre.
- Niente rivela meglio la realtà del peccato che il fetore delle anime che negano la sua esistenza.
- Al cristianesimo deformato in manuale di ricette etiche si contrappone il cattolicesimo, ovvero il cristianesimo come opera d'arte.
- L'unico attributo che senza esitazione si può negare all'uomo è la divinità.  
Ma quella pretesa sacrilega, tuttavia, è il fermento della sua storia, del suo destino, della sua essenza.
- I materialismi postkantiani sono tribù che sopravvivono alla catastrofe climatica alimentandosi con cadaveri in putrefazione.
- Essere applaudito dà soddisfazione, ma è inquietante.
- Rieducare l'uomo consisterà nell'insegnargli nuovamente a stimare correttamente gli oggetti, vale a dire: ad averne bisogno di pochi.
- Lo scrittore deve essere pronto a correggere quanto un lettore intelligente condanna, ma non ad accettare le correzioni che propone.
- Il protestantesimo iniziò quell'interiorizzazione del cristianesimo in semplice idiosincrasia che permette di chiedere all'individuo della sua religione, dopo avergli chiesto quale sia il suo colore preferito e prima di chiedergli quale sia l'attrice che più ammira.

- Senza l'influenza di ciò che lo stupido chiama retorica, la storia non sarebbe stata niente più che un sordido tumulto.
- Il peccato radicale relega il peccatore in un universo silenzioso e grigio, spinto a fior d'acqua alla deriva, naufrago inerte, verso l'inesorabile insignificanza.
- Non è perché esistano epoche "superate" che nessuna restaurazione sia possibile, ma perché tutto è mortale.  
Il figlio non succede ad un padre superato, ma ad un padre morto.
- I sistemi sono le arbitrarie configurazioni zodiacali delle nostre costellazioni interne.
- Si dice che un susseguirsi di cause e di effetti offre una serie intelligibile per occultare che dà soltanto una serie utilizzabile.
- I moderni volti suini sono crittogrammi trasparenti del peccato.
- Le idee si corrompono nelle intelligenze asettiche.
- Ciò che scopriamo invecchiando non è la vanità del tutto, ma di quasi tutto.
- L'uomo emerge dalla bestia gerarchizzando i suoi istinti.
- Niente sembra più superfluo al profano delle indispensabili sottigliezze.
- Il monarca legittimo non è il *princeps solutus legibus* dei giuristi cesarei, bensì la possibilità legale, davanti al caso concreto, di risvegliare dal loro sonno dogmatico le norme giuridiche.
- Le convinzioni sono opinioni che dimenticano la fragilità delle loro fondamenta.
- La libertà merita unicamente il rispetto che merita l'attività in cui si riversa.
- Gli uomini sono soliti non abitare che i piani bassi delle loro anime.

- Non c'è opinione filosofica assurda se è consapevole del rischio che assume.
- L'individuo non cerca la sua identità che quando dispera della sua qualità.
- Il mito autentico non soffre parafrasi.
- Umanisti, *gens de lettres*, *intellectuals*, sono varietà della stessa razza di pensatori senza originalità che scrivono senza talento.
- Epistemologia che metta assieme un idealismo ontologico ad un realismo assiologico.  
Il mondo è la mia rappresentazione, meno gli splendori che lo squarciano.
- Chi nega alla borghesia le sue virtù è stato contaminato dal peggiore dei suoi vizi.
- Diffido del sistema che il pensiero costruisce deliberatamente, confido in quello che risulta dalla costellazione delle sue tracce.
- Le idee complesse non si costruiscono con idee semplici, nelle scienze umane come nelle scienze naturali.  
Degenerano, al contrario, in idee semplici.
- Come ideale supremo, la libertà è il primo passo verso il nichilismo finale.
- L'assolutista desidera una forza sovrana che soggioghi le altre, il liberale una moltitudine di forze deboli che si neutralizzino mutuamente.  
Ma il comandamento assiologico decreta gerarchie di forze multiple, vigorose e operose.
- Non facciamo che confessarci; solo chi ha talento si rivela.
- Essere stupido è credere che si possa fotografare il luogo che cantò un poeta.
- Una regola del diritto, secondo la giurisprudenza democratica, non ha validità giuridica superiore a quella di una disposizione di transito.
- Le ideologie sono carte fittizie di chi avventura per mare, e da cui dipende infine contro quali

scogli naufragherà.

Se gli interessi ci muovono, le stupidità ci guidano.

— All'interpretazione fisiologica ricorre chi ha paura dell'anima.

— Il tono della frase è l'unica confessione che non riusciamo a fare mentire.

— Nelle elezioni democratiche si decide a chi è lecito opprimere legalmente.

— Dalla traduzione di esperienze religiose in asserti dottrinali, l'automatismo dell'intelletto inferisce meccanicamente conseguenze difformi.

L'idea di predestinazione, per esempio, che traduce l'effusione di fiducia dell'anima incarnata, si trasforma in incitamento teologico ad angoscia di reprobato.

— Scegliamo senza vacillare, ma senza nascondere che gli argomenti che respingiamo sovente equilibrano quelli che accogliamo.

— Non sembra che le scienze umane, a differenza di quelle naturali, arrivino ad un stato di maturità in cui le sciocchezze siano automaticamente evidenti.

— Oggi abbondano coloro che si credono innovatori perché imitano coloro che innovarono.

— Arrestando l'erosione deliberata dell'*ordo senatorius*, affrancando di nuovo le porte del potere, Costantino il Grande tracciò le fondamenta dell'Occidente.

Né il cesaropapismo bizantino, né la teocrazia puritana poterono attecchire dove la società feudale gerarchizzava in Sacro Impero la sua struttura di barricate libertarie.

— Il cattolicesimo è l'antro della reazione.

— La crisi del cristianesimo nel XIX secolo produsse mille simulacri religiosi e una religione autentica: l'arte.

Religione che abortì infine, perché i suoi adepti non capirono che l'arte non era dio, ma profeta.

Ma non confondiamo, tuttavia, la teologia dei genitori della Chiesa estetica con la predica mercantile dei seminaristi agnostici dell'arte contemporanea.

- La condizione necessaria e sufficiente del dispotismo è la sparizione di ogni specie di autorità sociale non conferita dallo Stato.
- Ogni verità nasce tra un bue ed un asino.
- Senza un'infanzia tediosa tra versioni latine e greche, non eviteremo nelle lettere dissonanze di intruso.
- L'idea specchia l'intelligenza che la guarda.
- Trattandosi di idee basta un testo breve; trattandosi di individui neppure un testo ampio basta.
- Il testo che ammetta parafrasi è subalterno.
- Lo storicismo reprime le sollevazioni dell'intelletto.
- L'avvenimento inglobante è motivo necessario, ma non causa sufficiente, dell'avvenimento inglobato.
- Raramente il tecnico acquisisce coscienza della sua miseria.  
Lo scienziato normalmente ha coscienza della sua, ma rimedia con filosofie comprate nel mercatino all'angolo.
- Oggi si iscrive di preferenza l'esperanto in ogni lingua.
- Lo specialista, quando gli ispezionano le sue nozioni basilari, si rizza come davanti ad una bestemmia e trema come davanti ad un terremoto.
- Il paganesimo fu prefigurazione cristiana.  
Dio non ha avuto altri rivali che l'uomo.
- Mettiamo in quarantena ogni interpretazione di un testo che non provenga da un'impressione globale.  
Ci sono sempre citazioni per le falsificazioni.

- Tra l'uomo ed il niente si attraversa l'ombra di Dio.
  
- Il ritualismo delle conversazioni quotidiane occulta misericordiosamente la mobilia elementare delle menti tra le quali viviamo.  
Per evitarci soprassalti evitiamo che i nostri interlocutori "elevino il dibattito".
  
- Il lusso è volgare quando è ostentazione di denaro, non quando è ostentazione del nobile, dell'imperiale, del sacro.
  
- Dobbiamo diffidare del nostro gusto ma credere solo in esso.
  
- Una popolazione scarsa produce meno intelligenze medie di una popolazione numerosa, ma può produrre un numero uguale o superiore di talenti.  
Le forti densità demografiche sono il brodo di coltivazione della mediocrità.
  
- I due cicli aridi delle arti: quando nessuno osa essere originale, quando tutti pretendono di esserlo.
  
- Il tempo finisce per dare consistenza di sughero ai presunti pensieri di granito.
  
- La storia dell'incredulità è ancora più ricca di episodi grotteschi che la storia religiosa.
  
- La scienza arricchisce l'intelligenza; la letteratura arricchisce la personalità intera.
  
- La ciarlataneria dei grandi attirò il XIX secolo; il XX l'attirano ciarlatani piccoli.
  
- Le verità non si contraddicono che quando si disordinano.
  
- Le impossibilità estetiche di un'epoca non provengono da fattori sociali, ma da censori interni.
  
- Comunicazione o espressione non sono fini, ma semplici mezzi dell'opera d'arte.
  
- Grande scrittore non è chi non ha difetti, ma chi riesce a far sì che i suoi difetti non abbiano importanza.

- Il democratico cambia metodo nelle scienze umane quando qualche conclusione lo scomoda.
- La mente del marxista si fossilizza col tempo; quella dell'uomo di sinistra diventa spugnosa e molliccia.
- In materia importante non può si dimostrare, bensì mostrare.
- La distinzione tra uso scientifico ed uso emotivo del linguaggio non è scientifica ma emotiva. Si usa per screditare tesi scomode al moderno.
- La storia di queste nazioni è poco interessante: storia di seconda mano. Niente di originale si è visto qui; niente ha avuto qui la sua maggiore lucentezza.
- Lo scrittore moderno dimentica che solamente l'allusione ai gesti dell'amore capta la loro essenza.
- Niente di più facile, in filosofia, che essere coerente.
- Ad essere nemico di una civiltà è meno l'avversario esterno del logorio interno.
- Gli errori politici che più ovviamente potrebbero evitarsi sono quelli che più frequentemente si commettono.
- Il gusto del giovane deve accogliere; quello dell'adulto scegliere.
- Nel reiterare i vecchi luoghi comuni consiste propriamente la missione civilizzatrice.
- La verosimiglianza è la tentazione in cui più facilmente cade lo storico dilettante.
- La solitudine c'insegna ad essere intellettualmente più onesti, ma ci induce ad essere intellettualmente meno cortesi.
- Si è soliti bandire diritti per potere violare doveri.
- Quando perfino la stessa possibilità di una trascendenza diventa impensabile, il pensiero continua ad essere utile, ma perde di ogni interesse.

- L'idea pericolosa non è quella falsa, bensì quella parzialmente corretta.
- Più che una proposizione impersonale, la verità è un modo di pensare e di sentire.
- Lo scrittore che non si impegna a convincerci ci fa perdere meno tempo, e a volte ci convince.
- La relatività del gusto è la scusa che adottano le epoche che l'hanno cattivo.
- Non sempre distinguiamo quel che ferisce la nostra delicatezza da ciò che irrita la nostra invidia.
- L'unico piacere puro è il ritrovamento di un'idea.
- Quando il clima intellettuale dove qualcosa accade difetta di originalità, l'avvenimento ha solo interesse per quanto concerne fisicamente.
- La nozione di stile nasconde tre sensi: proprietà di un'espressione individuale, sistema di forme, tipo speciale di valore.  
Ogni scritto può avere stile nel primo senso, l'ha inevitabilmente nel secondo, riesce a volte ad averlo nel terzo.
- La storia sembra ridursi a due periodi alterni: subitanea esperienza religiosa che propaga un nuovo tipo umano; lento processo di smantellamento del tipo.
- Il moderno non ha vita interiore: appena conflitti interni.
- Dove non ci sia traccia della vecchia carità cristiana, perfino la più pura cortesia ha qualcosa di freddo, ipocrita, duro.
- Non diamo alle opinioni stupide il piacere di scandalizzarci.
- I reazionari procurano agli stupidi il piacere di sentirsi audaci pensatori di avanguardia.
- Non vale la pena scrivere ciò che non comincia sembrando falso al lettore.

- Lo sconfitto non deve consolarsi con le possibili rappresaglie della storia, bensì con la nuda eccellenza della sua causa.
  
- Quando miriamo in alto non c'è pubblico capace di sapere se ce la faremo.
  
- La scienza non educa perché non trasmette l'oggetto che studia ma il modo di utilizzarlo.
  
- La storia dei generi letterari ammette spiegazioni sociologiche.  
La storia delle opere non le ammette.
  
- L'unica superiorità che non rischia di trovare una nuova superiorità che l'eclissi è quella dello stile.
  
- Quel che vi è di antipatico nell'opera del grande scrittore è l'elemento che anticipa e prefigura i suoi discepoli.
  
- La confessione profana purifica solo chi ha il dono della parola intelligente.
  
- La norma del cristianesimo è il cristianesimo stesso.  
Essere cristiano è non applicare al cristianesimo come norma uno dei nostri pregiudizi.
  
- La decisione che non sia un po' folle non merita rispetto.
  
- In qualunque campo il difficile non è credere o dubitare, bensì misurare la proporzione esatta della nostra autentica fede o del nostro autentico dubbio.
  
- Niente che possa sommarsi ha una fine che colmi.  
L'importante è l'incommensurabile pienezza.
  
- Quel che firma un artista illustre ha interesse solo se l'opera meritava di essere firmata.
  
- Chi vive per molti anni assiste alla sconfitta della sua causa.
  
- Colui che non dubita del valore della sua causa non necessita che la sua causa vinca.  
Il valore della sua causa è il suo trionfo.

- Le influenze non arricchiscono che gli spiriti originali.
  
- Chi non si senta erede perfino dei suoi avversari intellettuali non raccoglie che parte della propria eredità.
  
- Ciò che ha valore si distingue da ciò che non ce l'ha soltanto per il valore stesso.
  
- I problemi filosofici si risolvono a volte cambiandoli di posto.  
Tal problema metafisico in psicologia; talaltro psicologico in metafisica.
  
- Il manifesto firmato da più di tre persone risulta sempre un esempio in più dello stesso tema idiota.
  
- Non generalizziamo senza un sorriso diffidente.
  
- Contrariamente al pregiudizio moderno, il perfetto adeguamento di un oggetto al suo fine si paga sempre con l'assenza di stile.
  
- I fattori abituali della storia non bastano per spiegare l'apparizione di nuove mentalità collettive.  
Conviene introdurre in storia la nozione misteriosa di mutazione.
  
- A fare ciò che vale dobbiamo invitare solo in vista di ciò lo vale.  
Il bene per il bene, la verità per la verità, l'arte per l'arte.
  
- Dal romanticismo la letteratura dimentica il verso come categoria letteraria autonoma, distinta della poesia e della prosa.  
Il verso di Orazio, di Boileau, di Pope.
  
- Cercare spiegazione a quanto si proclami mistero è il prologo dell'erranza eretica.  
Accontentiamoci di un empirismo cristiano.
  
- I dogmi cristiani non sono speculazioni della coscienza religiosa, bensì formula canonica di enigmi sperimentali.

— Ci sono problemi che dobbiamo vivere come problemi, e problemi che dobbiamo vivere come invito a risolverli.

Essere cristiano è avere il tatto che li distingue.

— Per rinnovare non è necessario contraddire, basta approfondire.

— Il liberale cade sempre in equivoco perché non distingue tra le conseguenze che attribuisce ai suoi propositi e le conseguenze che effettivamente i suoi propositi racchiudono.

— "Appartenere ad una generazione", più che necessità, è decisione che prendono menti gregarie.

— Quello che l'immaginazione non completa è mero frammento di realtà.

— La presenza di un imbecille rattrista.

— Niente rimane del cristianesimo quando il cristiano si impegna a non sembrare stolto al mondo.

— Pretendere che il cristianesimo non abbia esigenze assurde è chiedergli che rinunci alle esigenze che commuovono il nostro cuore.

— Abbondano coloro che si credono nemici di Dio e riescono ad esserlo solo del sagrestano.

— L'uomo comune vive tra fantasmi, solamente il solitario circola tra realtà.

— Rimpiazzare la percezione sensoriale concreta dell'oggetto per la sua costruzione intellettuale astratta fa conquistare il mondo all'uomo e perdere l'anima.

— Per il contemplatore, la tela ed i pigmenti non sono la realtà; il quadro lo è.

— Quel che sia stato definito operativamente smette di essere percepito concretamente.

— Solo l'inatteso soddisfa pienamente.

— Un libro è mediocre quando risulta possibile definire la sua eccellenza.

- La legge è il metodo più facile per esercitare la tirannia.
- I testi reazionari sembrano obsoleti ai contemporanei e di un'attualità sorprendente alla posterità.
- Ognuna delle successive ortodossie di una scienza sembra verità definitiva al discepolo.
- Tutto ciò che è fisicamente possibile all'uomo moderno sembrerà presto moralmente plausibile.
- Il buon libro di ieri non sembra brutto che all'ignorante; per contro, il libro mediocre di oggi può sembrare buono perfino ad un uomo colto.
- I libri leggibili sono meno numerosi di quelli che meritano di essere letti.
- Ogni metafisica deve lavorare con metafore, e quasi tutte finiscono per lavorare solo su metafore.
- Le epoche di liberazione sessuale riducono a poche grida spasmodiche le ricche modulazioni della sensualità umana.
- Né nella natura del mondo, né nella natura dell'uomo, esistono tracce di norme.  
Le norme derivano da intromissioni della volontà.  
Di una volontà sottomessa alla percezione di un valore.
- La coscienza individuale è la pietra di scandalo dell'idealismo metafisico.
- L'esistenza dell'opera d'arte dimostra che il mondo ha significato.  
Anche se non dice quale.
- Capire normalmente consiste nel capire che non avevamo capito quel che avevamo creduto di capire.
- Solo la contemplazione dell'immediato ci salva dal tedio in questo incomprensibile universo.
- Il peso di questo mondo si può sopportare solo prostrati in ginocchio.
- I filosofi normalmente influiscono più con quanto sembrano aver detto che con quanto in realtà

dissero.

— In filosofia le soluzioni sono il travestimento di nuovi problemi.

— Una certa tipologia di allusione colta è propria del semi-colto.

— Solamente l'uomo intelligente e lo stolto sanno essere sedentari.

La mediocrità è inquieta e viaggia.

— "Pars Dei" – il veleno dello stoicismo, e delle sue sequele, si riassume in due parole.

— A chi nasce senza talento alcuno si deve consigliare una carriera scientifica.

— Il buonsenso è la casa paterna alla quale la filosofia ritorna, ciclicamente, estenuata e debole.

— Niente evidenzia tanto i limiti della scienza come le opinioni dello scienziato su un qualunque tema che non sia strettamente della sua professione.

— Gli attributi esteriori del genio normalmente adornano i mediocri.

— Il moderno cambiò l'imitazione di Cristo con la parodia di Dio.

— L'uomo attuale non ammira che i testi isterici.

— L'uomo compensa la solidità degli edifici che innalza con la fragilità delle fondamenta sulle quali li costruisce.

— Pensiero valente e audace è quello che non fugge il luogo comune.

— L'abilità di un uomo di Stato moderno intelligente si riduce ad approssimarsi il più lentamente possibile alla catastrofe.

— Certi testi intelligenti sono definitivi come l'opera d'arte.

— Non è dove le allusioni mitologiche cessano che l'impronta greca si cancella, è dove i limiti

umani si dimenticano.

— Niente è tanto funesto all'arte come l'entusiasmo del pubblico.

— L'attitudine politica trascende le categorie sociali: ci sono reazionari in stracci e uomini di sinistra coronati.

— Le nomenclature metaforiche (per esempio "corpo sociale", "cervello elettronico", etc.) forniscono soluzioni e enigmi all'imbecille.

— L'opinione volgare non è l'opinione del semplice volgo, ma l'opinione del volgo che pretende di non esserlo.

— Per detestare le rivoluzioni l'uomo intelligente non aspetta che comincino i massacri.

— Sarà dato di rinnovare l'"arte moderna" solo a chi riuscirà ad essere originale senza cercarlo.

— Il prossimo ci irrita perché ci sembra parodia dei nostri difetti.

— Le dimensioni del mondo fisico annullano l'importanza di quanto sia a loro commensurabile. Dell'assoluta piccolezza ci riscatta solo l'incommensurabile: un'impressione estetica, un gesto di carità, la luce di certi occhi.

— La stampa di sinistra fabbrica alla sinistra i grandi uomini che la natura e la storia non le forniscono.

— Il tipo di apologetica che Chateaubriand praticò male, ma che inventò, è l'unico efficace: non perché dimostri la verità del cristianesimo, bensì perché volge l'anima porosa alla sua evidenza.

— Lo storicismo sopprime i falsi assoluti, ma non blocca la ricerca di assoluti autentici.

— Quando risulti necessario limitare la libertà per salvare altri valori, non si deve procedere ipocritamente in nome di una "vera libertà."

Si possono prendere misure illiberali con la coscienza pulita, perché la libertà non è il valore supremo.

