

colloca poi le vicende e le dottrine politiche e religiose, ponendone in luce i nessi e le mutue dipendenze, dei movimenti e degli autori di cui l'antropologia riporta le testimonianze, da Arnaldo da Brescia a Dolcino di Novara, da Ruggero Bacone a Guglielmo di Occam, da Wyclif a Hus (l'unico autore non considerato, mentre invece figura nell'antologia, è Petr Chelčický). Le pagine introduttive si concludono con l'indicazione di « alcune idee che hanno costituito i nuclei aggregativi dei progetti di riforma esaminati » (p. 56). Anzitutto, l'idea del *paradiso terrestre* o *stato di innocenza*, che « fornisce un quadro di valori o di contenuti da recuperare alla vita sociale » (p. 57), fra i quali la proposta più eversiva nei confronti delle istituzioni vigenti riguarda l'eliminazione della proprietà privata e la comune fruizione dei beni della terra. In secondo luogo, l'ideale, che per certi versi si riconnette all'idea del *paradiso terrestre*, della povertà. E ancora: la tensione escatologica, l'indicazione di una non lontana rigenerazione del mondo che agisce come « antidoto al pessimismo politico cristiano » (p. 58); il concetto dell'elezione dei predestinati, sviluppo cristiano della nozione ebraica di 'popolo eletto', che spesso si accompagna alla convinzione di una loro missione per la conversione dei peccatori. Particolare importanza avrebbe avuto poi l'opposizione fra chiesa invisibile o spirituale, « paradigma della riforma » (p. 59), e chiesa visibile, organizzata gerarchicamente, che con la prima non avrebbe nulla da spartire. In questo quadro di valori, fa osservare l'autrice, il risultato ultimo di molti conati riformistici non corrisponde al progetto iniziale; così il laicismo non sarebbe che una conseguenza indiretta di una serie di proposte miranti primariamente a obiettivi religiosi. Notevole peso ha avuto infine la contrapposizione fra l'universalismo della chiesa romana e il particolarismo delle nuove realtà europee, delle *nationes*, e in special modo dei loro strati popolari, più direttamente interessati a una trasformazione della vita sociale.

Come gli altri volumi della collana, anche questo *reading*, corredato da utili indicazioni bibliografiche, ha come obiettivo la sollecitazione di letture più ampie e approfondite, e questo compito assolve egregiamente malgrado la vastità del tema affrontato.

ALBINO BABOLIN

TERESA SERRA, *L'utopia controrivoluzionaria*, Guida, Napoli 1977. Un volume di pp. 252.

Questo saggio della Serra affronta il pensiero cattolico « reazionario » riuscendo a neutralizzare gli schemi ideologici con cui tale argomento è spesso trattato.

La polemica contro l'astrattismo e l'individualismo illuministi, sviluppata soprattutto da Maistre, si collega con la proposizione di una visione organicistica e di un senso della storia, giustamente sottolineati dall'autrice come l'ingrediente essenziale della nuova società da costruire. « È chiaro che la superbia antistorica imputata all'Illuminismo, e contro cui combatte una parte del XIX secolo, non sia da addebitare alla presunta limitatezza storiografica dell'epoca dei lumi, ma piuttosto all'intellettualismo che si è manifestato anche come assoluto disprezzo per la storicità — che implica differenziazione — e per l'organicismo, comunque intesi. Così la polemica "controrivoluzionaria" che nasce soprattutto dal "terrore del Terrore", non è certo polemica conservatrice chiusa all'avvenire; essa è, al contrario, polemica che tende a riportare entro più giuste dimensioni un mondo storico da cui lo stesso presente trae origine » (p. 15).

Il rapporto che si configura fra Restaurazione e Rivoluzione è perciò visto come *duplici*. Per un verso la Restaurazione è appendice della Rivoluzione. Infatti la Restaurazione è « formazione di nuove istituzioni, tuttora in vita, che sul piano culturale capovolgono il tradizionale rapporto dell'uomo con la natura e rendono problematico il rapporto uomo-uomo » (p. 7). Per altro verso la critica al razionalismo astratto formulata dai tradizionalisti cattolici va contro soprattutto all'utilitarismo sfrenato e alla mentalità affaristica che nell'atmosfera post-rivoluzionaria trova nell'ideologia del compromesso, sul piano morale e politico, il suo pieno riconoscimento.

