

Collana
IL PENSIERO POLITICO

diretta da
M. d'Addio, L. Gambino, C. Vasale



Alla stregua dell'epistemologia contemporanea la conoscenza politica può essere interpretabile e quindi caratterizzata per il suo intrinseco fallibilismo, che si basa sul processo falsificazionista per prove ed errori. Di qui l'importanza per quelle concezioni della politica che, come il liberalismo, si fondano sulla libertà dell'errore o, se si vuole, sulla libertà come "diritto all'errore". Concezioni, dunque, che si contrappongono al conoscere "ideologico", cioè a tutte quelle "visioni" politiche che siano portatrici di principi e leggi certi perché, si direbbe in linguaggio vichiano, il "certo" della storia è di natura sua incertissimo.

È grazie e in mezzo a quel cimitero degli errori che è la storia (ma, dunque, anche le ideologie rientrano fra i suoi errori... pedagogici) che, come l'uomo politico vive e sopravvive, così la ricerca della scienza politica — cui, per l'epistemologo radicale, andrebbe ridotto ogni sapere politico degno del nome — "non ha mai fine", per dirla con Popper.

Ed è qui che si apre il problema: se, appunto, tutto il conoscere politico vada oggi risolto in quello politologico *tout court* o se, invece, questo non esaurisca la riflessione politica come riflessione comprensiva anche — e necessariamente — della "scienza politica" e dei suoi importanti e preziosi risultati, ma che, avendo ad oggetto la realtà politica come esperienza umana, non ne espunga, accanto a quelli istituzionali, gli aspetti ideali e spirituali, culturali in senso pregnante (pensiero, idee, dottrine, concetti e linguaggi politici). Aspetti che, ancora una volta vichianamente, rappresentano, per così dire, il fermento nella pasta dell'*histoire événementielle*, anzi della storia *tout court* e, insomma, aiutano a recuperare la riflessione politica come scienza umana al di là d'ogni riduzionismo neo-scientifico e tecnicistico.

Questa collana, muovendo da tali premesse neo-realistiche, intende ospitare in particolare contributi, testi e documenti che ne presuppongono la condivisione, senza tuttavia preclusioni preconcrete, proprio in ragione di quel pluralismo e ricchezza di prospettive della riflessione che rispecchia, a sua volta, la ricchezza inesauribile della concreta realtà politica come esperienza sempre nuova e sempre antica.

Paolo Armellini

*Razionalità e storia in
Augusto Del Noce*

ARACNE

Copyright © MCMXCIX
ARACNE EDITRICE s.r.l.

00173 Roma, via R. Garofalo, 133
06 93781065

ISBN 88-7999-250-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

I edizione: novembre 1999

Ai miei genitori

Nel licenziare questo lavoro vorrei ringraziare alcune persone, da cui in questi anni ho ricevuto indicazioni e osservazioni per la sua stesura: il professor Claudio Vasale, ordinario di Storia delle dottrine politiche alla "Sapienza"; il dottor Pasquale Serra, ricercatore del C.R.S.; la prof.ssa Lorella Cedroni, titolare di Partiti politici e gruppi di pressione presso la L.U.M.S.A.; il dottor Gianni Dessì, ricercatore dell'Università di "Tor Vergata". È chiaro comunque che la responsabilità dei risultati della presente ricerca sono interamente da attribuire a me. Vorrei segnalare che è stato possibile condurre a termine questo libro grazie alla sollecitudine della signora Angiola Maria Odello Del Noce, al cui ricordo sono personalmente legato.