- Dove scompaiano perfino le vestigia dei nessi feudali, la crescente solitudine sociale dell'individuo e il suo crescente abbandono lo fondono presto in massa totalitaria.
- Le "libertà" sono spazi sociali nei quali l'individuo può muoversi senza coazione alcuna; la "Libertà", invece, è principio metafisico nel nome del quale una setta pretende di imporre agli altri i suoi ideali di condotta.
- Quando il tiranno è la legge anonima, il moderno si crede libero.
- Ogni raggruppamento che non sia puramente autoritario, vale a dire: ogni raggruppamento ove esistano tra superiori ed inferiori responsabilità reciproche, assume forme semi-feudali.
- È solamente quando nella condotta dell'individuo predominano gli elementi antidemocratici che le democrazie non culminano in dispotismo.
- La verità non è mai conquista definitiva. È sempre posizione che tocca difendere.
- La libertà non è attributo intelligibile dell'atto, bensì condizione della sua intelligibilità.
- Le epoche dove le maggioranze comandano sono epoche di transizione tra epoche dove delle minoranze governano ed epoche dove delle minoranze opprimono.
- Il mondo si riempie di contraddizioni quando dimentichiamo che le cose hanno rango.
- La radice del pensiero reazionario non è la sfiducia nella ragione, bensì la sfiducia nella volontà.
- Il terrorista è nipote del liberale.
- La cristianità va alla deriva di un cristianesimo borghese quando si debilita il monachesimo che ancora il cristianesimo alla sua essenza.  
Con l'incendio dei monasteri si inaugura il cristianesimo denunciato da Kierkegaard.
- Nello Stato moderno le classi con interessi opposti non sono tanto la borghesia e il proletariato quanto la classe che paga imposte e la classe che vive di esse.

- Tra lo scetticismo e la fede ci sono certe connivenze: ambedue minano la presunzione umana.
- La religione non è conclusione di un raziocinio, né esigenza dell'etica, né stato della sensibilità, né istinto, né prodotto sociale. La religione non ha radici nell'uomo.
- Il mondo moderno è meno creazione della tecnica che dell'avidità.
- Heine tradì il segreto della democrazia: *wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen.*
- La storia esibisce troppi cadaveri inutili perché sia possibile attribuirle una qualche finalità.
- Non calunniare il potere, ma diffidarvi profondamente, è ciò che caratterizza il reazionario.
- Mostrando le condizioni sociali di una preferenza, il relativista si immagina di aver risolto il problema del suo valore.
- Lo stupido cerca il segreto del genio di un individuo in debolezze che il genio condivide con tutti.
- Quanto più semplice è una verità, tanto più difficile normalmente è capirla.
- La civiltà è episodio che nasce con la rivoluzione neolitica e muore con la rivoluzione industriale.
- Ad allontanare da Dio è meno il peccato che il desiderio di giustificarlo.
- Chi reclama uguaglianza di opportunità finisce per esigere che si penalizzi il ben dotato.
- Non ho pretese di originalità: il luogo comune, se è vecchio, mi basta.
- L'incomprensibile aumenta con l'accrescersi dell'intelligenza.
- Chiedere allo Stato ciò che soltanto deve fare la società è l'errore della sinistra.
- L'uomo non scappa dalla sua prigione di antinomie che mediante un atto verticale di fede.

- Dio non deve essere oggetto di speculazione, ma di orazione.
- Ormai non esiste più una classe sociale elevata, né un popolo; solo plebe ricca e plebe povera.
- Il dogma cattolico constata un fatto misterioso, non abbozza la spiegazione del fatto.
- Dio è l'infinitamente vicino e l'infinitamente lontano; di lui non si deve parlare come se stesse a media distanza.
- Fare quello che dobbiamo fare è il contenuto della Tradizione.
- Chi non cerchi Dio nel fondo della sua anima, non vi troverà che fango.
- È più facile difendere le verità cristiane che gli argomenti con cui le si difendono.
- Non esiste stile nelle arti che non possa imitarsi senza talento.
- Dove il comunismo trionfa, il silenzio cade con rumore di trappola che si chiude.
- Il vizio che affligge la destra è il cinismo, quello che affligge la sinistra è la menzogna.
- Sapere non risolve che problemi subalterni, ma imparare protegge del tedio.
- In periodi di decadenza le arti oscillano tra l'allegorico e l'astratto.
- Il critico tende sempre a cercare un'interpretazione allegorica all'opera d'arte. Il lessico con cui la traduce varia, ma tende sempre ad ignorare l'irriducibilità dell'opera.
- La nostra vita un è aneddoto che nasconde la nostra vera personalità.
- Parlare di Dio è presuntuoso, non parlare di Dio è imbecille.
- Bisogna rendersi sensibili alla trascendenza, ma non immaginarla.

- Ripudiando i riti, l'uomo si riduce ad animale che copula e mangia.
  
- Quando gli eletti in un'elezione popolare non appartengono agli strati intellettuali, morali, sociali, più bassi della nazione, possiamo essere certi che surrettizi meccanismi antidemocratici hanno interferito con il normale funzionamento del suffragio.
  
- Allo scoppiare di una rivoluzione gli appetiti si mettono al servizio degli ideali, al suo trionfo gli ideali si mettono al servizio degli appetiti.
  
- Tra le cause di una rivoluzione e la sua realizzazione in fatti si inseriscono ideologie che finiscono per determinarne il corso e perfino la natura degli avvenimenti.  
Le "idee" non "causano" le rivoluzioni, ma le incanalano.
  
- Chi difende le rivoluzioni cita discorsi, chi le accusa cita fatti.
  
- Contro le "opinioni dominanti" di un'epoca non c'è altro ricorso che al tempo.
  
- Il pensiero può eludere l'idea di Dio finché si limita a meditare problemi subalterni.
  
- La sensibilità è una bussola meno suscettibile di impazzire e di disorientare che la "ragione."
  
- Né la funzione crea l'organo, né l'organo la funzione: entrambi sono meccanismi dell'intenzione.
  
- L'affanno moderno per l'originalità fa credere all'artista mediocre che nel semplice differire consista il segreto dell'originalità.
  
- Disuguaglianza ed uguaglianza sono tesi che conviene difendere alternativamente, come contraltare del clima sociale che impera.
  
- Né dichiarazioni di diritti umani, né proclamazioni di costituzioni, né appelli ad un diritto naturale, proteggono contro l'arbitrio dallo Stato.  
La sola barriera al dispotismo è il diritto tradizionale.
  
- L'uomo si crede libero quando nuota con correnti che lo trascinano.

- I pregiudizi non abbrutiscono che colui che li crede conclusioni.
- Di sovranità della legge si può parlare solo dove la funzione del legislatore si riduca a consultare il consenso consuetudinario alla luce dell'etica.
- La legge non è sovrana che nel paese che la crede di origine divina.
- All'inizio tutte le invenzioni liberano, ma arriva presto il momento in cui rendono schiavi.
- L'uomo non calcola mai il prezzo di qualsivoglia comodità che conquista.
- Non c'è causalità in storia che non si assoggetti alla casualità delle circostanze.
- "Necessità storica" di solito è solo il nome della stupidità umana.
- Soltanto la religione può essere popolare senza essere volgare.
- Cambiare un governo democratico con un altro governo democratico si riduce a cambiare i beneficiari del saccheggio.
- In materia religiosa obiezioni e prove sono ugualmente superflue.
- È innanzitutto contro quel che il volgo proclama "naturale" ciò contro cui l'anima nobile si ribella.
- Quando dimentichiamo il valore del quale partecipa, l'oggetto si parcellizza senza fine.
- I principi sono la luce che illumina i nostri passi quando le evidenze si eclissano.
- La libertà non è frutto solamente dell'ordine, è frutto di mutue concessioni tra l'ordine ed il disordine.

Quando parliamo del *Diritto*, della *Giustizia*, dello *Stato*, non è facile sapere di che cosa si parla.

I nostri enunciati sono farragini di enunciati teorici, di precetti etici, di regole pratiche, e di osservazioni empiriche.

La doppia natura del diritto, l'equivoca funzione della giustizia, la giuridicità ambigua dello Stato, ci confondono.

Analogamente, la più intemperante retorica increspa, solleva, e agita quei temi con l'eloquenza di passioni pragmatiche o sentimentali.

Il nostro impaccio intellettuale, tuttavia, non deriva da un stato di ignoranza facilmente rimediabile, ma dalla difficoltà radicale tanto di controbattere quanto di rivendicare l'esistenza di un diritto naturale a fronte del diritto positivo.

Risolvere se le nozioni di *Diritto*, di *Giustizia*, e di *Stato*, designino semplicemente fatti che accadono, o anche fatti che valgono, è il problema che suscita e motiva la teoria giuridica.

In effetti, il problema di una validità del diritto, distinta dal semplice fatto della sua vigenza, può eclissarsi a volte, ma non si estingue.

Dall'invocazione greca ad una *legge non scritta* fino alle indagini attuali della giurisprudenza tedesca sulla *natura della cosa*, la tesi giusnaturalista, nelle sue molteplici incarnazioni, svela il pensiero europeo e riempie la storia dell'Occidente.

La positività della legge sembra non bastare. Sembra che, sulla norma legale che governa gli atti, debba governare una norma giusta.

Un dibattito senza fine sulla grande questione inizia nei *Dialoghi* di Platone. Nell'aristotelismo si precisano le ricorrenze concettuali dell'elaborazione futura; e, tra le scuole ellenistiche, se l'epicureismo trasmette l'abbozzo primitivo della tematica contrattualistica ai pubblicisti futuri, il portico risveglia la nozione di un criterio trascendente nella testa ottusa dei giuristi imperiali.

Autorizzati da una breve reminiscenza stoica nelle epistole paoline, i padri della Chiesa d'Occidente plasmano, nella pasta di testi ciceroniani, una dottrina che le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia propagano e che, rafforzata dal gesto restauratore di Iernerio, si articola e culmina nella scolastica trionfante.

Né il realismo di politici rinascimentali, né la teoria postlapsaria dei teologi luterani, riescono ad estirpare il giusnaturalismo che condividono solidalmente follicolari calvinisti, frati domenicani, e padri gesuiti.

Il diritto naturale, al contrario, svincolato dal suo ancoraggio teologico da esperte mani olandesi, si impossessa per due secoli di tutta la speculazione giuridica, fino a trovare la sua più pura e nobile espressione nel pensiero kantiano, e la sua frustrazione più ironica nelle proscrizioni rivoluzionarie.

Durante il secolo XIX, il diritto naturale languisce tra una borghesia che lo sfrutta per sostenere il suo predominio, ed un proletariato che lo disprezza quando smaschera la sua funzione ideologica. Tuttavia, né il dottrinarismo liberale si riduce a mascherare interessi, né i diversi socialismi riescono a dissimulare, sotto le loro impostazioni sociologiche, la sensibilità giusnaturalistica che li anima.

In quel clima inclemente, la letteratura giuridica oscilla tra un legalismo severo e uno storicismo minuzioso. A predominare è l'empirismo da giurisperito o storiografo.

Così, nonostante i barlumi geniali di Savigny, soltanto i giuristi tedeschi seppero far fronte col positivismo statale al letteralismo legale dei civilisti classici francesi. Tuttavia nella nazione che propagò il contrattualismo liberale, tra le vestigia della sua giurisprudenza tradizionale, il positivismo dei giuristi cesarei fiorisce, all'ombra di Hobbes, nella teoria agostiniana della legge.

L'importanza del pensiero giuridico del secolo riposa sul suo altro versante: nel compito sistematico dei pandettisti che cristallizza nell'edificio di Windscheid, come nell'ammirabile lavoro storico di un Mommsen, un Gierke, o un Maitland.

Ciononostante, l'esanime diritto naturale sopravvive ancora all'erosione di Maine, o all'assalto di Bergbohm, per rinascere vigoroso tra i giuristi, alla fine del secolo, con l'autentica ostinazione solitaria ed affascinante del giusnaturalismo neotomista.

*Diritto naturale di contenuto variabile, regola di diritto, filosofia del diritto, scienza del diritto:* – a Halle, a Bordeaux, a Roma, a Nancy, il diritto naturale germina nell'alveo del formalismo o del moralismo neokantiano, del dottrinarismo sociologico, o dell'intuizionismo di fine secolo. Stammler, Duguit, del Vecchio, Génny.

Il diritto naturale recupera però, ancora una volta, rispettabilità giuridica. I suoi sistemi si moltiplicano, e le dissertazioni pullulano. Successivamente, gli intenti di dar vita a un giusnaturalismo fenomenologico sboccano nel tentativo incipiente di plasmare un giusnaturalismo esistenziale.

Senza dubbio, i positivisti denunciano il singolare sapore temporale delle sue norme atemporalì; senza dubbio, lo storiografo osserva i suoi fondamenti intuitivi, sociologici, assiologici, o formali, dissolversi nel tempo con la stessa fluidità delle evidenze razionali degli scolastici del XIII secolo, dei filosofi del XVIII, o dei liberali del XIX; ma, nonostante la persistenza dei suoi critici, e la crescente moderazione dei suoi devoti, il diritto naturale perdura.

Basta che un giurista si interroghi sul suo ufficio, o che una lieve rottura della routine scuota la coscienza di un popolo, perché il problema della validità del diritto sorga intatto, di fronte a la brutta vigenza della legge.

L'instabilità della nozione di diritto trascina, evidentemente, gli altri concetti connessi verso le stesse sabbie mobili.

La *Giustizia*, che un miserabile invoca dal torchio dove la sua sventura lo opprime, non somiglia

alla *Giustizia* che amministra, tra codici, un magistrato rubicondo. Nessuno sa quale sia la vera *Giustizia*: se quella che orienta l'attività politica dell'escatologia rivoluzionaria, o quella il cui *regno* costituisce, per un giurista illustre, la finalità suprema del diritto, o, solamente, quella che erige la sua pesantezza di statua ottocentesca sugli acroteri di un pretorio. È la giustizia un sentimento o un concetto? Un'idea regolativa della ragione, o un programma attuabile? La nozione che alcuni bisecano e gli altri trisecano? La formula del *Digesto*? Un'intuizione indefinibile? O, forse, lo stesso imperativo categorico dell'etica kantiana?

Finalmente si solleva il problema dallo *Stato*. Fatto bruto, totale, massivo, che tanto nelle sue forme embrionali, come in quelle della sua piena articolazione organica, ingloba l'uomo. Struttura di mandati coagulati in istituzioni che l'individuo incontra: non solo come realtà carnali che lo incanalano, ma anche come riflessi mentali che lo dirigono.

Dimora di tutti i nostri atti, certamente, ma dimora che i nostri atti abbattono o edificano. Ordinazione obiettiva, ma collocata su una trama di opzioni personali. Fabbrica pietrosa, e tuttavia progetto che dobbiamo assolvere o condannare in ogni istante. Non solamente necessità storica, ma anche costruzione giuridica.

Ma, come definire la natura dello Stato, quando non sappiamo se genera il diritto, o se è il diritto a generarlo? Che cos'è il diritto, per certo, se i suoi tribunali non l'applicano? Ma, che cos'è un tribunale se il diritto non lo istituisce?

Avrà senso interrogarci sulla legittimità del potere pubblico? O, piuttosto, se la legge è solamente mandato sovrano – sia il sovrano monarca, assemblea o popolo – non implica la mera detenzione indebita del potere la sua legittimazione autonoma?

Non basta, dunque, limitare lo studio della natura dello Stato, della sua funzione e del suo fine, alle generalizzazioni triviali della sociologia, nemmeno affidarlo sommessamente alla storia. Forse quella riuscirà, un giorno, a disegnarci il suo modello intelligibile, e sicuramente questa può descriverci la varietà delle sue forme e la complessità delle sue relazioni, ma se ignoriamo la definizione della sua natura giuridica, come optare tra sottometterci o ribellarci? E come sapere quando dobbiamo farlo?

Nessun problema, dunque, è più autentico del problema del *Diritto*, della *Giustizia*, dello *Stato*, né più molesto, né più perentorio. Esplicita o tacita, la soluzione per la quale un individuo opta, governa la maggior parte della sua condotta; e la soluzione che adotta una società intera determina il suo carattere, la sua storia ed il suo destino.

La gravità del tema implica, pertanto, la trivialità irrimediabile della meditazione che chichessia gli consacrì. Siccome le possibili soluzioni del problema sono scarse e tutte conosciute, chi pretenda l'originalità denuncia solo la sua ignoranza.

Neppure le pagine seguenti cercano di proporre una soluzione volgare e pedestre al *quid est ius?* del giurista, di fronte al *quid est iuris?* del perito. Espongono soltanto la convenienza di adottare determinate regole semantiche ad uso di questi temi. Per il resto, nemmeno postulano con autonomia le regole che presentano, bensì suggeriscono che si estraggano dalla massa ereditaria dei vocaboli, dove la tradizione li deposita nei suoi strati midollari.

In effetti, per chi considera l'immensa letteratura di quei temi, in mezzo al patrimonio secolare di tesi, è evidente che certe linee profilano la struttura di un possibile discorso coerente. Basta isolare analiticamente i diversi tipi di proposte ivi confuse, e rendere esplicite le implicazioni di una certa tesi, ieri illustre e oggi obsoleta, per vedere il vocabolario di quei temi cristallizzare in costellazioni sistematiche.

Autonomamente la tesi sceglie, tra le accezioni ricevute, quelle che si costruiscono reciprocamente come sistema coerente di relazioni semantiche. La tesi, tuttavia, non decreta l'univocità del vocabolario, bensì la scopre latente nei vocaboli. Tesi e vocaboli univoci esprimono, dunque, una stessa ordinazione intelligibile. La tesi risulta essere il mero profilo dei vocaboli, il semplice schema astratto dell'intenzionalità semantica che concretamente la forgia.

Né la tesi riesumata, pertanto, né il vocabolario sistematico, sono artefatto di un giorno. Prodotti millenari del linguaggio, il discorso che generano non è pronunciamento di un singolo individuo, bensì atto della specie.

D'altra parte, l'abbozzo di relazioni coerenti che l'uso euristico della tesi scopre nell'accorpamento lessicografico di significati, sembra essere espressione di una struttura irriducibile a strutture più semplici. Il discorso coerente che il procedimento genera sembra essere un discorso necessario.

Ma, se una funzione epistemologica sostiene, qui, la semplice correzione semantica, un uso corretto esiste a priori per un siffatto vocabolario; e chi lo viola, rende stolto il suo discorso.

Le brevi pagine che seguono sarebbero, magari, più persuasive, se riproducessero, geneticamente, il processo metodologico che le motiva. Ma forse si ottiene un più limpido disegno se, invece di esaminare la baraonda di accezioni da cui nasce, esponiamo il processo all'inverso, dalle conseguenze a cui approda.

## I

La teoria del diritto, la teoria della giustizia, e la teoria dello Stato, non sono tre teorie diverse, ma parti di una stessa teoria. Tutte sono capitoli della teoria giuridica.

Diritto, Giustizia e Stato, in effetti, più che fenomeni sociologici, etici o politici, sono nozioni giuridiche. Il loro carattere giuridico prepondera, perché la nozione giuridica non è semplice

assemblaggio di fatti sociologici, etici, e politici, bensì caso autonomo.

Ciò che è giuridico non è un artificio dello spirito per ordinare, in una maniera intelligibile, una molteplicità empirica. Il giuridico non è concetto.

Il giuridico è, a seconda la posizione radicale che si adotti, categoria o struttura. Indifferentemente.

Proprio perché esiste una struttura giuridica (una categoria), diritto, giustizia e Stato, possono assumere aspetti sociologici, affrontare problemi etici, ed irrompere nella storia.

La categoria giuridica è, come quella logica, categoria irriducibile dello spirito, struttura irriducibile dell'universo.

Se logico, infatti, è quell'atto del soggetto che conosce solamente oggetti, giuridico è l'atto del soggetto che riconosce un altro soggetto.

In questi due atti si esaurisce l'elenco di atti possibili. Il soggetto, infatti, o non incontra davanti a sé che meri oggetti, o incontra anche un altro individuo. Il suo dilemma è unico: o tutto è oggetto per il soggetto, o esiste inoltre un altro soggetto di fronte a lui. Tra il soggetto epistemologico e l'oggetto epistemologico non ci sono altre relazioni formali concepibili.

Atto solitario, lì, di un soggetto che non conosce nient'altro che oggetti; atto, qui, di un soggetto che riconosce un altro soggetto, ma che lo riconosce come tale solamente quando non si limita a pensarlo o ad agire su di lui, bensì quando agisce con lui, solidalmente.

Riconoscere un altro soggetto, infatti, non è semplice disposizione gnoseologica, ma incontro pratico, perché nell'incontro teorico incontriamo solo oggetti specifici. Un soggetto non conosce un altro soggetto che nell'incontro pratico in cui lo riconosce.

Riconoscere in un soggetto la sua natura di soggetto consiste nel riconoscere in lui la sua funzione logica, perché anticipatamente ad ogni determinazione possibile, e senza eccezione alcuna, il soggetto è condizione pura di categorizzazione logica. La natura dell'oggetto dipende dalla categoria nella quale il soggetto lo colloca, mentre la natura del soggetto è libertà di collocarlo in una categoria qualunque.

Riconoscere in un soggetto la sua natura, pertanto, non consiste nell'atto teorico di trattarlo come oggetto specifico, bensì nell'atto pratico di condividere con lui la sua funzione logica, costruendo solidalmente un sistema.

Il riconoscimento è atto pratico e solidale, analogo all'atto teorico e solitario della conoscenza. Ambedue sono strutture o categorie irriducibili l'una all'altra, o a strutture o categorie più semplici.

L'atto solitario di un soggetto è solo l'atto logico; l'atto solidale di due soggetti distinti è l'atto giuridico.

Entrambe le categorie sono sistemi formali. Sia quella logica sia quella giuridica sono forme generiche di due tipi di sistemi assiomatici formalizzati.