È una situazione ambigua e feconda quella di questi autori, veri padri, in un certo senso, e vera griglia interpretativa dei problemi e delle contraddizioni di uno Stato post-illuminista. Infatti il linguaggio politico che viene giocato e le rappresentazioni dell'ideale del cittadino e della normatività politica hanno in questi autori la prima lucida coscienza ed anche la loro precoce trasgressione. « Il fatto è che la *Dichiarazione dei diritti*, rivoluzione positiva, ma incompleta, come diceva Bonald, frutto della tradizione individualistica, ha ormai generato la convinzione che la società non sia un rapporto morale — come, invece, continuano a considerarla i “cattolici” — ma sia un semplice “*approchement de corps*” — come direbbe Bonald — in cui ciascuno entrando con tutto il bagaglio della sua particolarità, esprima una sua volontà (particolare) che, accommunata alle altre volontà (particolari), formi quell'insieme delle volontà, o volontà di tutti, che è certamente ben diversa da una volontà generale organicisticamente intesa » (p. 166).

Da qui discendono le contraddizioni insolubili di un rapporto fra autorità e libertà basato su una tradizione individualistica. È il Parlamento che, storicamente e politicamente, occupa nello Stato post-illuminista il luogo di questo rapporto (come tentativo di riassumere in sé l'autorità del Re e la libertà del popolo). Questo potere del Parlamento che, nota la Serra giustamente, Bonald vede solidale con la costituzione scritta della Carta, non può essere il « potere neutro » di cui parla Constant. A questa tesi fa eco l'*Etude sur la souveraineté* di Maistre: « Di tutti i monarchi, il più duro, il più dispotico, il più intollerante, è il monarca *popolo*. La storia depona ancora a favore di questa grande verità, che la libertà del piccolo numero non è fondabile che sulla schiavitù della moltitudine e che le repubbliche non sono mai state che dei sovrani a più teste, il cui dispotismo, sempre più duro e più capriccioso di quello dei monarchi, aumentava di intensità man mano che il numero dei soggetti si moltiplicava » (cit. a p. 168). Del resto questa tesi sulle contraddizioni insolubili della nozione di sovranità assoluta è condivisa dal “liberale” Constant, il quale afferma: « quando si stabilisce che la sovranità del popolo è illimitata, si crea e si lancia all'azzardo nella società umana un potere troppo grande in se stesso, il che è un male, qualunque sia la mano che lo detiene » (B. Constant, *Corso di politica costituzionale*, libro I, cit. a p. 149).

Si inaugura così, all'interno di una concezione nuova ed « orizzontale » del potere, la coscienza della violenza di una concezione del corpo sociale che non si costituisca in un riferimento ad un elemento che lo trascenda. « La trascendenza di Dio, e cioè dell'Autorità, si riflette poi sul piano politico dove diventa trascendenza di una sovranità — che trova in Dio la sua legittimazione — che si estrinseca anche come diritto-dovere di “comandare” cui corrisponde il “dovere” di obbedire che è anche il diritto di vivere secondo le leggi che regolano i rapporti tra gli esseri » (p. 207). Si tratta cioè del tema tradizionalista riguardante l'origine divina della legge che Bonald e Maistre ripropongono costantemente, nella loro produzione, come smascheramento di una violenza e di una contraddizione insolubili nella costituzione post-illuminista del potere.

Maistre affermava nell'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*: « Uno dei grandi errori del secolo che li professò tutti, fu di credere che una costituzione politica potesse essere scritta e creata *a priori*, mentre la ragione e l'esperienza si riuniscono per stabilire che una costituzione è un'opera divina e che ciò che c'è precisamente di più fondamentale e di più essenzialmente costituzionale nelle leggi di una nazione non potrebbe essere scritto » (cit. a p. 229). Maistre con questa critica va contro ad una nozione astratta di ragione che violenta la struttura di un disegno, che, anche da un punto di vista naturale, non è opera delle mani dell'uomo.

Tale punto di osservazione privilegiato della critica di questi “cattolici” — nota la Serra — ha trovato nel suo sviluppo anche il suo limite e la sua contraddizione soprattutto nel rapporto fra l'aspetto autoritario del potere statale, da essi sostenuto, e il fondamento liberale risalente alla stessa concezione cristiana dell'uomo, di cui pure tale aspetto autoritario dovrebbe porsi come garante.