Indice

<i>Introduzione</i>	11
1. GLI ESORDI FILOSOFICI	
1.1. Ateismo e filosofia cristiana	25
1.2. Antifilosofia e storiografia	37
1.3. Fede e ragione	41
1.4. Vita spirituale e storia	54
1.5. Realismo e filosofia perenne	68
1.6. Cristianità e modernità	71
2. IL DUALISMO FILOSOFICO–RELIGIOSO	
2.1. Libertà e autocritica del sansimonismo	77
2.2. Dualismo gnostico e anticlericalismo	87
2.3. Morale autonoma e dissociazione di forza e valore	95
2.4. Volontà dell'io e volontà dell'universale	98
3. LA CRITICA DEL RAZIONALISMO	
3.1. Razionalismo ed esistenzialismo religioso	105
3.2. Senso comune e teologia della storia	112
3.3. "Homo sapiens" e "homo faber"	124
3.4. Virtualismo ontologico e verità eterne	128
3.5. Esistenzialismo e neoscolastica	144
4. IL CONFRONTO CON IL MARXISMO	
4.1. Sinistra cristiana e rivoluzione	155
4.2. Interpretazione metodologica del marxismo	161
4.3. Etica e politica nell'antropologia marxista	168
4.4. Salto qualitativo e razionalismo metafisico	174
4.5. Marxismo e antiperfettismo cristiano	177
4.6. Marxismo e rivoluzione democratica	182
5. IL CARTESIANESIMO RELIGIOSO	
5.1. Ambiguità cartesiana e politica	189
5.2. Fenomenologia del libertinismo	196
5.3. Cartesianesimo e filosofia moderna	200
5.4. Molinismo cartesiano e laicismo moderno	207
5.5. "Pari" pascaliano e ateismo	213
<i>Conclusione: Razionalità e storia</i>	225
<i>Nota biobibliografica</i>	247

Introduzione

In tutti i suoi scritti la posizione di Augusto Del Noce ha voluto presentarsi come alternativa all'opposizione di modernità e antimodernità, inserendosi la sua riflessione autorevolmente nel dibattito italiano ed europeo sulla crisi della ragione. Egli critica chi contrappone la metafisica della ragione classica alla molteplicità dei saperi moderni. La prima viene di solito rappresentata con i connotati di una struttura naturale, necessitante e apriorica, responsabile di ogni possibilità cognitiva e logica, con il suo regime linguistico alto e sublime. La seconda con tutto ciò che è specifico e individuale, refrattario alla struttura di un rigido ordine razionale centrale, esclusivo e invariante, volto al dominio delle complesse possibilità della realtà e dei comportamenti umani.

In realtà questa opposizione è intrinseca ad una certa ermeneutica della modernità, descritta attraverso un determinato schema tipico-ideale. Essa sarebbe determinata innanzitutto dalla propensione idealistica e storicistica a concepire il suo decorso in termini di linearità e superamento, nella tendenza a privilegiare il nuovo, elevato così a valore primario. L'umanità e la storia sarebbero così pensati come avviati irresistibilmente verso una salvezza di ordine immanente, i cui fini (la libertà, l'uguaglianza, il benessere) ed i mezzi (diffusione dei lumi, conquiste tecnologiche) sarebbero conosciuti solo da coloro che poi dovranno legittimare il conoscere e l'agire con narrazioni filosofico-ideologiche aventi quel carattere cognitivo che è proprio della violenta ragione-dominio dell'Occidente. Tale ragione tende al raggiungimento di una supposta trasparente soggettività, cui fanno ostacolo l'eterogeneità degli eventi e dei saperi e la molteplicità dei linguaggi non nostalgici di un intero perduto.

Ma se di essa si cambia il giudizio di valore, tale veduta è comunque comune sia agli antimodernisti che ai modernisti, come anche ai postmodernisti. La razionalità classica sarebbe monolitica e totalitaria, cui si opporrebbe un'ontologia ermeneutica in cui la pluralità si rifiuta di essere un semplice momento provvisorio che si deve riscattare dal suo stato di anarchica dispersione, confluendo e negandosi come tale in una sintesi finale. In realtà occorre mettere in questione l'assunto che la razionalità classica avrebbe dominato la cultura europea per centinaia d'anni, perché esso è piuttosto un