Logica è la forma generica di quei sistemi assiomatici formalizzati i cui assiomi sono posti da un solo soggetto; giuridica è la forma generica di quei sistemi assiomatici formalizzati i cui assiomi sono posti da due soggetti distinti.

L'assioma logico è atto solitario di un solo soggetto; l'assioma giuridico è atto solidale di due soggetti distinti.

Logico è un un assioma postulato; giuridico è un assioma convenuto.

Ciò che è giuridico è accordo.

Così come la forma logica è coerenza del soggetto con se stesso, così la forma giuridica è coerenza di due soggetti tra di loro.

Logica è la necessità di respingere ciò che contraddica l'assioma postulato, perché ammetterlo sarebbe annullare la postulazione, ed equivale a non l'averlo postulato. Equivale a non avere fatto niente.

Non importa che la materia del postulato sia verità necessaria, pensiero divino, osservazione sperimentale, supposizione gratuita, o qualunque altra cosa, – l'evidenza è un fatto psicologico personale dell'esperto –; ma se l'elezione del postulato è libera, e se la decisione della volontà è sovrana, allora il raziocinio è stretta coerenza col postulato, inviolabile lealtà del soggetto con la postulazione assunta.

Logica è la forma della condizione ineludibile affinché il soggetto non annulli il suo atto solitario.

Analogamente, giuridica è la forma della condizione ineludibile affinché due individui distinti non annullino il loro atto solidale.

Giuridica è la necessità di respingere ciò che contraddica l'assioma convenuto, perché ammetterlo sarebbe annullare l'accordo, ed equivale a non averlo convenuto. Equivale a non avere fatto niente.

Non importa che la materia dell'accordo sia norma assoluta, mandato divino, precetto tecnico, voglia capricciosa, o qualunque altra cosa – la convinzione è fatto sociologico personale dell'esperto –; ma se l'elezione dell'accordo è libera, e se l'accordo delle volontà è sovrano, allora la giuridicità è stretta coerenza con quanto convenuto, inviolabile lealtà di entrambi i soggetti con l'accordo solidalmente adottato.

L'accordo è obbligo di rispettare quanto convenuto.

In un sistema assiomatico formale, tanto la scelta degli assiomi, quanto l'individuazione delle regole di trasformazione del sistema, obbediscono a una sola regola obbligatoria: assiomi e regole devono essere assolutamente univoci.

Il sistema assiomatico formale è, fondamentalmente, l'univocità delle sue regole e dei suoi assiomi. Il sistema si annulla, se i significati si alterano.

È inammissibile, così, che un sistema logico contenga regole che permettano al soggetto di modificare a suo arbitrio il significato delle regole o dei postulati. Ed è inammissibile, anche, che un sistema giuridico contenga regole che permettano ad entrambi i soggetti, o ad uno soltanto, di modificare a loro arbitrio il significato delle regole e degli accordi. Postulare la libera alterabilità dei termini postulati è annullare la postulazione. E convenire la libera alterabilità dei termini convenuti è annullare l'accordo.

Per alterare i termini di un sistema, è ovviamente necessario, in virtù del principio di univocità, abrogare il sistema vigente e postularne, o convenirne, uno nuovo.

Certo è che, se lì è sufficiente la decisione volontaria di un solo soggetto, qui invece è necessario ottenere l'accordo delle volontà dei due soggetti distinti; e, evidentemente, non basta la volontà di uno solo.

Sarebbe, pertanto, logicamente assurdo e giuridicamente illecito, ammettere che tra due soggetti si possa convenire che uno di loro sarà libero di alterare a suo arbitrio l'accordo, o di abrogarlo a suo arbitrio, o di pattuire a suo arbitrio solo con se stesso i termini di un nuovo accordo. Essendo l'accordo, per definizione, l'atto solidale di due soggetti distinti, sarebbe contraddittorio convenire che fosse un atto solitario di un solo soggetto.

L'unica regola obbligatoria di tutti gli accordi è che è proibito convenire contro l'accordo stesso.

L'accordo è obbligo di rispettare l'accordo.

La categoria giuridica pura consta quindi di una definizione ostensiva e di due proposizioni tautologiche, nient'altro:

- I. Ciò che è giuridico è accordo.
- II. L'accordo è obbligo di rispettare quanto convenuto.
- III. L'accordo è obbligo di rispettare l'accordo.

Definizione ostensiva e proposizioni tautologiche sono le regole costitutive di tutte le costruzioni giuridiche.

Giuridico è ciò che la prima regola costruisce e regge; diritto privato, ciò che costruisce e regge la seconda; e diritto pubblico, ciò che costruisce e regge la terza.

Qualunque altra definizione è illecita.

Una volta individuata la categoria giuridica, i significati corretti del *Diritto*, della *Giustizia*, e dello *Stato*, si profilano da sé.

*Diritto* è la regola di condotta che nasce dall'accordo. *Giustizia* è l'osservanza della regola del diritto. *Stato* è la regola del diritto che ne assicura l'osservanza. Diritto, giustizia, e Stato, giuridicamente non sono nient'altro.

Se il diritto è la regola di condotta che nasce dall'accordo, il diritto oggettivo è l'insieme empirico di regole del diritto, e il diritto soggettivo è la pretesa emanata dalla regola alla prestazione che la costituisce. Il diritto oggettivo è la regola stessa, e il diritto soggettivo la conseguenza della regola.

Grazie al significato rigoroso che acquisisce la nozione di diritto, è necessario concludere in maniera immediata che tutto il diritto è diritto positivo, e, simultaneamente, che tutto sia positivo nel diritto tranne il diritto stesso.

In primo luogo, è evidente che tutto il diritto è diritto positivo, perché supporre un diritto naturale antecedente alla regola del diritto è una supposizione che contraddice la definizione stessa di diritto. Tutto il diritto è positivo perché la regola nasce da un accordo, vale a dire, da un atto pratico positivamente realizzato.

La validità della regola non proviene dalla sua concordanza con le norme angeliche di un diritto naturale, bensì dal suo carattere giuridico. Vale a dire: dal suo carattere di assioma pattuito nell'incontro di due soggetti distinti. Affinché la regola sia valida, non importa quali siano i motivi dell'accordo, né le condotte pattuite; neppure basta, per decretare la sua invalidità, che infranga norme etiche, o *principi immortali*. La sua validità dipende solo dalla sua giuridicità, non dalla sua affinità con determinati pregiudizi. La giuridicità è un carattere formale, e difettiamo di criteri materiali per dogmatizzare *de iure ferendo*, o di principi per concettualizzare *de iure lato*. Se una regola è formalmente valida, la giurisdizione sulla sua validità materiale – sulla validità del suo contenuto – spetta solo a una regola più generale dello stesso sistema.

Il supposto *diritto naturale* non è diritto. In esso si esprime un'etica che adotta falsamente una validità giuridica, o con esso si adorna e ammanta l'ideologia di un individuo, di una setta, o di una classe.

Analogamente, la tesi di una tavola preesistente di diritti soggettivi è scorretta. I cosiddetti *diritti dell'uomo*, in qualunque modo vengano ascritti, e sotto qualunque formula siano prescritti, sono semplici enunciati di aspirazioni e di brame, vale a dire: semplici fatti psicologici, e non diritti

soggettivi giuridicamente fondati.

Il diritto soggettivo, infatti, è la semplice pretesa giuridica di diritto positivo. Come la regola del diritto non registra semplicemente un diritto, bensì lo genera, così i diritti soggettivi non sono scritti nella *ragione dell'uomo*, o nella *coscienza umana*, ma nel regime giuridico di una società, e negli annali di un popolo. Tutto il diritto soggettivo è diritto acquisito, diritto concreto, diritto storico.

L'uomo non ha più diritti di quelli che emana, come conseguenza della regola del diritto. Proclamare un *diritto inerente all'uomo* è pronunciare una frase carente di senso intelligibile.

Tutto il diritto, pertanto, è diritto positivo; ma, in secondo luogo, se tutto è positivo nel diritto, il diritto stesso non lo è.

La regola nata dall'accordo è la regola materiale, non la regola formale del diritto. Ogni accordo genera la materia di una regola, non la forma della regola, la quale è la forma dell'accordo stesso. La giuridicità, infatti, non è la materia dell'accordo. Ciò che è giuridico è categoria, o struttura.

Se quindi tutto è positivo nel diritto tranne il diritto stesso, non tutto il diritto positivo è però necessariamente diritto.

La norma che non ottempera la condizione formale del diritto non è una norma giuridica. Poiché il diritto positivo consiste nelle norme obbligatorie di condotta vigenti in una società, basta il suo carattere obbligatorio per sancire una norma come disposizione vigente del diritto positivo, ma non per giustificarla come regola del diritto. La giuridicità di una regola deriva dal suo carattere di assioma pattuito nell'incontro di due soggetti diversi; pertanto, la norma obbligatoria non è regola del diritto che quando deriva da un doppio accordo: accordo sul suo contenuto; accordo sull'obbligazione approvata. Il diritto positivo può comprendere, così, editti, leggi, codici, che non sono regole del diritto.

Le disposizioni del *diritto positivo* senza validità giuridica sono quelle dettate da una volontà sovrana. Supporre che da una fonte siffatta provenga una regola del diritto, equivale a concedere in modo incongruente che la regola del diritto è atto di una volontà soltanto, vale a dire: che non è accordo, vale a dire: che non è regola del diritto. La sovranità risiede solo, giuridicamente, nell'accordo di volontà.

Ciò che compiace al principe ha, senza dubbio, vigore di legge. Ma quel *mandato sovrano* non è regola del diritto e manca di carattere giuridicamente obbligatorio. Infrangere quella legge non è violare una regola, né riappropriarsi di un diritto, bensì vincere, per astuzia o per forza, una prepotenza usurpata.

Non basta per dare validità giuridica a una volontà sovrana, attribuirle a un monarca per diritto divino, a un'assemblea di rappresentanti del popolo, o a una nazione intera con l'eccezione di un'unica voce solitaria, come non basta che tutta l'umanità si contraddica per invalidare il principio di non contraddizione. Il diritto non si genera in concistori imperiali, né nel senato, né nel consiglio

della plebe, neanche nei comizi del popolo, ma dove un uomo riconosce un altro uomo.

Il positivismo giuridico e il diritto naturale sono ugualmente insufficienti, perché nessuno definisce specificamente ciò che è giuridico, perché questo evapora nell'etica e quello si dissolve nella sociologia. Superflui, perché la regola del diritto risolve da sé il problema dell'obbligazione giuridica.

Essendo obbligo di rispettare ciò che è stato convenuto, la regola del diritto non richiede un tutore giusnaturalista che la supporti, e non soffre l'ingerenza giuspositivista che la infrange. Per spiegare l'obbligazione giuridica non occorre appellarsi a un dovere etico o alla coazione sociale; basta attenersi alla definizione della regola. La regola del diritto non è giuridicamente inviolabile perché una potestà morale la protegga, o perché un potere statale la difenda, ma perché la regola è, tautologicamente, l'inviolabilità stessa. Regola inviolabile e regola del diritto sono espressioni tautologiche.

La regola del diritto ovviamente comunica la sua inviolabilità tautologica al diritto soggettivo che genera. I diritti soggettivi sono infrangibili e intangibili. Il diritto soggettivo, acquisito come conseguenza di una regola, si subordina in un sistema giuridico a una regola più generale, ma nessun diritto soggettivo può essere accresciuto, ristretto, o abrogato da una volontà sovrana, individuale o collettiva, anche qualora quella volontà si proclami volontà dell'umanità intera, o più abilmente, mistica volontà generale. Il diritto soggettivo, concreto e storicamente acquisito, è giuridicamente assoluto.

Per definizione, un sistema giuridico non è altro, formalmente, che una struttura di regole inviolabili.

L'inviolabilità della regola, in tal modo, consolida la sicurezza giuridica del diritto positivo. La sicurezza giuridica, senza alcun dubbio, non ha necessità tautologica, bensì possibilità empirica, ma la sua probabilità crescente è funzione tanto dell'inviolabilità della regola quando della proliferazione delle regole e dell'incremento di individui legati dalle regole nel tempo e nello spazio.

Limitato a una sola situazione giuridica tra due soggetti, un sistema di diritto sarebbe mortale e breve. La sua sicurezza giuridica cresce con il numero di regole, con la moltiplicazione di soggetti che obbliga, e con la interferenza giuridica tra membri di generazioni successive che l'inviolabilità della regola reciprocamente congiunge in ogni istante del tempo. In virtù della rete giuridica che tesse, della moltitudine umana che include, dal succedersi ininterrotto di generazioni, la regola inviolabile non crea soltanto situazioni momentanee, situazioni valide solo finché governa la condotta di un individuo destinato a morire.

Non serve dunque invocare *principi immortali*, *leggi naturali*, *intuizioni essenziali*, per garantire la sicurezza del diritto, perché le regole del diritto da sole filano il loro proprio ordito e la loro

trama.

Il diritto non è statuto atemporale di norme, né retaggio capriccioso di mandati impersonali, ma accumulazione storica di accordi nel tempo, convenuti tra soggetti che si riconoscono reciprocamente come tali.

Poiché la *Giustizia* è l'osservanza della regola del diritto, giusto è l'atto che segue la regola, e ingiusto è l'atto che la viola. L'ingiustizia è l'infrazione e la derisione delle regole.

Secondo una certa definizione illustre, la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, vale a dire: nel rispettare il diritto valido che ognuno possiede. La giustizia riesce semplicemente a proporzionare ciò che commuta e distribuisce, quando viene misurato con la regola del diritto. La giustizia non pesa, né distribuisce, bensì registra e conferma. La giustizia non è una tavola trascendente di diritti, ma l'obbligazione suprema di essere fedeli all'accordo concluso e ai diritti generati.

Il giusto non risulta dall'intuizione di un'essenza, né sorge da un'emozione peculiare, né è obbedienza a determinate norme. Giusto è l'atto di chi fa il suo, di chi attribuisce a ciascuno il suo, di chi agisce in maniera che il suo atto serva da legge. Giusto è l'atto conforme alla regola.

Il peso dell'ingiustizia, tuttavia, e la serenità del giusto fanno dubitare che l'ingiustizia e la giustizia provengano semplicemente dall'inosservanza o dal rispetto di una norma umana. Qui non sembra che imperversino vortici ma che soffino gli altani.

La sostanza etica della giustizia trascende certamente il suo statuto giuridico. La luminosa presenza di un valore nell'atto giusto, e l'atroce positività dell'ingiustizia, irradiano dai semplici comportamenti giuridici un chiarore augusto. Sotto quella luce incorruttibile, l'empirica contesa della storia si trasfigura in un agone sacro. Nella sua impurità quotidiana fermentano fantasmi divini. Ma l'indole assiologica, e il rango dell'atto giusto, non alterano la sua natura ontologica. La giustizia è la virtù che consiste nell'osservanza della regola.

Coloro che parlano di una *Giustizia* di più elevato prestigio e lignaggio, si lasciano ingannare da discorsi pii, da scrupoli etici, o da beni corporei che perseguono.

L'uomo invoca una giustizia divina per proteggere il suo orgoglio contro l'intollerabile gratuità della grazia. La nostra vanità si ribella contro la sottomissione irrimediabile. La risoluzione del fariseo è propria solo di un culto legalistico, dove i precetti si affastellano e l'adempimento si soppesa, ma dove la giustizia è pure l'osservanza di una regola. Coloro che fingono ricorsi giuridici per rendere più forti le proprie preghiere, confidano nei meriti che si arrogano più che nella compassione crocifissa. Ma fortunatamente Dio non è la giustizia suprema, ma la suprema misericordia.

La giustizia non consiste neanche nel rispetto di norme etiche. I principi morali né danno né tolgono validità giuridica alle regole esistenti. Sono solo motivi, giuridicamente neutri, per reclamare una trasformazione delle regole o per proporre regole nuove, ma quando non intervenga l'accordo di volontà, la giustizia non consiste nella sottomissione a quei principi, ma nell'osservanza della regola valida e dei diritti legittimi.

Gli interessi che proclamano la *giustizia della loro causa*, o sono legittimi diritti offesi, o sono macchinazioni economiche velate nella mantellina di una toga. Nessun lessico più adatto per servire propositi ideologici. Proclamare, anticipatamente all'accordo, la *giustizia di una causa* è uno stratagemma retorico di chi sposa cause senza titolo. Chiamare giusta la pretesa che nessun accordo fonda, è semplice astuzia per disorientare gli oppositori, e per innervare la sua resistenza. Non basta battezzare *giustizia sociale* il programma di un partito per legittimare i *diritti* che la folla reclama solo perché è povera, bruta e brutta. Una causa non è giusta perché ci sembri così, o perché ci benefici e ci faccia guadagnare, ma perché una regola del diritto la giustifica e la sorregge.

La definizione di giustizia, finalmente, come osservanza della regola, sopprime gli equivoci che corrodono e adulterano le nozioni di libertà e di uguaglianza.

L'uguaglianza il cui rispetto è giusto e che la categoria giuridica richiede è un'uguaglianza formale, vale a dire: l'uguaglianza come soggetto del diritto degli individui giuridicamente confrontantisi.

Coloro che non si riconoscono come soggetti uguali, infatti, si trattano come semplici soggetti logici di atti solitari e autonomi. Ma l'uguaglianza formale dei soggetti non è uguaglianza materiale degli individui; i soggetti sono ugualmente soggetti, ma i loro diritti non sono necessariamente uguali. Ciò che è giuridico implica soggetti distinti, vale a dire: individui materialmente diversi e materialmente disuguali. L'individualità ineffabile è la materia del soggetto. Che non si soppianta, né sostituisce, né ripete. Immaginare soggetti materialmente uguali equivale a supporre incongruamente un identico individuo simultaneamente ripetuto in distinti punti spaziali. Ma un solo individuo solitario non può stipulare accordi con se stesso. Necessitando almeno di due termini, ciò che è giuridico esige, pertanto, l'uguaglianza dei soggetti e la disuguaglianza degli individui.

La libertà giuridicamente necessaria è, conseguentemente, una libertà disuguale. La libertà giuridica, senza dubbio, è il potere di concludere l'accordo o di declinarlo, ma la validità dell'accordo non può dipendere dall'uguaglianza materiale tra le libertà confrontatesi. Esigere una tale uguaglianza di libertà, al contrario, annulla la possibilità dell'accordo.

Come due eguali libertà, infatti, non possono che essere attributi di individui identici, così l'esigenza di libertà uguali per rendere valido l'accordo lo sopprime a priori. Le cause che motivano un accordo sono necessariamente disuguali, ma così come i motivi della postulazione non

invalidano né rendono valido le proprie conclusioni logiche, così i motivi di un accordo non rendono valido né invalidano le sue conseguenze giuridiche. Talvolta postulai per ignoranza, altre mi accordai per fame; ma lì potevo tacere, qui morire.

Non solo gli individui che si obbligano sono inegualmente liberi, le libertà pattuite sono anch'esse disuguali. Il contenuto giuridico della libertà è materia dell'accordo, e sorge da atti che affondano nello spessore della storia. Ogni libertà convenuta è intangibile e sacra, ma dal momento che non è possibile dedurre il suo contenuto dalla sola categoria giuridica, l'accordo delle volontà lo determina sovraneamente. Le libertà legittime mostrano, nel corso dei secoli, configurazioni diverse e tinte distinte; è un gesto puerile, quindi, definire imperfette le libertà passate che non calzano con le nostre transitorie definizioni, o battezzare necessarie le impossibili libertà che adulano la nostra vanità o la nostra ribellione.

L'uomo può, legittimamente, graduare l'estensione e l'intensità delle libertà che adotta e può convenire, dunque, diverse forme di servizio, sempre che non convenga il sottomettersi all'arbitrio incondizionato di un altro uomo. Il colono del Basso Impero, o il servo medievale, si trovavano in una condizione di diritto, legalmente valida, ma la schiavitù è assolutamente illecita, anche quando sia stata convenuta, e anche quando duri millenni, perché viola la regola che proibisce di convenire contro l'accordo.

L'uguaglianza non è condizione, pertanto, né sinonimo della giustizia, ma la materia sempre diversa, e inevitabilmente illusoria, di un accordo. Un'incomparabilità radicale falsifica anche le uguaglianze meno ambigue e meno chimeriche. L'uguaglianza dei soggetti e l'uguaglianza delle anime non evacuano la crudele sostanza delle nostre differenze. Ritenere ingiuste tutte le disuguaglianze è la miglior scusa per assolvere, senza conseguenze, la nostra invidia.

La giustizia, quindi, è la semplice osservanza della regola, non il mistico fine del diritto. Lo scopo del diritto è il diritto stesso. Proprio l'atto conforme alla regola.

Lo *Stato* è la regola del diritto che ne assicura l'osservanza.

Giuridicamente, lo Stato è la regola che istituisce meccanismi giudiziari per assicurare, mediante la forza, l'osservanza delle regole. Lo Stato acquisisce configurazione sociologica e realtà politica come strumento che il diritto forgia per assicurare la propria instaurazione. Lo Stato è, fondamentalmente, un tribunale e un giudice.

Lo Stato è un essere intrinsecamente giuridico, qualunque siano le abitudini biologiche o la violenza storica nella quale si origina. Quando il gregarismo animale declina, la violenza orienta i comportamenti umani, ma anche nella orda o nella tribù, la forza nuda di un guerriero o di un capo trionfa solo transitoriamente, se coloro che soffrono la sua prepotenza brutta non consentono un diritto di esercitarla a chi la esercita. Anche tra canaglia il capo ha bisogno del consenso dei suoi

complici. Tutti i dispotismi si fondano sull'adesione dei loro complici. È giuridica la spina dorsale della forza. Nel più brutto atto di dominio, ciò che è giuridico si genera come il codice genetico dalla embriogenesi.