L'autrice giustamente si chiede se questa contraddizione « sia veramente insita nel pensiero dei “cattolici” o se non sia conseguenza di un'interpretazione che parte da un troppo limitato concetto di tradizione e di autorità » (p. 8).

Questo spazio di discorso la Serra sorprende, con ricchezza e rigore di analisi, nei testi di Bonald sul linguaggio, dove la critica alla concezione razionalista del soggetto diventa ribaltamento e sfruttamento polemico per la costruzione di un nuovo metodo sociale (pp. 92-104). « La rivoluzione che Cartesio ha operato nella filosofia è una rivoluzione pernicioso contro la quale il "tradizionalista" cattolico si alza a combattere, utilizzando, tuttavia, le sue stesse armi, in quanto mira ad opporre alla *filosofia del moi* una *filosofia del nous* che, sia pur completata dal ricorso a Malebranche e all'empirismo, conserva molti degli aspetti cartesiani, e che, soprattutto, sembra recuperare la sua morale provvisoria al di là della critica al metodo. Cioè, nel tentativo di restaurare quell'autorità che il "dubbio" metodico avrebbe rovesciato, il "tradizionalista" trasferisce al *moi sociale* tutte le caratteristiche che Cartesio attribuiva all'io, prima fra tutte l'evidenza della verità, che è sempre una verità sociale che si disvela al singolo attraverso la comunicazione della società, quindi attraverso il linguaggio » (p. 93).

E in un rapporto fra persona e società, concretamente sociale e organicistico, che si gioca la battaglia dei tradizionalisti, battaglia attualissima anche oggi. Tale battaglia, oggi come allora, ed in ciò sta l'insegnamento di questi autori, si dibatte fra da un lato un realismo critico che rifiuta di riconoscere perfezione e autonomia all'uomo, dall'altro lato un pensiero politico che non disarma e attraverso il rigore di un'analisi accampa una « scientificità » strutturalmente aperta alla trascendenza ed a una diversa positività dell'esistere.

GIANFRANCO DALMASSO

EDOARDO MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Bulzoni, Roma 1976. Un volume di pp. 220.

L'intento del saggio è quello di far emergere l'analogia di impostazione filosofica e teoretica che vi è tra il pensiero di Heidegger e quello di Moretti-Costanzi. L'occasione per istituire il confronto è offerta al Mirri dalla convergenza della tematica dei due pensatori sul problema dell'essere, in cui si inquadra il pensare poetico.

Viene ribadita dall'autore l'unità del pensiero heideggeriano da *Essere e tempo* alla morte, e rigettata l'interpretazione esistenzialistica di questo libro. Perciò tanto poco si può parlare di « umanismo » e di « esistenzialismo » heideggeriani, poiché già da *Essere e tempo* il filosofo tedesco pone il problema dell'uomo, non come problema antropologico, ma come problema dell'essere. Sicché la disputa fra la tesi della frattura e quella dell'unità del pensiero heideggeriano si muove, per Mirri, su un terreno meramente storiografico e la problematica storiografica viene a cadere nell'inessenziale, « poiché essa evidentemente presta attenzione solo all'inessenziale, che inerisce bensì all'essenzialità di ogni pensare, ma solo come suo limite » (p. 19). La storiografia filosofica, infatti, non riesce a cogliere ciò che vi è di essenziale nella dottrina di un filosofo, che costituisce, appunto, quell'« unico » e quel « medesimo » che egli ha pensato.

Il saggio mira, perciò, a cogliere, al di là della storiografia, l'unico e medesimo pensiero che Heidegger e Moretti-Costanzi hanno perseguito. Per il filosofo italiano l'uomo è il non essere; per il filosofo tedesco nell'umanismo si svolge quell'oblio dell'essere dell'essente, che caratterizza l'intera metafisica occidentale da Cartesio, che pone a fondamento dell'essente il suo « essere rappresentato », al marxismo e all'esistenzialismo, tutti di marca umanistica. Così la storia della metafisica occidentale può considerarsi, veramente, un progressivo umanismo, in cui l'uomo diventa il fondamento della verità dell'essente. E a questa metafisica occidentale entrambi i filosofi si sentono estranei.

L'idea centrale del libro sta nella ricerca e nel ritrovamento delle varie tappe che i due filosofi hanno percorso per liberarsi da tale stato filosoficamente « impuro ». Il Mirri si sofferma a considerare che cosa è la « cura » per lo Heidegger. Essa è il processo di