mito semplificante messo in piedi o per esaltarlo o per rappresentarlo il passato come mera ripetitività, di fronte a cui è poi possibile sentirsi portatori di radicali novità. Il difetto di questa posizione è di ripetere i discorsi di Heidegger, che parlano della modernità e delle altre epoche come se fossero unificabili sotto categorie totalizzanti, portando argomenti che non nascondono di descrivere la tendenza fondamentale della storia di cui una ristretta élite conoscerebbe il senso ed il destino. Il mondo moderno rischia di essere presentato ottimisticamente come avviato alla liberazione conclusiva o pessimisticamente come un cumulo di macerie, ma mai come un edificio con molte riparazioni da compiere. Ci è invece sembrato che la riflessione delnoceana sia volta a mettere in questione sia l'una che l'altra posizione, offrendo una complessa ermeneutica della modernità, che non la riduca né alla veduta progressista né a quella catastrofica dell'antimodernismo.

Del Noce ha iniziato la sua produzione con una tesi di laurea sulla *Formazione della filosofia di Malebranche* (Torino 1932), discutendola con il suo maestro A. Faggi, sostenitore di una storiografia antifilosofica e pessimistica che riconosce la legittimità del bisogno metafisico nell'uomo insieme con quello dell'impossibilità di soddisfarlo, secondo l'insegnamento kantiano. Ciò induce Faggi ad una certa indulgenza verso gli sforzi particolari dei filosofi di fronte alla considerazione che la filosofia nella sua struttura essenziale sia finita ma non la sua storia. Di qui l'opposizione in Faggi fra l'esperienza del dolore e del male e la sua traduzione speculativa nelle varie teodicee. Ma tale pessimismo rischia di giungere ad una netta separazione di Dio religioso e Dio filosofico, lasciando spazio ad una filosofia incomunicabile che decreta l'impossibilità per la ragione umana di rendere conto dell'esistenza. Di qui l'interesse delnoceano per il cartesianismo religioso, per rintracciare nel cristianesimo moderno i germi del separatismo che hanno condotto alla crisi della modernità.

Di questa crisi, evidente nel modernismo, si è avuta negli anni 1928-33 una grande eco con le *querelles dell'ateismo e della filosofia cristiana*. In particolare si sono fronteggiate le posizioni di Gilson e Brèhier, sostenitore l'uno di una intima unità di teologia e metafisica e della possibilità di una filosofia cristiana, l'altro di una contrapposizione di cristianesimo e razionalità umana. Stimolato da queste discussioni, come anche dalla filosofia dell'azione di Blondel, il giovane Del Noce si avvia a mettere in questione il dato primo di ogni posizione modernista, che coincide con quella del razionalismo brunschviciano e brèhieriano, come anche del consueto schema

storiografico secondo cui l'umanesimo, inteso come autonomia razionale dell'uomo, si contrappone al cristianesimo, il quale sarebbe negazione di tale autonomia. La sua riflessione ha cercato di mostrare che il dato primo che occorre cartesianamente porre in dubbio è il presupposto trascendentale di quella ragione storica che accredita solo l'interpretazione storicista della storia della filosofia, la quale considera superato e concluso il cristianesimo nella modernità. Tale trascendentale storico sarebbe la cesura che la modernità opererebbe rispetto al pensiero medioevale. Infatti se il pensiero antico è caratterizzato dal cosmologismo, il pensiero cristiano è fondamentalmente antropologico per il tema della libertà e della trascendenza, il pensiero medioevale rappresenterebbe allora il compromesso fra il pensiero antico e cristiano, rispetto a cui il pensiero moderno, che non riconoscerebbe più l'Incarnazione come l'evento decisivo dell'esistenza storica, romperebbe mettendo al centro della sua riflessione l'autocreatività del soggetto umano, libero di sottomettere tutto al tribunale della ragione. Il carattere assiologico della modernità è però radicalmente criticato da Del Noce, perché dà luogo ad una storia della filosofia che intende conservare le definitività di Hegel e ad una monolinearità legata ad una data filosofia della storia.