Il mandato, è chiaro, è l'ufficio primigenio dello Stato, ma il potere si realizza e si consolida solo quando si dichiara difensore del diritto contro il nemico foraneo, o il suo guardiano contro il trasgressore intestino. Tanto nelle sue concrezioni embrionali come nelle articolazioni adulte, lo Stato rende effettuale la sua virtualità congenita solo quando diviene esecutore della volontà giuridica di una società. La possibilità di sfruttare uno Stato come apparato di dominio di un individuo, di una setta o di una classe, poggia sull'autorità propria della sua natura giuridica. Lo spurio vive dell'autentico. L'autorità legale è somiglianza fraudolenta dell'autorità legittima.

Lo Stato non è mero e puro potere, ma forza che materializza l'autorità del giuridico.

Dei tre poteri che il costituzionalismo classico attribuì allo Stato, il primo è subordinato, il secondo è inesistente, solo il terzo è costitutivo.

Nello Stato, come strumento del diritto, il potere esecutivo è subordinato al potere giudiziario, del quale giudica gli errori, e il cosiddetto potere legislativo difetta di competenza giuridica. Tutti i legislatori usurpano il loro ufficio.

Giuridicamente, lo Stato coglie il diritto nelle sue fonti legittime, limitandosi ad elaborare tecnicamente la materia valida delle regole. La capacità legislativa dello Stato è semplicemente capacità giurisprudenziale. Le leggi sono regolamenti che lo Stato sancisce e promulga per disciplinare le regole da cui deriva la sua autorità giuridica. Lo Stato dichiara la legge, e la impone; ma l'autorità della legge non riposa sull'autorità dello Stato. L'autorità della legge emana dalla regola del diritto che la stabilisce; e l'autorità dello Stato emana dalla regola del diritto che lo istituisce.

Lo Stato non è un apparato militare, né una macchina amministrativa, ma tribunale supremo. La forza protegge i suoi atti, e l'amministrazione pubblica rende esecutive le sue decisioni, ma lo Stato è tribunale, lo Stato non è legislatore, lo Stato non è sovrano. Neppure è sovrano chi lo governa, né è sovrano il parlamento che lo esorta, lo ammonisce e lo corregge, né è sovrano il partito maggioritario che detiene il potere fisico e il controllo legale, né è sovrana la mistica volontà del popolo, né è sovrana la *ragione dell'uomo*, o la *coscienza umana*. Solo la regola del diritto è sovrana, vale a dire: l'accordo concluso tra le volontà giuridicamente libere di individui distinti.

Il simbolo della potestà più alta è la quercia leggendaria, e il suo emblema non è lo scettro, ma la spada della giustizia.

La legittimità dello Stato non dipende dalle esigenze etiche, sociali o politiche. Tranne la teoria giuridica, nessun'altra teoria predetermina la sua forma. Qualunque Stato risulti dall'accordo

concluso tra chi governa e chi amministra il diritto che questi riconoscono, è giuridicamente valido. Lo Stato di diritto contempla molteplici possibilità. La storia è l'antifonario policromo delle sue variazioni melodiche.

Il bastone del comando di un'orda magdaleniana non è meno legittima della tiara persiana, dei fasci littori, della coda equina dei khan mongoli, o del globo aureo dei carolingi.

In virtù della regola che proibisce di convenire contro l'accordo, e che regge la costruzione del diritto pubblico, solo una tipologia di Stato è assolutamente illecita: quella che consiste nella sottomissione senza restrizioni dell'arbitrio incondizionato di una volontà sovrana, individuale o collettiva.

Lo Stato assolutista, dove l'imposizione del mandato simula la regola del diritto, è giuridicamente illecito, qualunque sia il manto in cui si avvolge e la maschera che lo copre.

Lo Stato assolutista accampa, a seconda delle circostanze, tre titoli distinti.

Alcune volte l'assolutismo sembra essere una necessità storica, e insegna che è legittimo solo lo Stato che le emergenze economiche impongono dialetticamente. La sua ideologia giuridica è incisiva e breve. Un determinismo dialettico crea successivamente diritti, li lede, e li ristabilisce a un livello più alto. Diritto quindi è la forza che a tempo debito agisce vittoriosamente sulla storia. I diritti soggettivi sono configurazioni transitorie di potere, e la validità giuridica è prodotto momentaneo della necessità dialettica. Giuridico è l'atto della volontà imperante.

Gli esegeti del sistema, come unici confidenti della storia, decifrano il suo corso con così tanta certezza che giudicano legittima solo la necessità che professano, che approvano, e che eseguono. È ostetrica della storia solo la violenza che esercita; se trionfa una violenza estranea, nessuno invoca meglio i *diritti* mutilati e la *coscienza* dileggiata. Basta che la storia si ribelli contro i loro vaticini, affinché l'assolutismo dialettico faccia appello, contro la storia ribelle, alla distinzione giuridica tra vigenza di fatto e validità di diritto. La forza è la giustificazione che la teoria ammette esplicitamente, ma quella che tacitamente abbraccia non è altro che il privilegio teologico di un dio che germina nella storia. L'assolutismo dialettico è la peripezia più recente della vecchia teodicea. Surrettizie mani titaniche rubano lo scettro fulmineo di Giove addormentato. Giuridicamente, la dottrina è incoerente, e nulla.

L'assolutismo, altre volte, preferisce rifugiarsi sotto dottrine che proclamano, enfaticamente, che la finalità dello Stato è la prosperità pubblica, la felicità umana, la giustizia sociale, il progresso o il bene comune.

Attribuire allo Stato una finalità diversa dalla imposizione del diritto vuol dire trasformarlo in agente dei capricci di chi comanda. Se lo Stato non è semplice strumento del diritto, non c'è proposito nefando che un giorno non asseconi, né torva impresa che non coadiuvi.

Qualunque fine diverso da quello che gli si assegna, rischia che l'interprete lo interpreti come

vuole.

Anche se si procede onestamente, nessuno può evitare che la sua definizione dei fini gli sia propria. Nessuno può evitare, quindi, la necessità di trattare come meri oggetti, di cui regola i comportamenti e di cui stabilisce le cui mete, i soggetti che crede di trattare come individui autonomi di una relazione di diritto.

Tali dottrine per tanto, sono più ingenua che ingegnosa, e consistono in modo ridicolo nel permettere che ognuno chiami, a proprio piacimento, prosperità pubblica ciò che lo soddisfa, felicità umana ciò che lo diletta, giustizia sociale ciò che lo commuove, progresso ciò che alletta i propri pregiudizi, bene comune ciò che desidera personalmente. Le definizioni più cautamente *oggettive* sono solo la candida espressione delle nostre convinzioni.

Queste dottrine, del resto, non sono solite essere così innocenti. La storia non conosce despota che non cerchi di giustificare il suo giogo ricorrendo a queste definizioni prossenetiche. Qui i delitti fomentano la prosperità pubblica, lì i crimini celebrano la felicità umana, più in là gli abusi consumano la giustizia sociale, sempre l'ingiustizia spinge al progresso. L'ambizione, l'invidia, o l'avidità, si pascono e saziano nel nome del bene comune, con una smorfia magnanime e filantropica.

La nozione di bene comune – virulenza annidata castamente in cocolle monacali – sarebbe valida solo se denotasse meramente il diritto. Infatti, il bene comune è solo ciò per cui si opta solidalmente. Vale a dire: il diritto.

L'assolutismo, da ultimo, non si limita a elaborare scappatoie tanto futili. Lo Stato assolutista si dichiara emanazione della volontà popolare, e legittima la sua gestione e la sua origine appellandosi alla volontà del popolo. La tesi democratica è la sua invenzione più sottile.

Sia che supponga un contratto primitivo o semplicemente metaforico, la democrazia afferma correttamente che lo Stato legittimo può sorgere solo dall'accordo delle volontà. I suoi più illustri dottori sostengono che il contratto sociale è, per definizione, unanime.

Però la tesi democratica non consiste in questi enunciati corretti, ma nell'insidiosa tesi di un patto immediatamente successivo. La teoria democratica consiste nell'affermare che nel primo patto giuridico, i contraenti unanimemente concordano il trasferimento della sovranità giuridica alle future maggioranze votanti. Si accorda allora che successivamente al patto iniziale la volontà della maggioranza equivale alla volontà unanime del popolo.

La sostanza della teoria democratica e il nerbo della sua argomentazione giuridica si trovano qui: il resto è il contenuto.

Dopo aver trasferito il nome giuridico del popolo alla semplice maggioranza imperante, la decisione maggioritaria ovviamente soppianta l'accordo delle volontà, e evidentemente si arroga le sue conseguenze giuridiche. Dove la tesi democratica impera, ciò che compiace al *popolo*,

necessariamente, *habet vigorem legis*.

La tesi democratica consiste nell'affermare che è logicamente valido, e giuridicamente lecito, ammettere che tra due soggetti di diritto si possa convenire che uno di loro sarà libero di alterare a suo arbitrio l'accordo, o di abrogarlo a suo arbitrio, o di convenire a suo arbitrio solo con se stesso i termini di un nuovo accordo. La tesi democratica, pertanto, viola il principio di univocità.

La tesi democratica è giuridicamente nulla, perché non è altro che la violazione metodica dell'unica regola obbligatoria di ogni accordo: quella che proibisce di convenire contro l'accordo stesso.

La tesi democratica, scivolosa e sinuosa, alza la testa piegata dalle ultime superbie. La tesi si ritorce con flessibilità incomparabile, e lascia sulla storia la scia viscosa della sua bava.

Basta forgiare silenziosamente una *lex regia de imperio ferendo* per incoronare una bestia cesarea nel palatino. Basta il prototipo di una *lex Hortensia* per legittimare ignobilmente l'impero di una folla vagabonda, o dell'avidità feroce di una setta, o del declino verticale di uno squarcio inesorabile, o di un'impresa illuminata da forni crematori, o di uno sparo di un revolver contro la nuca nel silenzio della steppa. Tutta la fauna politica dei predomini plebei.

La democrazia non riesce a nascondere la sua essenza sotto la sua irrisoria ideologia giudica. La democrazia è, transitoriamente, il bruto peso della plebe; in maniera durevole, lo sfruttamento di un popolo nel nome di una plebe oppressa.

### III

Identificare la teoria giuridica non basta. Tra la categoria e la realtà storica un'istanza imprescindibile si interpone. Servendo da schema alla realizzazione temporale del giuridico, il diritto consuetudinario funziona come intermediario ineludibile tra il diritto puro e il diritto positivo.

La regola del diritto che emana da un accordo esplicito, convenuto tra individui lucidamente certi del proposito che in loro alberga, del valore giuridico dell'atto che eseguono, e delle conseguenze che ne derivano, è una pura costruzione teorica. L'accordo è la definizione del diritto, però lo schema del suo fondamento temporale è il consenso storico. L'uomo non pattuisce la regola del diritto, ma acconsente alla regola. Il consenso è la forma che assume, nella totale impurità della storia, l'immacolata esigenza dell'accordo.

Il diritto positivo legittimo non è l'impossibile genesi di un accordo esplicito e solenne, ma l'accumulazione storica di regole che legittimano un consenso quotidiano implicito. L'uomo non si riunisce in un astratto e mitico foro per pattuire i suoi diritti. Nel lungo decorrere della storia, l'uomo si ritrova dentro il diritto che lo regge, come dentro la lingua che parla.

Il diritto non ha un'origine storica, come non ce l'ha il linguaggio. Nessuno ha inventato il proprio diritto, né la propria lingua. Anche nelle tribù paleolitiche l'individuo nasce tra regole di sintassi e regole del diritto. Il primo vagito umano risuona tra strutture giuridiche.

Nessuno vive in uno stato di verginità linguistica o di innocenza giuridica. Il diritto come la lingua, senza dubbio, è costruzione umana, ma non fabbricazione intenzionale dell'uomo. La lingua è un prodotto umano, ma nessun uomo la inventa. Nessuno premedita le sue escogitazioni durature. L'ingegnosità si trasforma irriflessivamente in vocabolo. Le parole cadono, ma solo le mani invisibili le raccolgono.

Il diritto risulta da accordi nel tempo, ma gli individui concordi non ne concertano il consenso. Il diritto non è mai stato ciò che si fa nel presente, ma ciò che si è fatto nel passato. La validità e la vigenza della regola hanno dipeso dall'ignoranza della sua origine. La norma che per la prima volta si applica regge perché sembra essere preesistita. L'uomo non crede che a dèi immortali.

Il diritto e il linguaggio non sono agglomerati bruti di voci o di regole. Realtà spirituali specifiche, entrambe si dissolvono e si dispiegano dentro il loro proprio spazio intellegibile e nel tempo, come tutto ciò che ha nello spirito le sue basi ma non la sua origine.

Le parole della poesia più pura, o della prosa più chiara, sono impronte di avventure meschine, travagliate, o sanguinarie; i diritti più illustri sono vestigia di bisogni quotidiani nel mondo lavorativo e nel combattimento. Così come un glossario etimologico rivela l'umile origine delle voci più eteree e sottili, così tutte le indagini giuridiche scoprono la fonte di istituzioni venerabili tra muschi decomposti e licheni putridi.

È raro il popolo la cui lingua non accumuli strati di conquiste successive. Il linguaggio è, come il diritto, l'impronta della storia sulla carne umana. Tutto è impurità nell'uomo. La sua anima è fermentazione invereconda di detriti. I popoli cozzano in vortici sinistri. La storia è un epitaffio insanguinato.

Il diritto è il perdono che copre i crimini preteriti, quando il consenso riversa le sue libagioni espiatrici su altari profanati. Ma la larva del delitto non si trasforma in farfalla iridescente che nella stagione propizia.

Il diritto non è un crimine sepolto nell'oblio, ma il fiore carminio su cui il tempo assolve la putrefazione dei semi. Gli usi antichi sono diritti perché gli anni ungono le istituzioni umane con la stessa fragranza nobile delle vendemmie secolari sul legno delle botti.

L'attentato più grave contro l'uomo è la mutilazione della quercia che la linfa di mille aride primavere crebbe. Interrompere la continuità giuridica di un popolo significa retrocedere la storia verso un nuovo sanguinario inizio, e intraprendere di nuovo la stessa amara impresa.

Il diritto matura, nei costumi e nelle usanze, sotto i soli quotidiani. Lo Stato legittimo sono le fronde auguste delle fastosità autunnali.

La giustizia fruttifica nel tempo.

La storia estrae da tetre cave le statue che erige sulle acropoli sublimi.

## IL REAZIONARIO AUTENTICO

L'esistenza del reazionario autentico di solito scandalizza il progressista.

La sua presenza lo mette vagamente a disagio. Innanzi all'atteggiamento reazionario il progressista prova un leggero disprezzo, accompagnato da sorpresa e inquietudine.

Per placare i propri timori, il progressista è solito interpretare questo atteggiamento inopportuno e urtante come travestimento d'interessi o come sintomo di stoltezza; ma soltanto il giornalista, il politico e lo stupido non si turbano, segretamente, di fronte alla tenacia con cui le più elevate intelligenze d'Occidente, da centocinquant'anni, accumulano obiezioni contro il mondo moderno. Un disdegno compiacente, infatti, non sembra la risposta adeguata a un atteggiamento nel quale un Goethe si può affratellare a un Dostoevskij.

Ma se tutte le tesi del reazionario sorprendono il progressista, il semplice atteggiamento reazionario lo sconcerta. Che il reazionario protesti contro la società progressista, la giudichi e la condanni, ma che, tuttavia, si rassegni al suo attuale monopolio della storia, gli sembra una posizione stravagante.

Il progressista radicale, da un parte, non comprende come il reazionario condanni un fatto che ammette, e il progressista liberale, dall'altra, non capisce come ammetta un fatto che condanna. Il primo pretende che rinunci a condannare se riconosce che il fatto è necessario, e il secondo che non si limiti a rinunciare se confessa che il fatto è riprovevole. Quegli lo intima ad arrendersi, questi ad agire. Entrambi condannano la sua passiva adesione alla sconfitta.

Il progressista radicale e il progressista liberale, infatti, ammoniscono il reazionario in modo diverso, perché l'uno sostiene che la necessità è ragione, mentre l'altro afferma che la ragione è libertà.

Una diversa visione della storia condiziona le loro critiche.

Per il progressista radicale necessità e ragione sono sinonimi: la ragione è la sostanza della necessità e la necessità il processo in cui la ragione si realizza. Entrambe sono un unico torrente di esistenze.

La storia del progressista radicale non è semplicemente la somma di quanto è accaduto, ma un'epifania della ragione. Anche quando insegna che il conflitto è il meccanismo vettore della storia, ogni superamento risulta da un atto necessario, e la serie discontinua degli atti è il sentiero che tracciano, all'avanzare sulla carne vinta, i passi della ragione.

Il progressista radicale aderisce solo all'idea cauzionata della storia, perché il profilo della necessità rivela i lineamenti della ragione nascente. Dal corso stesso della storia emerge la norma ideale che lo corona.

Convinto della razionalità della storia, il progressista radicale si assegna il dovere di collaborare

al suo successo. La radice dell'obbligo etico sta, per lui, nella nostra possibilità di dare impulso alla storia verso i suoi propri fini.

Il progressista radicale si piega sul fatto imminente per favorire la sua realizzazione, perché, agendo in consonanza con la storia, la ragione individuale coincide con la ragione del mondo. Per il progressista radicale, pertanto, condannare la storia non è soltanto un'impresa vana, ma anche un'impresa stolta. Impresa vana, perché la storia è necessità; impresa stolta, perché la storia è ragione.

Il progressista liberale, invece, si pone in una semplice contingenza. La libertà, per lui, è sostanza della ragione, e la storia è il processo in cui l'uomo realizza la sua libertà.

La storia del progressista liberale non è un processo necessario, ma l'ascesa della libertà umana verso il pieno possesso di se stessa. L'uomo forgia la sua storia imponendo alla natura le decisioni della sua libera volontà.

Se l'odio e l'avidità trascinano l'uomo in labirinti sanguinosi, la lotta si realizza fra libertà pervertite e libertà rette. La necessità è, semplicemente, il peso opaco della nostra personale inerzia, e il progressista liberale pensa che la buona volontà possa riscattare l'uomo, in qualunque istante, dalle servitù che lo opprimono.

Il progressista liberale esige che la storia si comporti in conformità con quanto postula la sua ragione, poiché è la libertà che la crea; e, siccome la sua libertà genera anche le cause che difende, nessun fatto può aver la meglio sul diritto che la libertà istituisce.

Nell'atto rivoluzionario si condensa l'obbligo etico del progressista liberale, perché infrangere quanto l'ostacola è l'atto essenziale della libertà che si realizza. La storia è una materia inerte lavorata da una volontà sovrana.

Per il progressista liberale, dunque, rassegnarsi alla storia è un atteggiamento immorale e stolto. Stolto, perché la storia è libertà; immorale, perché la libertà è la nostra essenza.

Il reazionario, invece, è lo stolto che fa proprie la vanità di condannare la storia e l'immoralità di rassegnarsi a essa.

Progressismo radicale e progressismo liberale elaborano visioni parziali. La storia non è necessità, né libertà, ma la loro integrazione flessibile.

La storia, infatti, non è un mostro divino. Il polverone umano non sembra sollevarsi come sotto l'alitare di una bestia sacra; le epoche non sembrano ordinarsi come stadi della embriogenesi di un animale metafisico; i fatti non si dispongono gli uni rispetto agli altri come squame di un pesce celeste.

Ma, se la storia non è un sistema astratto che germina sotto di leggi implacabili, neppure è il docile alimento della follia umana.

La capricciosa e gratuita volontà dell'uomo non è il suo sommo rettore. I fatti non si modellano

come una pasta viscosa e plastica fra dita operose.

Infatti, la storia non risulta da una necessità impersonale, né dal capriccio umano, ma da una dialettica della volontà in cui l'opzione libera si svolge in conseguenze necessarie. La storia non si dipana come un processo dialettico unico e autonomo, che prolunga in dialettica vitale la dialettica della natura inanimata, ma in un pluralità di processi dialettici, numerosi come gli atti liberi e adeguati alla diversità delle loro basi carnali.

Se la libertà è l'atto creatore della storia, se ogni atto libero genera una storia nuova, il libero atto creatore si proietta sul mondo in un processo irrevocabile. La libertà secerne la storia come un ragno metafisico la geometria della sua tela.

La libertà, infatti, si aliena nello stesso gesto in cui si assume, perché l'atto libero possiede una struttura coerente, un'organizzazione interna, una proliferazione normale di conseguenze. L'atto si dispiega, si dilata, si espande in conseguenze necessarie, in conformità con il suo intimo carattere e con la sua natura intelligibile. Ogni atto assoggetta una parte di mondo a una configurazione specifica.

La storia, pertanto, è un incastro di libertà concretizzate in processi dialettici. Tanto più profondo è lo strato in cui ha origine l'atto libero, tanto più varie sono le zone di attività che il processo determina, e maggiore la sua durata. L'atto superficiale e periferico si esaurisce in episodi biografici, mentre l'atto centrale e profondo può creare un'epoca per una società intera. La storia si articola, così, in istanti e in epoche: in atti liberi e in processi dialettici. Gli istanti sono la sua anima fuggitiva, le epoche il suo corpo tangibile. Le epoche si estendono come intervalli fra due istanti: il suo istante germinale e l'istante in cui la chiude l'atto iniziale di una nuova vita. Su gangheri di libertà girano porte di bronzo.

Le epoche non hanno una durata immutabile: l'incontro con processi sorti da una maggiore profondità le può interrompere, l'inerzia della volontà le può prolungare.

La conversione è possibile, la passività consueta. La storia è una necessità che la libertà genera e la causalità strozza.

Le epoche collettive sono il risultato di una comunione attiva in una decisione identica, o della contaminazione passiva di volontà inerti; ma, finché dura il processo dialettico in cui le libertà si sono trasformate, la libertà del non conformista si ritorce in una ribellione inefficace. La libertà sociale non è un'opzione permanente, ma allentamento improvviso nella congiuntura delle cose. L'esercizio della libertà suppone un'intelligenza sensibile alla storia, perché innanzi alla libertà alienata di tutta una società solo l'uomo può cogliere il rumore della necessità che si spezza. Ogni proposito vanifica se non s'inserisce nelle fenditure cardinali di una vita.

Di fronte alla storia soltanto si leva l'obbligo etico di operare quando la coscienza approva la finalità che momentaneamente impera o quando le circostanze culminano in una congiuntura

propizia alla nostra libertà.

L'uomo che il destino colloca in un'epoca senza fine prevedibile, e il cui carattere ferisce le nervature più profonde del suo essere, non può sacrificare frettolosamente la sua ripugnanza alla sua buona volontà, né la sua intelligenza alla sua vanità. Il gesto spettacolare e vano merita il plauso pubblico, e il disdegno di quanti la meditazione invoca. Nei paraggi oscuri della storia l'uomo si deve rassegnare a erodere pazientemente le superbie umane.

L'uomo può così condannare la necessità senza contraddirsi, quantunque non possa che operare quando la necessità crolla.

Se il reazionario ammette l'attuale sterilità dei suoi principi e l'inutilità delle sue condanne non è perché gli basti lo spettacolo delle confusioni umane. Il reazionario non si astiene dall'agire perché il rischio lo spaventi, ma perché pensa che attualmente le forze sociali si riversino rapide verso una meta che disdegna. Nell'attuale processo le forze sociali hanno scavato il proprio alveo nella roccia e niente muterà il loro corso finché non sboccheranno sul liscio di una pianura ignota. Il gesticolare dei naufraghi manda soltanto i loro corpi alla deriva parallelamente a una diversa spiaggia. Ma se il reazionario è impotente nel nostro tempo, la sua condizione lo obbliga a testimoniare la sua ripugnanza. La libertà, per il reazionario, è assoggettamento a un mandato.

Infatti, anche quando non sia né necessità né capriccio, tuttavia la storia, per il reazionario, non è dialettica della volontà immanente, ma avventura temporale fra l'uomo e ciò che lo trascende. Le sue opere sono tracce, sulla sabbia rivoltata, del corpo dell'uomo e del corpo dell'angelo. La storia del reazionario è un brandello, strappato dalla libertà dell'uomo, che sventola al soffio del destino. Il reazionario non può tacere, perché la sua libertà non è solo l'asilo in cui l'uomo fugge al traffico che lo stordisce e dove si rifugia per ritrovare se stesso. Nell'atto libero il reazionario non prende soltanto possesso della propria essenza.

La libertà non è una possibilità astratta di scegliere fra beni noti, ma la condizione concreta nella quale ci è concesso il possesso di beni nuovi. La libertà non è istanza che risolva contese fra istinti, ma la montagna dalla quale l'uomo contempla l'ascesa di nuove stelle, nella polvere luminosa del cielo stellato.

La libertà situa l'uomo fra divieti che non sono fisici e imperativi che non sono vitali. L'istante libero dissipa la vana chiarezza del giorno, perché si erga, sull'orizzonte dell'anima, l'immobile universo che fa scivolare i suoi lumi passeggeri sul tremore della nostra carne.

Se il progressista si volge al futuro, e il conservatore al passato, il reazionario non misura i propri desideri con la storia di ieri o con la storia di domani.

Il reazionario non acclama ciò che reca con sé la prossima alba., né trasecola alle ultime ombre della notte. La sua dimora si leva in quello spazio luminoso dove le essenze lo interpellano con le loro presenze immortali. Il reazionario fugge la schiavitù della storia perché insegue nella selva

umana l'orma di passi divini. Gli uomini e i fatti sono, per il reazionario, una carne servile e mortale animata da venti di tramontana.

Essere reazionario significa difendere cause che non girano sulla scacchiera della storia, cause che non importa perdere.

Essere reazionario significa sapere che soltanto scopriamo ciò che crediamo d'inventare; significa ammettere che la nostra immaginazione non crea, ma svela corpi morbidi.

Essere reazionario non significa abbracciare determinate cause, né patrocinare determinati fini, ma assoggettare la nostra volontà alla necessità che ci costringe, arrendere la nostra libertà all'esigenza che ci spinge; significa trovare le evidenze che ci guidano addormentate sulla riva di stagni millenari.

Il reazionario non è il sognatore nostalgico di passati conclusi, ma il cacciatore di ombre sacre sulle colline eterne.

## BIOGRAFIA INTELLETTUALE

### *La biografia come storia del proprio filosofare*

Leggendo o sentendo parlare delle vite dei filosofi, non è raro rilevare il privilegio di cui talune biografie godono, rispetto ad altre, riguardo al ruolo che esse avrebbero giocato, a dire degli storici, nella formazione di idee, di teorie e sistemi: spesso, infatti, si citano gli esempi di Agostino, di Kierkegaard, di Nietzsche ad avallare la tesi per cui alcune esistenze abbiano condizionato il pensiero in misura maggiore rispetto ad altre, in apparenza più teoreticamente “pacate” o “discrete”.

Ora, è chiaro che nessuno storico della filosofia voglia negare che anche per un autore come Kant la vicenda biografica abbia avuto un qualche influsso sul suo grandioso sistema (e, del resto, non si faticerebbe nemmeno a rintracciarlo, un tale influsso), ma colpiscono sentenze come quella di Otfried Höffe, contenuta in una sua nota monografia, per cui «Kant non ha altra biografia che la storia del proprio filosofare»<sup>468</sup>, quasi a sostenere l'assoluta irrilevanza dell'esistenza del pensatore tedesco rispetto a quanto la sua mente ha generato.

La vicenda biografica di Nicolás Gómez Dávila, di cui qui ci occuperemo, sembrerebbe costituire, al contrario, una delle testimonianze più lampanti, in storia della filosofia, di come la posizione di Höffe sia assolutamente vera una volta allargata ad ogni singolo pensatore e, quindi, ad ogni singolo essere umano. Tale vicenda, nella riservatezza che l'ha caratterizzata, mostra infatti come *ogni uomo non abbia altra biografia che la storia del proprio filosofare*.

Tutta l'esistenza di Gómez Dávila sembra ruotare infatti intorno a due massime fondamentali, che possiamo ritrovare nel primo volume del suo *opus maius*, gli *Escolios a un texto implícito*:

Vive la sua vita solo chi la osserva, la pensa e la dice; gli altri è la vita che li vive.<sup>469</sup>

Vivere con lucidità una vita semplice, silenziosa, discreta, tra libri intelligenti, amando poche persone.<sup>470</sup>

Da questi brevi aforismi emergono chiaramente i due caratteri principali della vita del filosofo colombiano: la discrezione e la lucidità.

Raccontando la storia di Colacho<sup>471</sup> (così affettuosamente soprannominato dai suoi cari) proveremo ad esporre in che modo questi caratteri ne abbiano informato lo stile di vita e la quotidianità, mostrando come anche per un filosofo la cui biografia, come ha sostenuto Franco

---

468 O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, tr. it. di S. Carboncini e P. Rubini, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 7.

469 E, I, p. 42.

470 Ivi, p. 206.

471 «Colacho» è intraducibile in italiano in quanto non si tratta di un soprannome, ma di un diminutivo di Nicolás.

Volpi, si possa esaurire in meno di qualche riga<sup>472</sup>, vita e pensiero non siano mai astrattamente separabili, bensì vicendevolmente determinantesi.

### *Un illustre desconocido?*

Nel 2003, negli *Studia daviliana* da lui curati, Philippe Billé<sup>473</sup> scrive che ancora non esiste una biografia di Nicolás Gómez Dávila, ma che, sulla scorta degli articoli dedicatigli, è possibile tracciare una sorta di «leggenda del personaggio»<sup>474</sup>. Effettivamente, la vicenda biografica di Gómez Dávila costituisce un problema: le notizie in nostro possesso sono piuttosto scarse, soprattutto perché il filosofo colombiano condusse per lo più una vita appartata e, come vedremo, sebbene non gli dispiacesse affatto chiacchierare con gli amici più intimi nella biblioteca di casa sua, non amava rivelare tutti i particolari del proprio passato.

Senza dubbio, non si può dire che la riservatezza di Gómez Dávila non abbia avuto delle conseguenze, più o meno dirette, sulla sua fama e sul successo, notoriamente tardivo e ancora oggi poco più che appena sbocciato, del suo pensiero e della sua opera: i critici parlano di un uomo non particolarmente interessato alla diffusione dei suoi scritti<sup>475</sup>: preferiva donare i suoi libri ad amici e conoscenti piuttosto che sponsorizzarli perché venissero letti da molti<sup>476</sup>. Franco Volpi<sup>477</sup> sostiene

---

472 O addirittura in tre parole: «Nacque, visse e morì» (F. Volpi, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 160).

473 Philippe Billé (Saint-Jean-d'Angély, 1956), scrittore e artista, è stato il primo a tradurre gli aforismi gomezdaviliani in francese.

474 AA.VV., *Studia daviliana. Études sur Nicolás Gómez Dávila*, a cura di P. Billé, La Croix-Comtesse, 2003, p. 3: «Ancora non esiste una biografia di Nicolás Gómez Dávila, ma già si profila, articolo dopo articolo che gli viene consacrato, una sorta di leggenda del personaggio».

475 Cfr. O. TORRES DUQUE, *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, in «Boletín Cultural y Bibliográfico» (della biblioteca Luis Ángel Arano, Bogot), XXXII, 40, 1995. Torres Duque, professore universitario bogotano, sembra addirittura ipotizzare che una delle prime opere di Gómez Dávila, i *Textos*, fosse stata dimenticata dal suo autore. Lo ricorda anche Giovanni Cantoni, che si richiama proprio all'articolo di Torres Duque, quando afferma che lo scritto «sembra "svanito" nella stessa consapevolezza dell'autore». Cfr. G. CANTONI, *Un contro-rivoluzionario cattolico iberoamericano nell'età della Rivoluzione culturale: il "vero reazionario" postmoderno Nicolás Gómez Dávila*, in Cristianità (Piacenza), XXVII, 2000, 298, marzo-aprile. Cfr. anche P. BUSCIONI, *Nicolas Gomez Davila*, in «Il Fuoco», Firenze, 19/20, luglio-dicembre 2008, pp. 3-10, in cui si rileva: «Non cercò in nessun modo la fama e la fama non cercò lui [...]. Pur avendo tutti i mezzi a disposizione non fa nulla per promuovere la propria opera».

476 Álvaro Mutis ha raccontato, in un'intervista fattagli da Philippe Billé, di aver ricevuto in regalo da Gómez Dávila una copia con dedica degli *Escolios* (cfr. P. BILLÉ, *Questions à Alvaro Mutis*, in AA.VV., *Studia daviliana*, cit., p. 23: «Nicolás mi ha fatto dono dei due tomi dell'edizione originale degli *Escolios a un texto implícito* con una dedica che mi accompagnerà fino ai miei ultimi giorni».

477 Professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Padova, Franco Volpi (1952-2009) ha avuto il merito di porre l'attenzione dovuta sull'opera del filosofo colombiano, rendendo per la prima volta disponibili al grande pubblico i suoi aforismi in due raccolte, edite per Adelphi: *In margine a un testo implícito* (2001) e *Tra poche parole* (2007). Le raccolte hanno incontrato un discreto successo editoriale, facendo di Gómez Dávila un «caso letterario», come lo stesso Volpi afferma in uno dei saggi contenuti nei due volumetti. Tali saggi: il primo, che chiude la prima raccolta, intitolato *Un angelo prigioniero nel tempo* e il secondo, che apre la seconda raccolta, senza titolo, sono parte del saggio in spagnolo di introduzione all'*Obra completa* (Villegas Editores, Bogotá, 2005): *El solitario de Dios*. Non è un caso, infatti, che in ambiente iberoamericano, si guardi a Volpi come uno dei più importanti studiosi dell'opera gomezdaviliana, al punto da essere indicato come il responsabile della sua fortuna europea e della sua diffusione a livello internazionale. Cfr., ad es., D. PACHÓN SOTO, *Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la modernidad*, in *Estudios*

che «ciò che lo interessava non era tanto la loro fortuna, ma che la sua voce, che amava nascondersi tra poche parole, fosse conservata nella memoria degli uomini»<sup>478</sup>. Probabilmente, proprio quegli uomini che gli erano più vicini. I motivi che sottostanno a questa scelta possono, forse, spiegarsi attraverso le parole dello stesso Gómez Dávila, il quale sosteneva:

Avere ragione è una ragione in più per non avere alcun successo.<sup>479</sup>

Ammettere di buon grado che le nostre idee non hanno motivo di interessare chicchessia è il primo passo verso la saggezza.<sup>480</sup>

Fatto sta che, a prescindere da quelli che fossero i suoi intenti reali in merito alla diffusione di ciò che scriveva, Gómez Dávila è rimasto pressoché sconosciuto almeno fino alla seconda metà degli anni ottanta del secolo scorso. Basti pensare che nel 1991 (in quest'anno, Gómez Dávila va per gli ottanta) il professore e critico letterario peruviano José Miguel Oviedo, nel dedicargli le ultime due pagine della sua *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, lo definisce un *ilustre desconocido*<sup>481</sup>: un illustre sconosciuto, appunto. A dimostrazione di come l'attenzione rivoltagli, persino in ambiente iberoamericano, fosse, anche in quel periodo, parecchio ridotta, sebbene i pochi che lo conoscevano avessero di lui un'idea già molto positiva (forse da qui l'aggettivo affibbiatogli di «illustre»). Addirittura, in una miscellanea di studi del 2010 a cura di Damián Pachón Soto, gli *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, si afferma, forse esagerando e calcando troppo la mano sull'aspetto "esotico" della sua opera, che Gómez Dávila è un intellettuale quasi sconosciuto in Colombia<sup>482</sup>. Non che si voglia negare la poca fama di cui tuttora egli gode; ché, anzi, qui si sta appunto mostrando come, agli occhi degli stessi critici, essa sia poco più che ai suoi inizi; ma da qui ad affermare, in uno studio del 2010<sup>483</sup>, che trattasi di un intellettuale quasi sconosciuto nel paese stesso in cui ha vissuto e scritto e in cui, già nel 1988 la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra*

---

*sobre el pensamiento colombiano*, Bogotá, 2010, p. 134; G. HOYOS VÁSQUEZ, *Don Nicolás Gómez Dávila pensador en español y reaccionario auténtico*, in «ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura», CLXXXIV, 734, (2008), p. 1088.

478 N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 27.

479 E, I, p. 29.

480 Ivi, p. 180.

481 Cfr. J.M. OVIEDO, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 150: «Come si vede dall'età, è uno degli autori meno giovani riuniti in questo capitolo: non è un scrittore "nuovo", ma sconosciuto per la gran maggioranza di lettori.».

482 Cfr. D. PACHÓN SOTO, *Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la modernidad*, in *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, cit., p. 134: «Nicolás Gómez Dávila, nato a Bogotá nel 1913 e morto nella stessa città nel 1994, è un intellettuale quasi sconosciuto nel nostro paese.».

483 Il capitolo dedicato a Gómez Dávila, presente nello studio in questione, è in realtà stato scritto nel 2007, apparso come articolo nella rivista «Cuadernos de filosofía latinoamericana» (Bogotá), vol. 28, n. 96, Universidad Santo Tomás, 2007, pp. 23-42. Ciò, in ogni caso, non smentisce quanto asseriamo circa la tendenza, col tempo sempre più anacronistica, di classificare Gómez Dávila come un pensatore ancora del tutto sconosciuto, addirittura in Sudamerica. Va ricordato, però, che sia Franco Volpi sia altri critici hanno affermato che la sua opera abbia conosciuto una diffusione maggiore in Europa che nei paesi latinoamericani. Cfr. G. HOYOS VÁSQUEZ, *Don Nicolás Gómez Dávila Pensador en español y reaccionario auténtico*, in «ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura», cit., p. 1089.

*Señora del Rosario* gli ha dedicato un numero speciale<sup>484</sup>, senza contare il fatto che nella capitale, nel decennale della morte (2004), si è riunita l'aristocrazia cittadina per celebrare lui e la sua opera<sup>485</sup>, pare, se non fuorviante, quanto meno discutibile<sup>486</sup>. Necessario è, a nostro avviso, fare le dovute precisazioni su una tendenza che, col progressivo accrescersi della fama dell'opera e del suo autore, deve per forza di cose essere abbandonata: quella tendenza, cioè, per la quale si tenta di presentare a tutti i costi Gómez Dávila come un perfetto sconosciuto nel panorama filosofico e letterario mondiale. Più consona è, visti gli studi e le traduzioni che sono stati fatti un po' ovunque nel mondo, sottolineare l'importanza di approfondire uno studio che, sebbene sia ai suoi albori, può dirsi iniziato a tutti gli effetti.

Nonostante le oggettive difficoltà, e proprio perché gli studi già condotti lo consentono, l'obiettivo che qui ci si pone è quello di tracciare, a grandi linee, un quadro organico della vicenda personale di questo pensatore, muovendo sia da ciò che di sé nelle opere ha lasciato trapelare, sia da quanto sinora i critici hanno scritto sul suo conto. Nel far questo, si tenterà di descrivere per sommi capi quello che è stato l'ambiente in cui ha vissuto e di indicare le suggestioni, gli interessi e le influenze di cui si è nutrito e che hanno contribuito a renderlo l'uomo che traspare dalla enorme mole di sentenze che ha scritto durante il corso della sua esistenza.

#### *La formazione giovanile in Europa: classicità e tradizione*

Nicolás Gómez Dávila nasce in Colombia il 18 maggio del 1913 al no. 16-14 di Carrera 8 a Santa Fé de Bogotá, nel dipartimento di Cundinamarca, da Nicolás Gómez Saiz e Rosa Dávila Ordoñez; è il primo di tre fratelli. La maggior parte dei critici riporta proprio Bogotá come luogo di nascita; c'è chi invece indica, erroneamente, il nome di un comune a 39 chilometri a nord dalla capitale: Cajicá<sup>487</sup>. In genere, seppur non esplicitamente, si tende a dividere la sua vicenda biografica in due periodi: un periodo giovanile (1913-1936), durante il quale Gómez Dávila, sin da piccolissimo, ha modo di formarsi in Europa «beneficiando di una formazione umanistica di prim'ordine»<sup>488</sup> e un periodo della maturità (1936-1994), in cui il filosofo, tornato in patria, studierà, penserà e scriverà fino alla fine dei suoi giorni. I due periodi si distinguono, dunque, anche per

484 C riferiamo a AA. VV., *Homenaje a Nicolás Gómez Dávila*, quaderno speciale della «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988. La «Revista del Rosario» è la pubblicazione istituzionale universitaria (Universidad del Rosario) più antica della Colombia.

485 L'evento è menzionato da Franco Volpi in N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 12: «Il 27 Luglio 2004, su invito della figlia Rosa Emilia e dell'editore Benjamin Villegas, l'aristocrazia bogotana si è radunata nel Museo El Chicó per commemorarlo, ragionare sulla sua opera e fare il punto della sua singolare fortuna».

486 Va detto, tuttavia, che, stando a quanto ci ha personalmente comunicato uno degli studiosi colombiani più impegnati nel lavoro di ricerca su Gómez Dávila, l'opera di quest'ultimo è conosciuta molto di più in Europa che in Sudamerica.

487 Ad esempio Philippe Billé in AA. VV., *Studia daviliana*. cit., p. 3.

488 N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 12.

l'area geografica in cui il filosofo ha vissuto: ci sembra lecito perciò parlare di un periodo europeo e di un periodo colombiano.

Il soggiorno in Europa, trascorso per lo più tra Francia e Inghilterra, sarà di fondamentale importanza per il giovane Gómez Dávila: è sicuramente nel periodo ivi trascorso che maturerà la *forma mentis* e le fondamentali convinzioni sulle quali si impiegherà tutta la sua opera: a partire proprio dall'importanza attribuita alla tradizione europea, che, assieme al Cristianesimo<sup>489</sup>, col quale in larga parte tale tradizione si identifica, costituisce uno dei pilastri fondamentali del suo pensiero. In Gómez Dávila rivive «l'anima della vecchia Europa»<sup>490</sup>, laddove con «vecchia» s'intende proprio l'Europa che non ha tagliato i ponti con le sue radici cristiane e, andando più indietro nel tempo, classiche. E in effetti si può dire che la sua penna abbia avuto proprio quell'anima a ispirarla. Vediamo perché e quali circostanze hanno condotto a far sì che ciò accadesse.