Il giovane Del Noce, stimolato da queste discussioni di inizio secolo e attento alla polemica modernista che col Laberthonnière oppone realismo cristiano e pensiero antico e col Gentile tende a liquidare l'intellettualismo classico per una filosofia idealistica antimetafisica che ricomprende trasvalutate le tesi cristiane sulla libertà, intende verificare queste tesi studiando le filosofie del '600, con particolare attenzione per Malebranche e Cartesio. Il filosofo oratoriano rappresenta il primo tentativo di fare una filosofia cristiana per essenza e non per accidente. Del Noce riconosce nella filosofia malebranchiana il tentativo di recuperare all'interno dell'universo cartesiano il tema della *fides quaerens intellectum*, che è stato obliato dalla tesi cartesiana della inesplorabile misteriosità del rapporto tra Dio e le verità eterne. Il significato del separatismo cartesiano sta nel fatto che Cartesio parla di una coincidenza di necessità e di indifferenza nell'azione divina, che perciò ci rimane incomprendibile. Per Malebranche tale coincidenza è incontro impensabile di contraddittori, peraltro funesto per la scienza, la morale e la religione. Occorre *pensare* laddove Cartesio ha abdicato, cioè il rapporto tra ragione e fede. La tesi cartesiana della libera creazione delle verità eterne ci rende conto della possibilità di una rivelazione

positiva, per cui Dio può aggiungere alle verità razionali altre verità, quelle storiche, che muovono il nostro assenso attraverso la grazia. La tesi cartesiana conduce però a far assumere all'evidenza il carattere di un fatto che occorre semplicemente constatare, ma che non si può indagare nella sua intrinseca necessità. Di qui il carattere di staticità della fede di Cartesio, conseguente all'abbandono del tema della *fides quaerens intellectum*. Per Malebranche invece la fede equivale a conoscenza ed in essa è già sempre realizzato l'accordo con la ragione. Tra i due tipi di conoscenza non c'è comunicazione estrinseca, come accade in Cartesio, e per questo l'atteggiamento del credere deve essere giustificato razionalmente, perché esso è richiesto da Dio stesso e dalla struttura della sua essenza, e non è solo constatato. Questa dimostrazione inoltre non può partire dalla eterogeneità della ragione umana e della ragione divina, altrimenti l'uomo non può salire dall'ordine del finito a quello dell'infinito. Posta tra parentesi la realtà creaturale del mondo, che è l'atteggiamento richiesto da una ricerca puramente razionale, Dio risulta essere il luogo delle verità eterne, tesi che si può sostenere però con l'abbandono della tesi cristiana di un Dio creatore per amore, per cui il mondo può essere creato soltanto se esso glorifica il suo creatore.

Queste tesi sull'inizio della modernità con la filosofia cartesiana si interseca in Del Noce con la riflessione politica, che, attraverso la lettura di *Umanesimo integrale* di Maritain, sin dal '36 lo allontana dal profascismo dei giovani cattolici durante il fascismo. Di Maritain condivide alcune tesi di filosofia della storia, ma in particolare lo colpisce la tesi che il marxismo sia radicale ateismo. Però in relazione al sorgere dei fascismi europei, Maritain vede nel marxismo un possibile alleato nel combattere l'ateismo pratico, cui inclinano anche molti cristiani che sono ancora legati ad una visione antimoderna della civiltà. Il cattolico antimodernista ha visto secondo Del Noce nel fascismo l'esito irrazionale delle forze della modernità, che comunque combatte contro gli stessi avversari del cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo, risultando così lo strumento con cui potrebbe ristabilirsi una restaurazione della civiltà cristiana. L'adesione del giovane intellettuale cattolico all'antifascismo, per l'abbandono di un'anacronistica utopia archeologica, non significa comunque adesione alle tesi di un certo maritainismo, che vede una certa familiarità tra l'etica cristiana, fundamentalmente personalista, e il marxismo, che è invece una ricomprensione dell'etica nella politica, non scorgendo o attenuando l'assoluta differenza antropo-

logica tra i due. In fondo a questo rifiuto delnocioano di aderire alle tesi maritainiane c'è l'esperienza di un antistoricismo il quale gli deriva dalla critica delle varie filosofie della storia che si declina in critica delle varie teodicee progressiste (cap. I).