Sebbene sia contro la borghesia e il suo peculiare stile di vita che si rivolge una buona parte degli strali della critica daviliana, è proprio in una famiglia dell'alta borghesia colombiana che nasce il piccolo Nicolás. Il padre è proprietario terriero, banchiere e titolare della Canoas Gómez, una grande fabbrica di tappeti situata a Soacha, una cittadina non distante da Bogotá<sup>491</sup>. La sua elevata condizione sociale avrà per lui una duplice importanza: innanzitutto per la formazione, che avverrà in Europa proprio perché era costume diffuso tra gli esponenti dell'alta società colombiana mandarvi i propri figli per gli studi<sup>492</sup> e, più tardi, per l'agiatazza economica che gli consentirà di dedicarsi completamente alla lettura e alla riflessione; dedizione resa possibile tra l'altro dalla felice circostanza (così la definisce Martin Mosebach, scrittore tedesco autore di un prezioso resoconto di una sua visita a Gómez Dávila) costituita dalla lunga durata della vita del padre, che gli ha consentito di trasmettere direttamente ai figli, già adulti, i beni ereditati alla sua morte, risparmiandosi dall'assumere la gestione dell'azienda e potendo così applicarsi a tempo pieno a ciò per cui non si può dire non avesse un'autentica vocazione: la cultura.

La cultura non consisterà mai nel riempire il tempo libero del lavoratore, perché essa può essere solo

---

489 Il quale, insieme alla classicità, è per Gómez Dávila il tratto essenziale della cultura e della tradizione occidentale. Lo vedremo più avanti nello specifico.

490 F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 159. Questa l'efficacissima formula che Franco Volpi ha utilizzato per riferirsi allo scrittore colombiano: efficace perché sintetizza in poche parole un tratto essenziale del pensiero gomezdaviliano. Ciononostante è opportuno guardarsi dal pericolo di appiattire totalmente questo pensiero sulla suddetta formula. Quello di "schiacciare" Nicolás Gómez Dávila su una delle sue tante "facce" è un rischio da evitare, anche perché spesso la sua opera si è prestata a banalizzazioni risultanti proprio dalla non rara tendenza a classificarlo operando un simile appiattimento. Non di rado ne è venuta fuori un'immagine distorta, il più delle volte ferma a etichettature ideologiche poco fedeli a quelli che sono gli orizzonti e i contenuti effettivi degli scritti daviliani.

491 Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolás Gómez Dávila*, in AA. VV., *Studia daviliana*, cit., p. 18, e F. Volpi, *Un angelo prigioniero nel tempo*, in N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, cit., p. 160. Mosebach non ci dice il nome dell'azienda, mentre Volpi non indica di che tipo di azienda si tratti: dal nome riportato da Volpi verrebbe da pensare più a una fabbrica di imbarcazioni che di tappeti.

492 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, in N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, cit., p. 160.

il lavoro di chi non lavora»: sono parole che lo stesso Dávila dice a Mosebach durante la sua visita.<sup>493</sup>

La cultura, dunque, e l'Europa. Il viaggio comincia proprio da qui: quando, dopo la fine della prima guerra mondiale (è il 1919), il piccolo Nicolás, compiuti i sei anni, parte per Parigi. «La Francia mi ha formato»<sup>494</sup>, ha confessato Gómez Dávila a Mosebach. E, d'altro canto, non poteva che essere così visto che ci rimarrà fino all'età di ventitré anni. Ma, forse, il viaggio inizia già da prima, già dal “bagaglio” che il piccolo colombiano porta con sé a Parigi; tra le varie cose ci sono ben due casse di libri, tra i quali spiccano quelle che allora erano le sue letture preferite: l'*Iliade* e un libro su Carlo Magno<sup>495</sup>. Sono già presenti, in quelle casse, due tra gli interessi a cui era più legato: la storia e la letteratura. Fatta eccezione per le estati, passate in Inghilterra ad imparare l'inglese<sup>496</sup>, il resto dell'anno il giovane Gómez Dávila lo trascorre in un collegio benedettino parigino: non sappiamo quale collegio fosse dal momento che non ha mai voluto dirlo a nessuno, nemmeno ai suoi parenti<sup>497</sup>. Questo la dice lunga su quella “riservatezza” daviliana a cui abbiamo già fatto cenno. In ogni caso, l'educazione benedettina ha influito non poco sul pensiero di Gómez Dávila, che forse proprio in questo periodo matura la sua incrollabile fede nel Cristianesimo. Sull'educazione impartitagli in collegio possiamo ricavare qualche impressione proprio da quanto egli stesso ha scritto, dacché afferma:

Tolta la regola benedettina, tutti gli statuti delle collettività umane sono ridicoli e volgari.<sup>498</sup>

La tradizione didascalica elaborata durante i secoli civilizzati dell'Occidente, nel ginnasio greco o nei chiostri benedettini, insegna che l'educazione superiore non ha l'obiettivo di procurare manovali scientifici socialmente utili, né di contribuire a coltivare l'originalità, ma di sostituire gli appetiti naturali e vili con propensioni artificiali e nobili.<sup>499</sup>

Durante questi anni, il giovane Gómez Dávila ha modo di imparare bene, oltre alle lingue classiche, numerose altre lingue europee: l'inglese, come già detto, il francese, il tedesco, l'italiano

---

493 Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolás Gómez Dávila*, in AA. VV., *Studia daviliana*, cit., p. 20. Non a torto, vista tale affermazione, alcuni hanno definito “monacale” il lavoro di Gómez Dávila. In un suo articolo, Giovanni Cantoni lo definisce addirittura “il certosino dell'altopiano”, riferendosi all'altopiano su cui è situata la città di Bogotá (cfr. G. CANTONI, *Gómez Dávila certosino dell'altopiano*, con una *Antologia daviliana* e una *Bibliografia sommaria*, in «Percorsi di politica, cultura, economia» (Roma), IV, 26, febbraio 2000, pp. 45-48. Come si vedrà la “clausura” gomezdaviliana non fu del tutto frutto di una sua scelta.

494 M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolás Gómez Dávila*, cit., p. 18.

495 *Ibidem*.

496 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 160.

497 Cfr. A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, Postergraph, Pereira, 2008, pp. 23-24, in cui l'autore ci informa che il filosofo colombiano rifiutò sempre di svelare il nome del collegio in cui studiò quando visse a Parigi, nonostante gli fosse stato chiesto da amici e parenti.

498 N. GÓMEZ DÁVILA, *Traduction inédite d'un choix de scolies*, in AA.VV., *Studia Daviliana. Études sur Nicolás Gómez Dávila*, a cura di Philippe Billé, La Croix-Comtesse, 2003, p. 34

499 E, II, p. 27.

e il portoghese<sup>500</sup>. Ciò gli darà la possibilità di leggere e studiare rigorosamente in lingua originale: una scelta probabilmente dettata non solo dalla conoscenza che aveva delle lingue, ma anche da una precisa riflessione in merito alla traduzione e ai linguaggi attraverso i quali il pensiero si esplicita:

Ogni filosofia è pensata nella sostanza stessa di una lingua; si genera in una materia verbale. Tradurre una filosofia è cosa impossibile, giacché distruggiamo il suo senso quando sopprimiamo l'ordine linguistico al quale appartiene e al quale si riferiscono i concetti più astratti per raggiungere il loro pieno valore.<sup>501</sup>

La traduzione omette ciò che più importa in un testo: che non è ciò che dice il suo autore, ma ciò che dice la sua lingua.<sup>502</sup>

Del resto la filosofia, pur essendo cosa elevatissima, è anch'essa, per Gómez Dávila, «un genere letterario»<sup>503</sup>.

Purtroppo, una grave malattia polmonare, mai diagnosticata, costringerà per un paio d'anni il giovane studente bogotano a interrompere gli studi ufficiali e a prendere lezioni da filologi classici e da filosofi ingaggiati direttamente dal padre<sup>504</sup>. Chissà che non sia proprio durante questo biennio<sup>505</sup> che, grazie ai suoi maestri, Gómez Dávila si avvicini alla filosofia e maturi quelle convinzioni, più volte ribadite nella sua opera, riguardanti la cultura greca e la cultura latina; le quali ai suoi occhi rappresentano, come in molti hanno ricordato, l'unico rimedio alla scabbia moderna<sup>506</sup>, dal momento che costituiscono l'accesso privilegiato al millenario patrimonio della saggezza occidentale:

Eliminare l'insegnamento dei luoghi comuni che abbondano nelle lettere greche e latine significa privare l'uomo dell'alfabeto della sapienza umana.<sup>507</sup>

---

500 Cfr. G. HOYOS VÁSQUEZ, *Don Nicolás Gómez Dávila Pensador en español y reaccionario auténtico*, in «ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura», CLXXXIV, 734, (2008), p. 1089.

501 *Notas*, p. 63.

502 N, II, p. 136.

503 E, I, p. 252.

504 Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 14 e F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 160.

505 Non siamo in grado di individuare i due anni in cui Gómez Dávila prese lezioni private a causa della sua malattia: paiono non esserci informazioni dettagliate a riguardo nella letteratura critica.

506 Cfr. ad esempio A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, Postergraph, Pereira, 2008, p. 52, dove si citano alcuni aforismi che, per l'autore, provano la preferenza assoluta di Gómez Dávila per la letteratura, l'estetica e il pensiero classici, tra cui appunto quello contenuto nel primo volume degli *Escolios* che recita: «Solo le lettere antiche curano la scabbia moderna» e p. 143 in cui afferma che la lettura dei classici greci e latini in lingua originale fu un esercizio costante per il pensatore colombiano: esercizio che testimonierebbe la radicale opzione daviliana per il classicismo letterario e filosofico.

507 N, II, p. 172. Sono numerosissimi i luoghi in cui Gómez Dávila si esprime circa la letteratura, il pensiero, l'arte, la società e i costumi classici: sviluppare adeguatamente il tema del rapporto tra il filosofo colombiano e la classicità richiederebbe uno studio a parte.

Tre anni prima dello scoppio della seconda guerra mondiale Nicolás, ormai ventitreenne, torna in patria. È il 1936. Diciassette anni in Europa hanno fatto di lui un giovanotto educato<sup>508</sup>, colto e poliglotta: non ci è dato saperlo con certezza, ma molto probabilmente in quel giovane colombiano già da tempo è in fermento il pensiero acuto e intransigente che si riverserà nelle parole che forse già da un po' scrive o che di lì a poco scriverà, ma che solo parecchi anni più tardi vedranno la luce pubblica.

Volendo, per tirare le somme, provare a tracciare un profilo del Gómez Dávila che dal vecchio continente s'appresta a ritornare al suo paese natio, si può dire che quello che abbiamo definito il suo periodo giovanile, o europeo, lo ha reso più o meno l'uomo che sarà per tutto il resto della sua vita: innanzitutto, le influenze familiari e l'educazione ricevuta a Parigi dai benedettini lo hanno provvisto di una fede rocciosa, inscalfibile, al punto che scriverà:

L'unica cosa di cui non ho mai dubitato: l'esistenza di Dio.<sup>509</sup>

Un Cristianesimo, anzi, un Cattolicesimo radicale, tradizionale, preconciliare:

Sul Concilio Vaticano Secondo non discesero lingue di fuoco, come sopra la prima assemblea apostolica; ma un torrente di fuoco: un Feuerbach.<sup>510</sup>

«La certezza dell'Eterno»<sup>511</sup>: così Volpi ha definito questa evidenza prima, questo assunto che sta a fondamento di tutta l'esistenza e di tutto il pensiero di Gómez Dávila e che, stando a quanto lui stesso afferma, lo ha accompagnato fin da giovanissimo. A dire il vero, molto ci sarebbe da ragionare e da dire sulla particolare colorazione che il Cristianesimo assume nell'opera gomezdaviliana: un aspetto, questo, problematico per moltissimi versi; non è un caso, infatti, che già qualcuno abbia incominciato ad interrogarsi a riguardo<sup>512</sup>. Questo, però, non è il luogo idoneo per soffermarsi su un tema che, a nostro avviso, per la sua importanza e la sua vastità (nonché per la sua problematicità), meriterebbe uno studio a parte e una trattazione ben più approfondita e dettagliata. Limitiamoci qui a dire che alcuni critici hanno posto l'attenzione sul fatto che per il filosofo colombiano religione e filosofia, fede e sapere, conoscenza illuminata e razionalità

---

508 Cfr. M. LASERNA PINZÓN, *Nicolás Gómez Dávila, El hombre*, in N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Selección*, prefazione di M. Laserna Pinzón, postfazione di F. Volpi, Villegas Editores, Bogotá, 2001, p. 5, dove l'autore sostiene che Gómez Dávila fosse dotato di una «ferréa disciplina».

509 *Notas*, p. 112.

510 E, I, p. 333.

511 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 177

512 Franco Volpi, ad esempio, nell'introduzione alla raccolta *Tra poche parole* ha posto l'attenzione sulla vibrazione agostiniano-pascaliana tendenzialmente fideista e spiritualista che assume il cristianesimo gomezdaviliano. Cfr. *Ivi*, p. 17.

deduttiva, sembrano costituire due sfere del tutto separate l'una dall'altra<sup>513</sup>; opzione teoretica che sembra portare, in certi casi, ad esiti quasi paradossali: «La preghiera è il solo atto intelligente» confida a Martin Mosebach un anziano Gómez Dávila<sup>514</sup>, confermando posizioni già rintracciabili nei suoi scritti, per cui argomentare e dedurre, quando si tratta di Dio, costituisce errore, se non addirittura peccato<sup>515</sup>. Posizioni che, però, lette all'interno di un contesto teoretico più ampio, quello sviluppato nel corso di questo lavoro, risultano tutt'altro che ingiustificate o fideisticamente determinate.

Per continuare a delineare il profilo del Gómez Dávila che ritorna dall'Europa, è necessario dire che la sua fede si lega a un altro aspetto essenziale coltivato in gioventù e già prima considerato: l'amore per la cultura classica. «Più che un cristiano, sono un pagano che crede in Cristo»<sup>516</sup>.

Il paganesimo è l'altro antico testamento della Chiesa.<sup>517</sup>

Affermazioni, queste, che rendono ancora più complesso il discorso sul Cristianesimo professato dal filosofo di Bogotá, ma che allo stesso tempo indicano che ciò che davvero sta a cuore a Gómez Dávila è l'intero orizzonte della tradizione veteroeuropea. Quella tradizione con cui la Modernità e, soprattutto, la contemporaneità postnietzscheana ha cercato di chiudere i conti:

L'Occidente morirà quando anche l'ultima presenza della Grecia cesserà di esistere in un'anima cristiana.<sup>518</sup>

L'Europa che si porta dietro Gómez Dávila al momento della sua partenza, quella a cui davvero sente di appartenere, è dunque l'Europa greco-cristiana, l'Europa premoderna, l'Europa che non ha ancora conosciuto l'inquietante ospite nichilista. «Católico, reaccionario y retardatario»<sup>519</sup>: era lui stesso a definirsi così.

Tornato a Bogotá, Gómez Dávila sposa Maria Emilia Nieto (è il 1937), da cui avrà tre figli<sup>520</sup>,

---

513 In un articolo pubblicato sul web, dal titolo *Il veleno spirituale negli scolii daviliani*, l'autore, il polacco Łukasz Kluska, insiste sul fatto che molti aforismi del pensatore colombiano sembrerebbero suggerire un totale abisso tra fede e ragione, sfociando, a dire dell'autore, in una sorta di "aberrazione luterana". Cfr. Ł. Kluska, *Duchowa trucizna w scholiach Mikołaja Gomeza Davila*. Cz.I, [www.prawica.net/node/20665](http://www.prawica.net/node/20665). Ma, come ormai sappiamo, molti altri luoghi gomezdaviliani non danno affatto adito a questa interpretazione e mostrano come il fideismo sia soltanto apparente.

514 Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 18.

515 Cfr. F. VOLPI, *Introduzione*, cit., p. 18.

516 E, I, p. 255.

517 Ivi, p. 169.

518 Ivi, p. 111.

519 Cfr. O. TORRES DUQUE, *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, cit. Lasciamo volutamente la frase in spagnolo perché ci sembra che il termine *retardatario*, nella sua traduzione in italiano, perda qualche sfumatura importante. In ogni caso, è possibile renderlo con «all'antica», con «retrò» o con «non al passo coi tempi».

520 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 160

Rosa Emilia, Nicolás e Juan Manuel<sup>521</sup>, e costruisce una casa in stile Tudor nel quartiere di Nogal, a nord della città. Mosebach e Torres Duque descrivono la sua dimora come una sorta di oasi che fa capolino tra i palazzi e il frastuono del trafficato incrocio di Calle 77 con Carrera 11, dove appunto l'edificio si trova<sup>522</sup>. «Chiara, ben proporzionata e circondata da eucalipti»<sup>523</sup>: questa specie di “isola” dice qualcosa di chi l'ha costruita e l'ha abitata; comunica, col suo nascondersi, quasi dimenticata, in mezzo ai bus e alle automobili che continuamente vanno e vengono, lo stile di vita che il filosofo colombiano, di ritorno dall'Europa, ha scelto di condurre una volta giunto in patria. Gómez Dávila si dedicherà anima e corpo alla lettura, allo studio e a un paziente e quotidiano esercizio di scrittura, non allontanandosi quasi mai dalla sua abitazione. Come si ricorderà, nemmeno la gestione dell'azienda di famiglia ostacolerà la sua vocazione, visto che il padre continuerà a mantenerla ancora per molto.

### *La maturità in Colombia: apolitica e antiaccademica*

L'“insularità”, l'“isolamento” gomezdaviliano è un aspetto su cui bisogna per forza di cose fare il punto, sebbene su di esso si sia insistito molto, scadendo non di rado nella retorica<sup>524</sup>. È innegabile, peraltro, che esso sia importante per comprendere certe scelte di Gómez Dávila, soprattutto in relazione al contesto sociale e culturale in cui ha vissuto durante il periodo della maturità. La tesi che qui si sostiene è che l'isolamento, più che rappresentare la causa di determinate scelte e prese di posizione, ne rappresenti piuttosto la conseguenza più evidente; il fatto che Gómez Dávila si sia tenuto sempre ai margini e dell'ambiente accademico e dell'ambiente politico del suo paese non è stato né un caso, né una scelta di cui non è possibile individuare i motivi. Ci pare perciò opportuno chiarire il rapporto del pensatore colombiano con i due ambiti da cui ha sempre preso le distanze: la politica e l'università.

Può essere interessante, al fine di capire cosa Gómez Dávila pensasse del paese che gli ha dato i natali e in cui ha vissuto per la maggior parte della sua vita, prendere le mosse da una frase, lapidaria e spiazzante, riportata da Mosebach nel resoconto della sua visita:

---

521 Cfr. A. ZALAMEA, *La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila: Te bautizo con “B” mayor*, in «La Tadeo. Revista de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano», 65, 2001, p. 103.

522 Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 17, e O. TORRES DUQUE, *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, cit., p. 31.

523 M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 17.

524 Non ci sembra opportuno fare riferimento a tutti gli scritti su Gómez Dávila in cui si ritrova una trattazione, più o meno approfondita, del suo “isolamento”; tutti i critici, chi più chi meno, si soffermano sull'argomento. L'impressione è che, come già si è detto per la scarsa fama del pensatore colombiano (questione a cui, tra l'altro, quella dell'“isolamento” si intreccia), si voglia calcare la mano su un aspetto che è senz'altro presente e importante, ma che se non adeguatamente analizzato nelle sue componenti e nelle sue cause, rischia di diventare un mero luogo comune che fa di Gómez Dávila una sorta di Robinson Crusoe della cultura: imagine, a nostro avviso, per nulla fedele alla realtà delle cose.

La Colombia non esiste.<sup>525</sup>

Che cosa significa? Ulteriori indizi a riguardo li ritroviamo nella sua opera, scritti tra il 1977 e il 1986 :

Coi miei attuali compatrioti ho in comune solo il passaporto.<sup>526</sup>

Significa, forse, che per Gómez Dávila con i colombiani non ci sia molto di più che questo da avere in comune: i giudizi che ritroviamo sfogliando i suoi volumi sembrano suggerire che a suo avviso le colonie sudamericane non siano vere e proprie entità nazionali, dotate di quello che la storiografia romantica (che tra l'altro Gómez Dávila apprezza non poco) definiva «spirito»: l'Europa resta il punto focale, la sola realtà culturale da cui esse possono trarre nutrimento per splendere di una luce che, nonostante tutto, rimane pur sempre riflessa:

Il problema di base di ogni antica colonia: il problema della servitù intellettuale, della tradizione meschina, della spiritualità subalterna, della civilizzazione inautentica, dell'imitazione forzata e vergognosa, io l'ho risolto con somma semplicità: il Cattolicesimo è la mia patria.<sup>527</sup>

E questa soluzione fa di lui un pensatore tutt'altro che colombiano: Nicolás Gómez Dávila è, a tutti gli effetti, un europeo cattolico che scrive dal Sudamerica; la tradizione filosofica a cui egli fa riferimento non può essere che quella del vecchio continente e non è un caso che Abad Torres parli di una «profonda crepa» tra il suo pensiero e tutta la storia della filosofia colombiana del diciannovesimo e ventesimo secolo<sup>528</sup>, individuando una distanza incolmabile persino con gli scrittori cattolici e reazionari spagnoli a cui a volte è stato accostato<sup>529</sup>: «Incasellare Gómez Dávila nella lista degli autori colombiani è una singolare aberrazione di tassonomia letteraria, egli semplicemente non appartiene a nessuna delle tradizioni che influenzarono la letteratura e il pensiero colombiano»<sup>530</sup>. Insomma, il filosofo di Bogotá è tale solo per l'anagrafe: il suo severo

---

525 M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit. p. 18.

526 N, II, p. 133.

527 E, I, p. 147.

528 Cfr. A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implicito*, cit., pp. 56-62.

529 Cfr. *Ivi*, p. 59. Secondo Abad Torres, il pensiero di Gómez Dávila non è in nessun modo accostabile né alla filosofia colombiana che ha tratto, soprattutto nel XIX secolo, influenza dal positivismo, dall'utilitarismo e dal liberalismo classico, né al pensiero di quegli autori che ispirarono il pensiero cattolico e conservatore di certi scrittori colombiani: su tutti lo spagnolo Donoso Cortés, al quale spesso don Gómez Dávila è stato paragonato. Il motivo di tale separazione netta sta, secondo Abad Torres, nel fatto che la reazione gomezdaviliana è totalmente diversa da quella di pensatori come Cortés, in quanto non si limita a un'esposizione esclusivamente politica, ma si fonda su fondamenti ontologico-metafisici.

530 *Ivi*, cit., p. 61.

giudizio circa il suo paese e i suoi connazionali lo indurranno, come già detto più volte, ad isolarsi da un mondo che egli non sente affatto suo, da un popolo di cui ha un'idea tutt'altro che positiva:

Quando si presenta l'occasione di compiere una qualche bassezza, il colombiano raramente la sciupa.<sup>531</sup>

La migliore critica della colonizzazione spagnola sono le repubbliche sudamericane.<sup>532</sup>

Interessante anche una considerazione sulla lingua spagnola, che è la lingua in cui Gómez Dávila ha sempre scritto:

Nelle altre lingue esiste una prosa corretta di uso quotidiano, mentre in spagnolo solo il grande scrittore scrive decentemente. Il libro mediocre è più mediocre in spagnolo che in altre lingue.<sup>533</sup>

Chissà che proprio questa mediocrità non sia stata l'incentivo a ricercare quello stile conciso e raffinato che caratterizza tutta la scrittura daviliana.

Alla luce di quanto detto, non stupisce il rifiuto incondizionato di don Gómez Dávila di diversi e importanti incarichi politici offertigli dopo la fine della cosiddetta *Violencia*, la guerra civile scoppiata nel 1948 in seguito all'assassinio, da parte di un giovane, del candidato alle elezioni presidenziali e rappresentante dell'ala progressista del paese Jorge Eliécer Gaitán, e conclusasi nel 1953<sup>534</sup>, quando con un colpo di stato si impose il generale Gustavo Rojas Pinilla. Pare che l'unica circostanza che vide Gómez Dávila interessato attivamente (se così si può dire) alla politica del suo paese sia stata la campagna organizzata nel 1954 per rovesciare Rojas, la quale vide come protagonista il liberale Alberto Lleras, che sembra frequentasse spesso la casa di Calle 77 insieme ad altri influenti uomini politici del tempo<sup>535</sup>. In quest'occasione, si dice, Gómez Dávila ha sostenuto l'amico Lleras contro il generale Rojas<sup>536</sup> e, dopo l'elezione del primo a presidente della Repubblica, gli furono proposte, prima, la carica di primo consigliere del presidente e poi la carica di ambasciatore a Londra e a Parigi<sup>537</sup>: entrambe rifiutate. Addirittura, pare che, dopo la caduta di Rojas e prima dell'elezione di Lleras (è il 1958), il suo nome fosse stato annotato da Laureano Gómez, altro uomo politico di peso, in una lista di possibili candidati alla presidenza della

---

531 *Notas*, p. 432.

532 *Ivi*, p. 389.

533 *E*, I, p. 264.

534 Va detto che per molti colombiani la guerra civile non si sarebbe affatto conclusa con l'ascesa di Rojas Pinilla, ma sarebbe proseguita ben oltre la sua caduta.

535 Cfr. A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implicito*, cit., p. 60.

536 Cfr. P. BUSCIONI, *Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 2.

537 Cfr. *Ibidem* e M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 20.

Repubblica<sup>538</sup>. Niente da fare: Gómez Dávila ha altri “progetti” e del resto, questo è il suo avviso:

Avere ragione in politica non consiste nell’occupare lo scenario, ma nell’annunciare sin dal primo atto i cadaveri del quinto.<sup>539</sup>

Gustavo Cobo Borda<sup>540</sup> racconta che all’amico Mario Laserna Pinzón<sup>541</sup> che, inizialmente conservatore, s’era poi affiliato al movimento politico di sinistra M-19 per diventare senatore, Gómez Dávila, rassegnato, domandò: «Quanto hai dovuto pagare?»<sup>542</sup>.

Nicolás Gómez Dávila è dunque un pensatore lucido e disincantato, perché non accecato dall’interesse di proporsi e imporsi come soggetto di spicco all’interno del mondo politico del suo Paese; ambizione, quest’ultima, che anzi lo ripugna e che in certi casi lo rende ironico, come si è appena visto. Da quanto emerge dalla sua biografia e dalla sua opera egli non è disposto a nessun compromesso; più che «occupare la scena» gli interessa dire come stanno le cose:

Il pensiero reazionario non assicura nessun successo ai suoi adepti, gli garantisce solo che non dicano sciocchezze.<sup>543</sup>

E forse questo è uno dei motivi per cui mai s’avvicinò al mondo accademico della sua città, che, tra l’altro, di università ne conta parecchie<sup>544</sup>:

L’autentica grandezza non necessita che altri la contemplino: la sua propria luce e il suo ardore le bastano.<sup>545</sup>

In effetti, nell’ambiente accademico colombiano l’opera daviliana è stata per molto tempo ignorata o, addirittura, giudicata assai negativamente: in una pagina degli *Estudios sobre el*

---

538 Cfr. A.A. ABAD TORRES, *Pensar lo implícito*, cit., p. 60.

539 E, I, p. 98.

540 Juan Gustavo Cobo Borda (Bogotà, 1948), poeta e giornalista colombiano.

541 Mario Laserna Pinzón (Parigi, 1923) fondatore dell’Università delle Ande e rettore dell’Università Nazionale della Colombia. Ha scritto la prefazione alla già citata selezione di aforismi daviliani edita per la Villegas Editores: N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Selección*.

542 P. BILLÉ, *Questions à Juan Gustavo Cobo Borda*, in *Studia Daviliana*, cit., p. 24.

543 E, I, af. 1751.

544 Tra le numerose università di Bogotà, penso sia opportuno menzionare l’Universidad nacional de Colombia, la più grande e importante università della Colombia, che vede tra i suoi laureati il famoso artista internazionale Fernando Botero e il premio Nobel per la letteratura Gabriel García Márquez, il quale, come spesso è stato ricordato, ha detto riferendosi a Gómez Dávila: «Se non fossi comunista penserei esattamente come lui»; l’Universidad Católica de Colombia, una delle più prestigiose in tutta l’America Latina; l’Universidad de los Andes, fondata dal già menzionato Mario Laserna Pinzón, amico di Gómez Dávila; l’Univerdidad del Rosario, la quale, come già detto, nel 1988 ha dedicato un numero speciale del proprio bollettino ufficiale alla figura e all’opera di Nicolás Gómez Dávila: AA. VV., *Homenaje a Nicolás Gómez Dávila*, quaderno speciale della «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», cit.

545 *Notas*, p. 82.

*pensamiento colombiano* si motiva questo disconoscimento con la cattiva reputazione di cui il pensiero di Gómez Dávila godrebbe nelle facoltà di filosofia colombiane a causa della sua “asistematicità” e del suo carattere frammentario; e a sostegno di tale tesi, si riporta il parere del professore e filosofo Rafael Gutiérrez Girardot, il quale ha sostenuto che nessun tipo di critica e di dibattito filosofici sono possibili in un paese che concede una qualche importanza all’opera di Gómez Dávila<sup>546</sup>. Ma, come si è visto già per il contesto politico, Gómez Dávila era tutt’altro che l’ultimo arrivato e, ammesse e concesse eventuali renitenze del mondo accademico, è verosimile che, nonostante il suo sconfinato sapere, non abbia mai avuto contatti con l’università (non la frequentò nemmeno in qualità di studente!) e che ciò sia esclusivamente il frutto di una sua decisione. Vediamo perché.

Come sottolinea Guillermo Hoyos Vásquez, Gómez Dávila negava che la filosofia sia qualcosa di cui si possano occupare solo gli specialisti, qualcosa che sia accessibile soltanto a coloro che intraprendono un preciso percorso di studi<sup>547</sup>: essa, al contrario, è qualcosa che interessa ogni individuo, è riflessione sulla concretezza stessa dell’esistenza; cosa, questa, che nessuna accademia, fatta eccezione per l’accademia della vita, può insegnare. E infatti, a suo avviso:

Civiltà è tutto ciò che l’università non può insegnare.<sup>548</sup>

Infatti:

Un archivio nutrito, un’imponente biblioteca, un’università seria oggi producono valanghe di libri che non contengono né un errore, né un risultato.<sup>549</sup>

Insomma:

Nelle università la filosofia semplicemente sta in letargo.<sup>550</sup>

Come ben emerge dalla sua seconda opera, i *Textos*, la filosofia costituisce per Gómez Dávila un’indagine che interessa lo stare al mondo del soggetto: essa scaturisce da un’interrogazione «angustiata»<sup>551</sup> circa le cose che ci circondano e ciò che quotidianamente ci accade. Non a caso il filosofo sosteneva che il pensiero ha da cimentarsi con la «penombra quotidiana»<sup>552</sup>, proprio ad

546 D. PACHÓN SOTO, *Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la modernidad*, cit., p. 135.

547 Cfr. G. HOYOS VÁSQUEZ, *Don Nicolás Gómez Dávila Pensador en español y reaccionario auténtico*, cit., p. 1086.

548 E, I, p. 209.

549 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Selección*, cit., p. 192.

550 Ivi, p. 121.

551 Tale *interrogación angustiada* sembra costituire, addirittura, l’aspetto essenziale che distingue l’uomo dall’animale. Cfr. *Textos*, pp. 45-53.

552 Cfr. ivi, pp. 17-19.

indicare che la filosofia non è un'attività che possa esercitarsi a mero titolo erudito, accademico, scolastico (nel senso deteriore del termine), quasi fosse una dottrina astratta meritevole di essere appresa esclusivamente su di un testo. La filosofia non si apprende, si vive. Essa è la vita che dalla penombra viene fuori e chiede di sé, che d'un tratto esce dall'oscurità in cui temporaneamente sembra essersi nascosta e ci interroga; interroga l'individuo sulle ragioni del suo essere, del suo esserci, delle modalità in cui tale esserci si esplicita. Un'impostazione, questa appena descritta, in cui, come anche sostiene Hoyos Vásquez, non si fa fatica a scorgere la presenza di Husserl e Heidegger<sup>553</sup>: autore, quest'ultimo, che Gómez Dávila probabilmente conosceva molto bene<sup>554</sup>. Ecco, allora, che si spiega la sua distanza dalla filosofia appresa e insegnata nelle università: una filosofia, a suo dire, che «s'arricchisce a costo dell'abbandono della vita»<sup>555</sup>.

Ma, appunto, rimane chiaro che se con Gómez Dávila si assume che l'esistenza è innanzitutto «una lotta quotidiana contro la propria stupidità»<sup>556</sup>, la sfida filosofica per eccellenza appare essere innanzitutto la vita di ogni giorno, la quale va condotta intelligentemente a prescindere dal ruolo che in questa vita ci è toccato. Un aforisma del primo volume degli *Escolios* sintetizza perfettamente quella che potremmo definire l'*oikeiopraxia* gomezdaviliana:

Per essere protagonisti nel teatro della vita è sufficiente essere un perfetto attore, qualunque sia il ruolo interpretato.

La vita non ha ruoli secondari, solo attori secondari.<sup>557</sup>

Per Gómez Dávila, infatti, l'unico obiettivo della propria esistenza sta nel far sì che in essa si generi qualcosa di nobile<sup>558</sup>, ché la vita non ha valore di per sé, ma sempre e solo in relazione ai valori di cui si rende testimone:

La vita non è criterio di valori, ma un fatto che i valori giudicano.<sup>559</sup>

Il più grande lascito della biografia di Gómez Dávila, la lezione che essa ha da offrirci, è, dunque, tutto qui: nel fatto innegabile che la *cultura* è un compito che, sempre, ovunque e in

---

553 Cfr. G. HOYOS VÁSQUEZ, *Don Nicolás Gómez Dávila Pensador en español y reaccionario auténtico*, cit., p. 1087.

554 Martin Mosebach ci informa che Gómez Dávila ha imparato il tedesco leggendo Goethe, Nietzsche, Burckhardt e Heidegger. Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, in AA.VV., *Studia Daviliana*, cit., p. 19.

555 *Textos*, pp. 17-19.

556 S, p. 40.

557 E, I, p. 176.

558 Cfr. *ivi*, p. 219.

559 *Ivi*, p. 140.

qualsiasi situazione spetta a ciascuno di noi:

Nell'uomo colto la cultura non si sovrappone alla vita quotidiana. Colto è l'uomo che trasforma in riflessi fisiologici i più alti prodotti dello spirito.<sup>560</sup>

### *La quotidianità bogotana*

Si è detto della fondamentale importanza che per Gómez Dávila ha la quotidianità per la riflessione filosofica; è allora opportuno domandarsi: qual era la quotidianità di Nicolás Gómez Dávila? Qual era la vita che Colacho (che, come si è detto, era il soprannome con cui lo chiamavano affettuosamente gli amici<sup>561</sup>), ogni giorno viveva, lontano dai palcoscenici della politica e della cultura?

Innanzitutto c'è da dire che, dopo il 1936, Gómez Dávila si allontana dalla Colombia per una seconda e ultima volta: nel 1949, in occasione di un viaggio di sei mesi in automobile in giro per i paesi dell'Europa assieme alla moglie<sup>562</sup>, due anni dopo uno spiacevole incidente che lo aveva lasciato invalido e perciò costretto a portare una protesi ortopedica per molto tempo: il cavallo su cui montava durante una passeggiata, spaventato da un uccello, si era imbizzarrito, facendolo cadere malamente<sup>563</sup>. Al suo ritorno, come abbiamo già detto, condurrà una vita piuttosto tranquilla, senza eccessive preoccupazioni di ordine lavorativo, completamente assorto nel suo assiduo lavoro di studio e di scrittura, allontanandosi di rado dalla sua dimora. Passava la maggior parte del suo tempo nella sua biblioteca personale, nella quale pare amasse intrattenersi fino a notte fonda. «Bisognerebbe essere totalmente insensibili al fascino dei libri vecchi e preziosi per non cedere alla forza attrattiva della biblioteca di Nicolás Gómez Dávila»<sup>564</sup>: costruita al centro della casa, di cui ne costituisce il vero e proprio cuore, gigantesca testimonianza della sapienza del suo proprietario<sup>565</sup>, questa stanza conteneva<sup>566</sup> più di 30000 volumi raccolti da Gómez Dávila nel corso degli anni grazie ad Hans Ungar, libraio viennese che era solito intrattenersi a casa sua<sup>567</sup>. Sul catalogo c'è di tutto:

---

560 Ivi, p. 259.

561 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 161.

562 N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 13

563 In realtà la storia riportata è, il più delle volte, un'altra: quella secondo cui Gómez Dávila sarebbe caduto da cavallo durante una partita di polo. (Cfr. ad esempio O. TORRES DUQUE, *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, cit.) Ma, stando a quanto racconta sua figlia Rosa Emilia, questa versione è completamente falsa: in realtà era il fratello di Nicolás, Ignacio, ad essere un appassionato del polo.

564 M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, in AA.VV., *Studia Daviliana*, cit. p. 18.

565 Cfr. A. ZALAMEA, *La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila*, cit. p. 103.

566 La biblioteca nel 2008 è stata acquisita dal Banco de la República e fa ora parte del catalogo della Biblioteca Luis Ángel Arango.

567 Cfr. F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, in N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, cit., 162.

«rarietà di ogni genere stampate a Venezia, Parigi, Firenze, Amsterdam, la letteratura universale da Omero a Goethe, il pensiero occidentale dai Presocratici ad Heidegger, passando per la Patrologia greca e latina di Migne. Tutto, rigorosamente, in lingua originale. [...] Possedeva anche qualche classico orientale, mentre è significativamente ignorata [...] la letteratura ispano-americana contemporanea»<sup>568</sup>. Nella stanza, vicino al caminetto, c'è una poltrona su cui Gómez Dávila sin da giovane amava sedersi, forse per leggere, ma soprattutto per conversare con gli amici e i fedeli ammiratori che riceveva dopo la cena e con cui non disdegnava la chiacchiera; tra loro Hernando Téllez, Francisco Pizano, Abelardo Forero Benavides, Hernando Martínez Rueda, i già menzionati Mario Laserna Pinzón, Álvaro Mutis, Alberto LLeras, Hans Ungar<sup>569</sup>.

Nicolás Gómez Dávila era, dunque, tutt'altro che un misantropo, come a volte sembra emergere da quanto si trova scritto sul suo conto; non disdegnava affatto la compagnia e una certa vita mondana: è stato non a caso presidente del Jockey Club di Bogotá per molto tempo<sup>570</sup>, che raggiungeva a piedi una o due volte la settimana. Durante il percorso da casa sua al club, lo si poteva vedere camminare lentamente, munito di bastone e sigaretta, e fermarsi ogni tanto per guardare le vetrine: al suo passaggio i lustrascarpe lo salutavano entusiasti<sup>571</sup>. Il più delle volte, però, usciva per recarsi alla Porciuncula, la chiesa del convento francescano situato nella stessa via in cui abitava<sup>572</sup>.

Fatto sta, comunque, che gran parte della sua vita Colacho la trascorre nella sua biblioteca, dedicandola allo studio e alla riflessione. Scrive Mario Laserna Pinzón: «Nicolás Gómez Dávila concentra la totalità delle risorse materiali a sua disposizione nella costruzione di un edificio intellettuale [...]. Edificio che dà senso alla sua esistenza e che va molto al di là del semplice “godersi la vita”. È l'esatto opposto dell'idea di una vita borghese in funzione del “denaro”, del “successo”»<sup>573</sup>.

È giunto il momento, allora, di mostrare l'edificio che questa vita, che sinora si è cercato di descrivere, ha prodotto; o meglio, di mostrarne le tracce, i resti imponenti costituiti da quanto il nostro pensatore ha lasciato scritto. Esagerando, si può dire che più che di opere, si deve parlare dell'Opera di Gómez Dávila, in quanto le sue varie pubblicazioni non sono che gli episodi di un unico gesto, intatto e compiuto tanto nella prima quanto nell'ultima di esse. Convinto che «le opinioni filosofiche del giovane possono interessare solo la sua mamma»<sup>574</sup>, il primo volume a portare il suo nome esce, suo malgrado, il 28 luglio del 1954, quando ha 41 anni, e si intitola *Notas*

---

568 Ivi, pp. 161-162.

569 Cfr. A. ZALAMEA, *La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila*, cit., p. 103.

570 Fondato sul modello di quello parigino, il Jockey Club bogotano riuniva la gran parte della vecchia aristocrazia cittadina. Cfr. M. MOSEBACH, *Une visite chez Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 20.

571 Cfr. M. LASERNA PINZÓN, *Nicolás Gómez Dávila, El hombre*, cit., p. 5

572 Cfr. P. BUSCIONI, *Nicolas Gomez Davila*, cit., p. 2

573 Cfr. M. LASERNA PINZÓN, *Nicolás Gómez Dávila, El hombre*, cit., p. 6.

574 N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 32.

*I*, pubblicato in Messico per conto del fratello Ignacio, che rubò letteralmente i manoscritti di Nicolás, il quale non aveva alcuna intenzione di pubblicare. Il volume è fuori commercio, in quanto destinato solo agli amici, come scritto sul controfrontespizio del libro. Più tardi, nel 1956 (o forse nel 1959<sup>575</sup>), le *Notas* saranno in parte pubblicate sulla rivista *Mito*, fondata dal poeta Jorge Gaitán Durán<sup>576</sup>. Trattasi di annotazioni, come appunto suggerisce il titolo: annotazioni che il filosofo di Bogotá scriveva a matita su quaderni verdi durante le sue infinite letture<sup>577</sup> e che in parte anticipano le glosse, gli aforismi, le note a margine che confluiranno nelle pubblicazioni successive. Il 3 dicembre del 1959 esce, per la Editorial Voluntad, *Textos I*, la prima delle tre opere in prosa scritte da Gómez Dávila: sono una serie di saggi che espongono nella forma del trattato le fondamenta del pensiero gomezdaviliano. Gli argomenti trattati sono molteplici: si passa dall'antropologia alla riflessione sul sacro, dalla critica alla democrazia al problema del tempo, dallo statuto della filosofia alla questione della morte. Lo stile è chiaro e conciso, senza giri di parole: ricalca, sebbene si tratti di prosa, la semplicità degli aforismi. Non sarà mai pubblicato un secondo volume né delle *Notas* né dei *Textos*, che in origine lo prevedevano, stando al titolo. Nel 1977 escono, editi per l'Istituto Colombiano de Cultura, i primi due volumi dell'*opus maius* gomezdaviliano, gli *Escolios a un texto implícito*. Anche qui si tratta di glosse, di note a margine, ma lo stile è molto più essenziale; questi aforismi, come scrive Volpi, «sorprendono per il loro nitore stilistico»<sup>578</sup> e toccano gli argomenti più disparati. In essi, il loro autore raggiunge l'apice sia nella forma che nei contenuti, riuscendo a trattare in modo genialmente pregnante dei problemi atavici della filosofia. E infatti, fatta eccezione per gli altri due saggi piuttosto brevi: il *De jure*<sup>579</sup> e *El reaccionario auténtico*<sup>580</sup>, il primo pubblicato nel 1988 sulla *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* e il secondo nel 1995 sulla *Revista de la Universidad de Antioquia*, le successive pubblicazioni di Gómez Dávila non rappresentano che la continua degli *Escolios*. Nel 1986 escono, per Procultura, i due volumi dei *Nuevos escolios a un texto implícito* e nel 1992 i *Sucesivos escolios a un texto implícito* in un volume edito per l'Istituto Caro y Cuervo di Bogotá.