Un tentativo di rifondare la filosofia cristiana è stato operato nell'Ottocento dal pensatore bretone Lequier, il quale ha affermato che la fondamentale scoperta del cristianesimo è stata la libertà, che sia la Scolastica medioevale sia il pensiero moderno hanno cercato di ricomprendere nell'universo della necessità annullandola colle teorie della predestinazione e del determinismo. Non è il cogito ma la libertà la prima verità su cui costruire un rinnovato sistema filosofico, che sul piano teorico e pratico intende sconfiggere lo scetticismo. Questo infatti non distinguendo la verità dalla falsità, non potrà permettere alla libertà di potere scegliere e quindi di esercitarsi. Se è vero che la libertà è tale solo di fronte a Dio, che però ha messo l'uomo nella possibilità di poter fare a meno di Lui, il dato primo che condiziona la filosofia di Lequier è così l'indipendenza dell'uomo, permettendo ciò un rovesciamento della posizione teologica classica. Per questa la libertà è la condizione per affermare i valori, mentre per Lequier la libertà di scelta ricomprende in sé la libertà di perfezione per affermarsi come unico valore. Il liberalismo politico che ne discende non potrà però che attribuire la responsabilità degli atti all'individuo e non alla storia in un processo astratto e personalizzante.

L'influenza di Lequier su Renouvier ha prodotto una profonda autocritica del sansimonismo, in ragione di uno schopenhauerismo antistoricista e critico dell'ottimismo giustificante e per un rinnovato liberalismo politico, alieno a tentazioni infinitiste e orientalizzanti. Ma è Martinetti il rappresentante del momento conclusivo del pessimismo religioso, la forma insuperabile cui deve giungere il dualismo filosofico-religioso che si oppone all'esito ateistico nietzscheano della filosofia schopenhaueriana. Il pensiero negativo e critico di Martinetti si mostra come dottrina dei limiti della nostra conoscenza di Dio. La filosofia è ricerca di salvezza, tentativo di risolvere il problema del male evitando di "comprenderlo" e giustificarlo. Per Martinetti e Renouvier l'avversario è l'ottimismo, che nega la *realtà* del male. Esso è la disposizione della volontà di conciliarsi col mondo dei fenomeni e le sue origini sono da ritrovarsi nel mondo greco-romano, da dove si sarebbe introdotto nel cristianesimo, originariamente pessimista, facendolo combattere, estirpandole, contro le eresie gnostiche e manichee. Da questo incontro si

sarebbe così formata la Chiesa cattolica, falsa conciliazione di cristianesimo e mondo romano. L'ottimismo nel Rinascimento avrebbe rotto con la fede, avrebbe ispirato poi la filosofia politica del Settecento e dell'Ottocento e prodotto il socialismo e la teodicea del progresso, estensione dell'evoluzionismo naturalistico a quello storico, che ha distrutto la vecchia morale.

Ora, per Del Noce l'anticlericalismo è un'essenza differente dall'ateismo. Abitualmente lo si associa alla polemica contro la Chiesa e i suoi interventi temporali per una disposizione antiteistica, mentre combatte invece contro ogni forma di «clero» invincibilmente orientato verso un dominio temporale. Renouvier e Martinetti si scagliano, infatti, in nome del loro individualismo morale, contro qualsiasi clero, dei preti, dei filosofi, degli scienziati, degli intellettuali organici in cui vedono un elemento materialistico ed ateo, che sostituisce alla fede morale una legge statutaria e una volontà di potenza. Ma il loro processo è rivolto verso il passato sino all'incontro con l'eresia catara. Il dramma del dualismo gnostico moderno di Martinetti è la radicale antitesi di metafisica e storia. In Juvalta esso assume la singolare forma di un non descrittivismo etico che, nella nobile distinzione della forza dal valore, rischia di affidare questo ad un emotivismo incapace di contrastare le spinte sociologiche dell'agire pratico (cap. II).

È stata la filosofia di Chestov ad allontanare Del Noce dalla tentazione del dualismo gnostico. Questo paradossale filosofo russo, assertore dell'antitesi di Atene e Gerusalemme, afferma che, posto che ogni filosofia è un tentativo di risolvere il problema del male, legato nell'esperienza all'esistenza e alla storia, data l'inverificabilità della sua origine di esso possono darsi due interpretazioni attraverso due miti. Quello di Anassimandro, all'inizio del pensiero occidentale, afferma che l'esistenza è naturalmente e necessariamente mortale e che il male si può superare solo nell'ascesi razionalista che porta l'uomo a negarsi come individuo per ricongiungersi con l'unità originaria. Per il mito del Genesi il male ha avuto origine da un atto della libertà umana, che ha infranto il divieto di Dio di mangiare il frutto dell'albero della scienza e ha tentato di diventare come Lui nella conoscenza della struttura dell'essere. Da qui la spiegazione del male come di un peccato d'origine misteriosamente tramandato ma redimibile solo da Dio. Di fronte al fatto del male, incomprensibile razionalmente e inverificabile nella sua origine storica, si pone così all'uomo l'opzione per l'una o l'altra ipotesi, giudicabile dalle conseguenze. La posizione razionalista per Del Noce si mostra criticamen-

te più debole rispetto a quella religiosa proprio perché non dichiara il suo aspetto postulatorio che la seconda è capace di individuare. Di qui la superiorità del criticismo scestoviano e pascaliano (per il motivo del *pari*) rispetto al criticismo razionalista che non problematizza e nega i suoi fondamenti pratici.

Ma lontano dall'inclinazione verso l'incomunicabilità di una posizione eccessivamente fideistica, Del Noce ha preferito proseguire il tentativo di Carlo Mazzantini, che ha dato grande rilievo al tema cartesiano della libera creazione divina delle verità eterne. La tesi del volontarismo teologico cartesiano è per Mazzantini il riscontro della riduzione dell'intendere umano dell'evidenza a incontrovertibilità, al fatto del non poter pensare altrimenti (la necessità di Chestov), da cui l'idea dell'antitesi tra il pensiero greco e il pensiero cristiano nell'espressione della pretesa opposizione tra il cosmocentrismo della filosofia greca e l'antropocentrismo della tradizione ebraico-cristiana. Mazzantini invece lega la sorte del cattolicesimo alla continuità ellenico-cristiana: se la sensibilità moderna prova ripugnanza verso le verità eterne, la sua riflessione (sotto l'influenza di Juvalta, che in campo morale distingue e subordina l'obbligo ai valori, presenti alla coscienza come oggetto di desiderio e non come forza che costringe) mette in luce il miracolo greco della scoperta dell'evidenza intesa come luce, che però non esercita forza sull'intelletto. Questo pensiero continua nella Scolastica di cui occorre svolgere le virtualità, soprattutto quelle che riguardano l'evidenza e la necessità dei principi in relazione con la libertà divina e umana. In questo pensiero Dio, prima di essere norma, è essere la cui necessità sgorga dalla pienezza infinita della Sua realtà e non inversamente.

Non si intende perciò la vasta problematica delnociana sulla modernità senza fare riferimento ai molteplici dati della sua formazione, di cui sono documento gli scritti sul cartesianesimo, essenziali per intendere i caratteri dell'epoca della rivoluzione, intesa come sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo. Del Noce è rimasto impressionato da una frase di Croce che rappresenta la sintesi del suo immanentismo etico: l'uomo non è responsabile in quanto individuo, ma solo se reso tale dalla storia, rispetto ad un compito pratico. Il carattere demoniaco dello storicismo si è scatenato poi con i totalitarismi. Lenin esplicita il carattere opzionale del marxismo che chiede di essere giudicato non in base ad una teoria, ma dai risultati storici della sua proposta-scommessa di progetto pratico e per far ciò evita di pronunciarsi sul valore o disvalore dell'esistenza di Dio, perché è convinto che la liberazione

sia un risultato storico che avverrà con la riappropriazione di quei poteri che l'uomo aveva proiettato in Dio alienandosi. Il marxismo è così radicale ateismo, e non valgono i tentativi di riconciliarlo con il cristianesimo dicendo che esso è un'eresia cristiana che polemizza con l'ateismo pratico di molti cristiani, come tenderebbe a dire una certa lettura di Maritain (cap. III).