Nel 1992, anno dell'uscita del suo ultimo volume, Colacho ha 79 anni. Come risulta dalle sue pubblicazioni, egli ha continuato a studiare e scrivere fino ad età molto avanzata. Sappiamo

---

575 Cantoni e Torres Duque riportano date differenti circa la pubblicazione di alcune delle *Notas* sulla rivista *Mitos*: Cantoni sostiene che esse furono pubblicate sulla rivista due anni dopo la pubblicazione in Messico; Duque Torres, invece, che furono pubblicate sulla rivista subito dopo l'uscita dei *Textos*, nel 1959. Per i riferimenti bibliografici si veda la nota seguente.

576 Per tutte le informazioni riguardanti la storia editoriale delle opere di Nicolás Gómez Dávila cfr. G. CANTONI, *Un contro-rivoluzionario cattolico iberoamericano nell'età della Rivoluzione culturale*, cit.; O. TORRES DUQUE, *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, cit.; F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., pp. 163-165.

577 Cfr. N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, cit., p. 13.

578 F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 165.

579 N. GÓMEZ DÁVILA, *De jure*, in «*Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 67-85.

580 N. GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, in «*Revista de la Universidad de Antioquia*» (Medellín), 240, aprile-giugno 1995, pp. 16-19.

addirittura che, negli ultimissimi periodi della sua vita, si procurò una grammatica danese per comprendere a fondo la filosofia di Kierkegaard senza servirsi delle traduzioni<sup>581</sup>. Una vita tutta dedicata al pensiero, forse fino all'ultimo giorno. Nicolás Gómez Dávila si spegne la vigilia del suo ottantunesimo compleanno, il 17 Maggio del 1994 a Bogotá, la città in cui, malgrado tutto, aveva scelto di vivere per quasi tutta la sua esistenza.

---

581 F. VOLPI, *Un angelo prigioniero nel tempo*, cit., p. 162.

## BIBLIOGRAFIA

### PUBBLICAZIONI IN VITA E SUCCESSIVE EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

*Notas I*, México, 1954, edizione non commerciale; ora in *Notas*, ediz. a cura di Franco Volpi, Villegas Editores, 2003.

*Textos I*, Editorial Voluntad, Bogotá, 1959; nuova ediz. Villegas Editores, Bogotá, 2002.

*Escolios a un texto implícito*, 2 voll., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977; ora in *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, 5 voll., Villegas Editores, Bogotá, 2005, voll. I-II.

*Nuevos escolios a un texto implícito*, 2 voll., Procultura, Bogotá, 1986; ora in *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, 5 voll., Villegas Editores, Bogotá, 2005, voll. III-IV.

*De jure*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 67-85.

*Sucesivos escolios a un texto implícito*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1992; ora in *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, 5 voll., Villegas Editores, Bogotá, 2005, vol. V.

*El reaccionario auténtico*, in «Revista de la Universidad de Antioquia» (Medellín), 240, aprile-giugno 1995, pp. 16-19.

### ALTRE EDIZIONI IN LINGUA SPAGNOLA

*Escolios a un texto implícito. Selección*, prefazione di Mario Laserna Pinzón, postfazione di Franco Volpi, Villegas Editore, Bogotá, 2001.

*Sucesivos escolios a un texto implícito*, Áltera, Barcellona, 2002, ediz. non autorizzata.

*Escolios escogidos*, prólogo y edición de Juan Arana, Los Papeles del Sitio, Valencina (Sevilla), 2007.

*Einsamkeiten. Glossen und Text in einem*, tr. ted. di Günther Rudolf Sigl, con una postfazione di Franz Niedermayer, Karolinger, Vienna, 1987.

*Auf verlorenen Posten. Neue Scholien zu einem inbegriffenen Text*, tr. ted. di Michaela Meßner, con un saggio di Francisco Pizano de Brigard, Karolinger, Vienna, 1992.

*Aufzeichnungen des Besiegten. Fortgesetzte Scholien zu einem inbegriffenen Text*, tr. ted. di Günter Maschke, con una postfazione di Martin Mosebach, Karolinger, Vienna-Lipsia, 1994.

"*Mille le Verita, Uno Solo l'Errore*". *Surplus*, I, 4, 1999, pp. 58-61.

"*Antología Daviliana*", *Percorsi di política, cultura, economia*, IV, Roma, febbraio 2000, p. 47.

"*Io, il Nietzsche di Bogotá*", *La Repubblica*, Roma, dicembre 18, 1999.

*In margine a un testo implicito*, tr. it. di Lucio Sessa, con una *Postfazione* di Franco Volpi, *Un angelo prigioniero nel tempo*, Adelphi, Milano, 2001.

*Tra poche parole*, tr. it. di Lucio Sessa, con un'*Introduzione* di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2007.

*Alle origini del mondo*, tr. it. di Antonio Lombardi, con un *Saggio Introduttivo* di Antonio Lombardi, *Una questione decisiva*, e una *Postfazione* di Gabriele Zuppa, *L'esistenza inestinguibile*, *Limina Mentis*, Villasanta (MB), 2013.

*Scholia to an Implicit Text. Bilingual Selected Edition*, con un *Prologo* di Till Kinzel, Villegas Editores, Bogotá, 2013.

SCRITTI SU NICOLÁS GÓMEZ DAVILÁ

AA.VV., *Homenaje a Nicolás Gómez Dávila*, quaderno speciale della «*Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988.

- AA.VV., *Studia Daviliana. Études sur Nicolás Gómez Dávila*, a cura di Philippe Billé, La Croix-Comtesse, 2003.
- AA.VV., *Nicolás Gómez Dávila. Crítica e Interpretación*, in «Paradoxa. Revista de Filosofía» (Pereira), VII, 14, dicembre 2007.
- AA.VV., *Nicolás Gómez Dávila: 1913-1994*, «Libélula Libros» (Manizales), XXII, 63, luglio 2013.
- ABAD TORRES, Alfredo Andrés, *Pensar lo Implícito. En torno a Gómez Dávila*. Postergraph, Pereira, 2008.
- *Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad*, in «Ideas y valores» (Bogotá), n. 142, pp. 131-140.
- *El Reaccionario Auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento*, Furta Sacra, Varsovia, 2013.
- ANONIMO, *Buscando a 'Colacho'*, in «Semana» (Bogotá), 582, 29 giugno 1993, pp. 84-87.
- ANONIMO, *El pensador incansable: Nicolás Gómez Dávila*, in «Semana» (Bogotá), 629, 25 maggio 1994, pp. 76-78.
- BUSCIONI Piero, *Nicolás Gómez Dávila*, in «il Fuoco» (Firenze), VI, 19/20, luglio-dicembre 2008.
- CANTONI, Giovanni, *Gómez Dávila il conservatore*, in «Secolo d'Italia» (Roma), 7 maggio 1999.
- *Gómez Dávila, certosino dell'altopiano*, in «Percorsi di politica, cultura, economia», IV, 26, Roma, febbraio 2000, pp. 45-48.
- *Un contro-rivoluzionario cattolico iberoamericano nell'età della Rivoluzione culturale: il "vero reazionario" postmoderno Nicolás Gómez Dávila*, in «Cristianità» (Piacenza), XXVII, 2000, 298, marzo-aprile, pp. 7-16.
- *Il reazionario di Bogotá*, in «Secolo d'Italia» (Roma), 15 maggio 2001, p. 15.

CASTAÑÓN, Adolfo, *Retrato de un pastor de libélulas: Nicolás Gómez Dávila*, in «Gradiva. Revista Literaria» (Bogotá), I, 1987, 1, pp. 46-47; ora in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 34-37.

COBO BORDA, Juan Gustavo, *La tradición de la pobreza*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980.

– *La otra literatura latinoamericana*, Bogotá, Procultura-Colcultura-El Áncora, Bogotá, 1982.

– *Escolio a los Escolios*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 26-30.

– *El solitario entre libros*, in «El Tiempo» (Bogotá), 15 marzo 1992, pp. 8-10.

– *Gómez Dávila: un pensador solitario*, in «Cambio 16 Colombia» (Bogotá), 50, 23 maggio 1994, pp. 61-62.

– *Nicolás Gómez Dávila: El solitario de la calle 76*, in id., *Colombia, Cultura y violencia*, Sic Editorial, Bucaramanga, 2004, pp. 231-236.

DASSEL, Heinrich, *Nicolás Gómez Dávila. Der denker der Reaktion*, in *Neue Ordnung* (Graz), III, 2002, pp. 25-27.

DUQUE TORRES, Óscar, *Nicolás Gómez Dávila: el último humanista*, in «Cromos» (Bogotá), 3983, maggio 1994, pp. 66-71.

– *Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo*, in «Boletín Cultural y Bibliográfico» (della biblioteca Luis Ángel Arano, Bogotá), XXXII, 40, 1995, pp. 31-49.

CARO, Hernán, *La apoteosis alemana de Nicolás Gómez Dávila*, in «Arcadia», n. 28, Bogotá, Gennaio 2008, pp. 42-43.

CATTABIANI, Alfredo, *Gómez Dávila, il Pascal colombiano che rifiutò il pensiero "corretto"*, in «Avvenire», 12 maggio 2001.

GALINDO HURTADO, Mauricio, *A Reactionary in the Andes. An Intellectual Biography of Nicolás*

Gómez Dávila, University of Sussex, tesi dattiloscritta, settembre 1999.

– *Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, in «Historia crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes», 19, gennaio-giugno 2000, pp. 13-26.

– *El juego de la lucidez*, in «La nota» (Bogotá), 57, agosto 2000, pp. 86-88.

GARCÍA ARIAS, Pablo, *Nicolás Gómez Dávila: lectura entre líneas*, Reseña de Notas de Nicolás Gómez Dávila, 2005.

GIVONE, Sergio, *La ragione? Fa luce, ma nello spazio del mistero*, in «L'Unità» (Roma), 28 aprile 2001, p. 23.

GOENAGA OLIVARES, Francia Elena, *La tumba habitada: Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*, Editorial Académica Española, 2011.

GUERRERO, Arturo, *Aproximación a Nicolás Gómez Dávila. Descubrimiento de un pensador*, in «El Tiempo» (Bogotá), 2 settembre 1995, pp. 2-3.

HÖLLHUBER, IVO, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, Reinhardt, München-Basel, 1967, p. 276.

HÖSLE, Vittorio, *Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zum ersten Band der Escolios a un texto implícito von Nicolás Gómez Dávila*, in *Die Ausnahme denken* (FS Kodalle), a cura di Claus Dierksmeier, 2 voll., Würzburg, 2003, vol. II, pp. 149-63.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, *Don Nicolás Gómez Dávila Pensador en español y reaccionario auténtico*, in «ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura», CLXXXIV, 734, (2008), PP. 1085-1100.

JESSEN, Jens, *Der letzte Reaktionär*, in «Die Zeit» (Amburgo), 10, 26 febbraio 2004.

KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus, *Ein Heide, der an Christus glaubt. Der kolumbianische Antimodernist Gómez Dávila auf deutsch*, in «Rhein-Neckar-Zeitung», 24 dicembre 1987.

– Nicolás Gómez Dávila. *Wenn Systeme vergehen, überdauern Aphorismen. Eine christliche Kathedrale über heidnischen Krypten*, in id., *Vom Geist Europas*, 2 voll., Mut, Asendorf, 1989, pp. 518-522.

– *Antimodernismus in Aphorismen. Hinweis auf den katholischen Denker Gómez Dávila und seine Ehrenrettung des "Reaktionärs",,* in «Saka-Informationen», gennaio 1994, pp. 16-18.

KINZEL, Till, *Vom Sinn des reaktionären Denkens*, in «Philosophisches Jahrbuch», CIX, 2002, pp. 175-85.

– Nicolás Gómez Dávila. *Parteigänger verlorener Sachen*, Antaios, Schnellroda, 2003.

– Nicolás Gómez Dávila. *Parteigänger verlorener Sachen*, in «Sezession», I, 3, 2003, pp. 8-13.

– *Ein kolumbianischer Guerrillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávila. Ästhetik des Widerstands*, in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», Neue Folge, LIV, 2004, pp. 87-107.

KLAUE, Magnus, *Dialektik der Reaktion. Nicolás Gómez Dávila. Essays in deutschsprachiger Erstaussage*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (Francoforte), 6 aprile 2004.

KLUSKA, Łukasz, *Duchowa trucizna w scholiach Mikołaja Gomeza Davili*, Cz. I., 30 gennaio 2010.

KUEHNELT-LEDDIHN, Erik von, *Die recht gestellten Weichen. Irrwege – Abwege – Auswege*, Karolinger, Vienna, 1989.

– *Der Geist steht rechts - Das Lebenswerk des Nicolás Gómez Dávila*, in «Theologisches – Katholische Monatsschrift», XXV, 4, aprile 1995.

LAVINA, Silvia, *La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila*, in «Eikasia. Revista de filosofía», luglio 2012, pp. 265-275.

LOMBARDI, Antonio, *Lo scolio come apertura all'implicito. Senso e valore dell'aforisma nell'opera di Nicolás Gómez Dávila*, «L'arrivista - Quaderni democratici», III, 8, novembre-dicembre 2013.

MAURER, Reinhart, Recensione di N. Gómez Dávila, *Einsamkeiten*, in «Philosophische Rundschau»,

XXXVI, 1/2, 1989, pp. 150-55.

– *Reaktionäre Postmoderne - Zu Nicolás Gómez Dávila*, in *Aufklärung und Postmoderne - 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung?*, a cura di Jörg Albertz, Freie Akademie, Berlin, 1991, pp. 139-50.

– *Ausnahmslose Gleichheit. Überlegungen im Anschluss an Gómez Dávila*, in *Die Ausnahme denken* (FS Kodalle), a cura di Claus Dierksmeier, 2 voll., Würzburg, 2003, vol. II pp. 165-76.

MEJÍA, Juan Fernando, *Nicolás Gómez Dávila (1913-1994)*, in Castro-Gómez, Santiago, Flórez-Malagón, Alberto, Hoyos Vásquez, Guillermo, Millán de Benavides, Carmen, *Pensamiento colombiano del siglo XX*, Bogotá, Instituto PENSAR, pp. 461-478.

MOLANO GUZMÁN, Rafael, *La pasión por los libros*, in «Revista Diners» (Bogotá), 325, aprile 1977, pp. 58-59.

MONTEJO, Mauricio Acero, *Nicolás Gómez Dávila, escepticismo renacentista*, in «El Tiempo» (Bogotá), 2 gennaio 1995, p. 12.

MOSEBACH, Martin, *Visitante alemán*, in «El Tiempo», 26 giugno 1994, p. 5.

– *Einsamkeiten*, recensione di Nicolás Gómez Dávila, in «Schopenhauer-Studien», IV, 1991, pp. 315-18.

– *Auf verlorenem Posten. Der kolumbianische Aphoristiker Gómez Dávila*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (Francoforte), 11 dicembre 1993, poi con il titolo *Ein Besuch bei Nicolás Gómez Dávila*, in N. Gómez Dávila, *Aufzeichnungen des Besiegten. Fortgesetzte Scholien zu einem unbegriffenen Text*, cit., pp. 109-15.

– *Der Zeitfremdling. Zum Tode von Nicolás Gómez Dávila*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (Francoforte), 9 giugno 1994.

MUTIS, Álvaro, *Donde se vaticina el destino de un libro inmenso*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 23-25.

NIEDERMAYER, Franz, *Konservative Aphoristik aus Kolumbien*, in «*Criticón*», 56, 1979, pp. 272 e sgg.

– *Über Nicolás Gómez Dávila*, in N. Gómez Dávila, *Einsamkeiten. Glossen und Text in einem*, cit., pp. 169-81.

OVIEDO, José Miguel, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 150-151.

PACHÓN SOTO, Damián, *Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la modernidad*, in *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Bogotá, 2010, pp. 134-152.

PIZANO DE BRIGARD, Francisco, *Semblanza de un colombiano universal: las claves de Nicolás Gómez Dávila*, in «*El Tiempo*» (Bogotá), 6 marzo 1988; poi in «*Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 9-20.

– *Una obra que se abre a paso*, in «*El Tiempo*» (Bogotá), 26 giugno 1994, p. 4.

LASERNA PINZÓN, Mario, *Nicolás Gómez Dávila, El hombre*, in Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*, prefazione di Mario Laserna Pinzón, postfazione di Franco Volpi, Villegas Editores, Bogotá, 2001.

QUEVEDO, Amalia, *¿Metafísica aquí? Reflexiones preliminares sobre Nicolás Gómez Dávila*, in «*Ideas y valores*» (Universidad Nacional, Bogotá), 111, dicembre 1999, pp. 79-88.

REALE, Giovanni, *Nicolás Gómez Dávila. Un aforista a corpo unico*, in «*Il Sole 24 ore*» (Milano), 19 agosto 2001, p. 21.

SANGIORGIO, Placido A., *Gómez Dávila. Vate del postmoderno e reazionario selvaggio*, in «*Stilos. Quindicinale di letteratura*», IV, 8, 2002, p. 7.

SCHILLING, Rolf, *Lebens Mittag. Erstes Buch. Notizen und Träume*, Edition Arnshaugk, München, 1995, p. 267.

SEVERINO, Emanuele, *Gómez Dávila. L'universo visto in sogno*, in «*Corriere della sera*» (Milano), 6 maggio 2001, p. 31.

STEININGER, René, *Nicolás Gómez Dávila*, in *Information Philosophie*, 3, August, Lörrach, Claudia Moser, 2003, pp. 28-31.

STRAUSS, Botho, *Der aufstand gegen die sekundäre Welt*, in «Die Zeit», 22 giugno 1990, poi in Id., *Der aufstand gegen die sekundäre Welt*, Hanser, München, 1999, pp. 37-53.

– *Anschwellender Bockgesang*, in «Der Spiegel», 8 febbraio 1993; ora in Heimo Schwillk – Ulrich Schacht (a cura di), *Die Selbstbewußte Nation. Anschwellender Bockgesang und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte*, Ullstein, Berlin, 1994, pp. 19-40.

TANGHERONI, Marco, *Della storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, SugarCo, Milano, 2008.

TÉLLEZ, Hernando, *La obra de Nicolás Gómez Dávila. Una dura punta de diamante*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, pp. 21-22.

TÉLLEZ-NÚÑEZ, Andrés, *Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas*, in «Vniversitas» (Bogotá), Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 319-352.

VOLKENING, Ernesto, *Anotado al margen de “El racionario” de Nicolás Gómez Dávila*, in «Eco. Revista de la cultura de Occidente» (Bogotá), XXXIII, 205, novembre 1978, pp. 95-99.

VOLPI, Franco, *Nicolás Gómez Dávila: il perfetto reazionario*, in "surplus", I, 4, 1999, pp. 439-41.

– *Nicolás Gómez Dávila*, in Id. (a cura di), *Großes Werklexikon der Philosophie*, 2 voll., Stuttgart, Kröner, 1999, vol. I, pp. 580-81.

– *Nicolás Gómez Dávila*, in Id. (a cura di), *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 voll., Herder, Barcellona, 2005.

– *Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios*, Bogotá, Villegas Editores, 2005.

– *Un angelo prigioniero nel tempo*, postfazione a Nicolás Gómez Dávila, *In margine a un testo*

*implicito*, tr. it. di Lucio Sessa, Adelphi, Milano, 2001.

– *Introduzione* a Nicolás Gómez Dávila, *Tra poche parole*, tr. it. di Lucio Sessa, Adelphi, Milano, 2007.

ZALAMEA, Alberto, *Homenaje a Nicolás Gómez Dávila*, in «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario» (Bogotá), LXXXI, 542, aprile-giugno 1988, p. 7.

– *Te bautizó con “B” mayor*, in «La Tadeo. Revista de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano», 65, 2001.

ZUPPA, Gabriele, *Gómez Dávila: critica alla democrazia come dominio della soggettività postmoderna*, in *Schegge di filosofia moderna II*, a cura di Ivan Pozzoni, deComporre Edizioni, Gaeta (LT), 2014, pp. 131-158.

– *Nicolás Gómez Dávila y la cuestión del fundamento*, in *Nicolás Gómez Dávila: 1913-1994*, «Libélula Libros» (Manizales), XXII, 63, luglio 2013, pp. 11-12.

– *L'esistenza inestinguibile*, postfazione a Nicolás Gómez Dávila, *Alle origini del mondo*, tr. it. a cura di Antonio Lombardi, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2013, pp. 75-82.

– *Nicolás Gómez Dávila e la modernità*, in AA.VV., *Frammenti di cultura del Novecento*, a cura di Ivan Pozzoni, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN), 2013, pp. 287-315.