Considerando il suo incontro con F. Balbo e F. Rodano, Del Noce ha condotto un'analisi sistematica di quella che ha definito l'interpretazione metodologica del marxismo, da ritenersi sperimentale in filosofia e progressiva in politica. La sua domanda è se il marxismo sia indirizzato verso la presa di coscienza del suo carattere di scienza politica o se invece in esso occorra distinguere tra filosofia come rivoluzione e filosofia come comprensione. Il metodologismo ha operato una critica del metafisicismo del materialismo storico assunto dalla filosofia hegeliana, contro la cui teologizzazione della storia e delle istituzioni borghesi esso si ribella. Ma a conti fatti il suo esito è simile al criticato evolucionismo revisionista. I metodologi dicono di staccarsi da quest'ultimo perché si sarebbe limitato ad una critica del metafisicismo. Il marxismo invece nella prospettiva metodologica viene salvato completamente, anche se è visto sotto la categoria della scienza politica, perché esso affermerebbe una propria verità oggettiva da verificare però sperimentalmente sul piano dei risultati. Come scienza politica il marxismo sarebbe portatore di una sua verità, per cui la sua critica della religione non sarebbe rivolta contro la sua verità ontologica, ma solo contro il suo uso mistificato e strumentale al fine di difendere un ordine dato.

Del Noce oppone invece l'argomento che l'interpretazione metodologica non corrisponde al pensiero di Marx, il cui primo presupposto è la sostituzione dell'ateismo radicale alla religione conservata nella filosofia idealistica, ciò che però rappresenta una maggiore coerenza rispetto all'assunto hegeliano dell'unità di reale e razionale. Lo stesso pensiero comunista non sarebbe perciò una critica dell'idealismo con la riaffermazione del realismo dell'azione, ma il suo superamento nell'antropologia ateistica. La struttura del pensiero marxiano è vista nell'ateologizzazione della ragione, che, distruggendo l'idea platonico-cristiana dell'uomo come partecipazione, propone la tesi dell'uomo sociale. Il pensiero perde così nel marxismo il suo carattere rivelativo per assumere solo quello espressivo di una pura attività trasformatrice del reale. Il profilo antropologico della teoresi è mutato in non-filosofia per ragioni profondamente filosofiche, che rivelano in tale capovolgimento dell'antropologia

cristiana un materialismo integrale. Tale superamento della filosofia speculativa in filosofia della prassi dà alla rivoluzione quel carattere di totalità, che ora non è più attribuita al sistematico ma al rivoluzionario.

Gli elementi della prassi politica marxista non sono comprensibili senza riferimenti alla sua idea di uomo, che è radicalmente antitetica a quella platonico-cristiana, per la quale l'uomo sarebbe in rapporto necessario con Dio e contingente con la società, mentre per l'ateismo marxista il rapporto dell'individuo con la società è costitutivo e necessario. Inoltre il marxismo perde la distinzione cristiana di etica e politica, perché sottomette la prima alla seconda con la tesi che è morale tutto ciò che serve alla rivoluzione. Ciò può essere stabilito però solo dagli intellettuali, i quali conoscono il corso della storia nella sua totalità, cioè sono i nuovi gnostici in quanto sono quei rivoluzionari interpreti veri della coscienza di classe. Più precisamente il pensiero marxista sostituisce l'idea di libertà con quella di liberazione, in relazione ad una idea di rivoluzione che scaturirebbe dalla situazione sociale e non da motivi dettati dall'etica e dalla natura umana, per cui la liberazione degli altri è un momento della mia liberazione e non un dovere morale. Di qui anche la critica delnociana verso le forme di anticomunismo incapaci di battere il marxismo perché non ne abbandonano l'antropologia, che anche il metodologismo in fondo accoglie. La rivendicazione di un principio spirituale indipendente dalla società rimane invece per Del Noce l'istanza ancora valida del cristianesimo, portatore della categoria antropologica della persuasione, che reca in sé il metodo della libertà contro quello violento dei vari totalitarismi.

Del Noce ha anche condotto critiche decisive sul terreno teorico al tentativo di Rodano di leggere e applicare il marxismo come strumento decisivo per la rinascita e non per la fine del cattolicesimo. Per questo Rodano ha pensato ad un abbandono dell'involucro ideologico del marxismo, la sua filosofia della storia, per criticare il mondo borghese impigliato nella tentazione spiritualistica, la quale misconosce l'essenza umana nell'essere naturale e finito. Ciò ha prodotto sin dalla civiltà preborghese greca e medioevale la divisione di classe fra i servi, dediti esclusivamente alle attività economiche, ed i signori dediti solo a quelle spirituali. La nuova liberazione cui il marxismo in Occidente deve attendere è per Rodano l'abolizione dello sfruttamento, che è conseguente allo spirito di dismisura, per cui l'uomo vuole uscire dai suoi limiti naturali. Se il marxismo viene inteso come ripristino della natura umana e non come passaggio ad

una superumanità, esce anch'esso dalla tentazione di disdegno aristocratico del finito, che è proprio dello spiritualismo, e può quindi affermarsi per via democratica in Occidente, proponendo ai partiti popolari della Dc e del Pci l'egemonia del proletariato. La via che è stata chiamata "compromesso storico" rappresenta secondo Del Noce un'idea di politica fortemente condizionata dall'idea di laicità che dipende dalla teologia gesuitica per la fondazione della politica, attenta come essa è alla bontà del finito e alle possibilità preternaturali della morale. Tale fondazione infatti pone il compito del politico in un aiuto dell'uomo alla realizzazione di sé nella sua pura naturalità, per cui l'operazione politica non conosce altre ragioni che quelle della politica stessa. Di qui lo studio attento in Del Noce dei presupposti del pensiero cartesiano sia nell'antistoricismo conservatore, succube del libertinismo, che nel molinismo, al fine di mostrare come la possibilità di una via di uscita dalla società opulenta per via puramente politica tentato da Rodano sia condizionato da quel molinismo che invece per Del Noce rappresenta una delle premesse dell'irreligione occidentale (cap. IV).

A partire dal conservatorismo cartesiano, corrispettivo politico della metafisica di Cartesio, Del Noce affronta il pensiero libertino ravvisandovi l'avversario primo contro cui essa si è costituita, così da vedere nel dubbio di Cartesio non tanto un simbolo di rottura con la tradizione del pensiero aristotelico e scolastico quanto appunto il rovesciamento esatto del dubbio libertino. Questo è condizionato dal presupposto naturalistico che cade sotto l'esercizio del nuovo dubbio cartesiano. Dallo scetticismo del Cinquecento, sorto nell'orizzonte dell'umanesimo cristiano come sua ultima difesa e alleato della fede contro la metafisica naturalistica, il libertinismo si distingue per l'unità in sé di scetticismo, materialismo e ateismo. Esso sostituisce così la valenza materialistica a quella fideistica del precedente scetticismo. Ci si trova cioè di fronte all'inversione della prospettiva del secolo precedente: umanesimo, filosofia della saggezza e dell'uomo; averroismo, filosofia della scienza e delle opere. Per la prima volta nella storia secondo Del Noce la tentazione dell'irreligione si presenta col libertinismo sotto la forma dell'erudizione, perché la storia è vista come dissacrazione della tradizione, in forza della considerazione del mondo umano.

Il libertinismo invade così quel campo della saggezza, in cui l'umanesimo si è invece difeso dalla scienza averroista, mentre con Cartesio s'inaugura una resistenza contro l'irreligione attraverso un'alleanza con la nuova scienza. Perciò Del Noce è condotto a pen-