

Numero 0

Anno 2021

ANNALI AUGUSTO DEL NOCE

 **Politica.eu**

CENTRO
•CULTU
RALE•PI
ER GIOR
GIO•FRA
SSATI



Fondazione Centro Studi
Augusto del Noce

ANNALI AUGUSTO DEL NOCE

Numero 0
Anno 2021

.

ANNALI AUGUSTO DEL NOCE

Comitato scientifico

Michele Rosboch (coordinatore)

Giuseppe Riconda

Carlo Lancellotti

Enzo Randone

Roberto F. Scalon

Edizione realizzata da

CENTRO CULTURALE PIERGIORGIO FRASSATI

Via delle Rosine 15,

10123 – Torino

Centrofrassati.it

Tel +39 011 812 66 01

Fax +39 011 839 66 56

segreteria@centrofrassati.it

Proprietà letteraria riservata

© 2021 – Piero Giubilo, Michael Hanby, Carlo Lancellotti, Michele Rosboch, Roberto F. Scalon.

ISBN 978-88-907875-6-0

INDICE

<i>Presentazione</i>	3
MICHELE ROSBOCH	
<i>Augusto Del Noce e il vicolo cieco della sinistra</i>	7
CARLO LANCELLOTTI	
<i>American Revolutions as Total Revolution: Del Noce and the American Experiment</i>	18
MICHAEL HANBY	
<i>La sfida della democrazia europea. Tocqueville e Del Noce</i>	45
ROBERTO F. SCALON	
<i>Augusto Del Noce: appunti su politica, istituzioni ed Europa in un pensiero attuale</i>	56
MICHELE ROSBOCH	
<i>Recensione a "Augusto del Noce, Filosofia politica e 'cultura dei valori'. Scritti su il Tempo (1975-1990), a cura di M. Brignone, Roma 2020</i>	65
PIETRO GIUBILO	

PRESENTAZIONE

A trent'anni dalla scomparsa di Augusto Del Noce l'interesse per il suo pensiero si è di molto accresciuto.

Hanno contribuito a ciò sia le traduzioni delle sue opere anche in lingua inglese, con una significativa accoglienza da parte degli studiosi anglosassoni (in specie statunitensi), sia le molteplici iniziative - dai convegni alle pubblicazioni specialistiche - sui molti aspetti del suo pensiero.

Si sono insomma riconosciuti tanto il carattere originale quanto l'attualità delle sue ricerche, che non si limitano alla struttura filosofica della sua opera ma si estendono a un ambito più generalmente culturale.

Questa "fortuna" postuma poggia sulle tesi che egli difese nei suoi scritti, tra le quali la pluralità delle linee di sviluppo della filosofia moderna a partire da Cartesio; il suicidio della rivoluzione (e quindi delle rivoluzioni di ogni genere); i caratteri della secolarizzazione della società tecnocratica e del pensiero strumentale; l'aspetto totalitario di buona parte delle società che Del Noce poté conoscere, dominate già allora da un "pensiero unico", a cui Egli contrapponeva la vitalità dei valori immutabili e le creatrici potenzialità innovative della stessa tradizione. E ancora, di particolare attualità, il tema dell'Europa, della sua identità culturale e delle sue radici.

In attesa di verificare una collocazione editoriale che consenta anche l'edizione a stampa dei contributi, si vuole proporre alla comunità scientifica e a tutte le persone interessate gli "Annali Augusto Del Noce" in formato online, con una sorta di primo "numero zero", grazie alla collaborazione fra il Centro Culturale Pier Giorgio Frassati e la rivista scientifica "Politica.eu"¹.

Essi intendono proseguire sulla linea degli "Annali" editi in passato dalla Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce per dar voce a contributi su Augusto Del Noce e sulle

¹ Un ringraziamento particolare ad Andrea Pennini, Marco Cesare Giorgio e Lorenzo Scillitani per la collaborazione e la disponibilità.

problematiche da lui affrontate in vita; alla pubblicazione di testi delnociani ancora inediti o alla riproposta di qualcuno dei suoi scritti difficili da reperire².

Il primo volume pubblicato ha visto la luce - non senza difficoltà e con tempi rallentati - in questi anni caratterizzati dall'emergenza pandemica; esso si colloca in un momento drammatico e decisivo per le sorti del nostro continente e del mondo intero.

Da ultimo il libro è pubblicato significativamente in occasione del quarantesimo anniversario dalla nascita del Centro Culturale Pier Giorgio Frassati, di cui Augusto del Noce volle assumere la presidenza onoraria.

MICHELE ROSBOCH

² In considerazione dell'eterogeneità dei contributi pubblicati, è stata mantenuta la forma editoriale proposta da ciascun Autore.

CARLO LANCELLOTTI

Augusto Del Noce e il vicolo cieco della sinistra¹

Nell'estate del 1969, mentre in Europa imperversava la contestazione che aveva preso le mosse in Francia l'anno precedente, la prestigiosa rivista francese *Esprit* pubblicava una discussione tra due dei più noti intellettuali cattolici dell'epoca. Uno era Jean-Marie Domenach, subentrato nel 1957 a Emmanuel Mounier come direttore di *Esprit* nonché, di fatto, portabandiera del cattolicesimo progressista francese; l'altro era Thomas Molnar, l'eminente filosofo e storico ungherese-americano. Domenach considerava Molnar un rappresentante della "destra intelligente" e gli chiese di commentare *l'impasse de la gauche*, il "vicolo cieco della sinistra" alla fine degli anni Sessanta. L'articolo che ne scaturì venne pubblicato nel numero di *Esprit* di luglio-agosto 1969, con una lunga replica di Domenach e una breve controreplica di Molnar.

Ciò richiamò ben presto l'attenzione di Augusto Del Noce, il quale fece tradurre la disputa in italiano e la pubblicò, con un saggio introduttivo firmato di suo pugno, nel libro *Il vicolo cieco della sinistra* (Molnar, Domenach, Del Noce 1970). La discussione tra Molnar, Domenach e Del Noce è un documento unico sul confronto interno al mondo cattolico alla fine degli anni Sessanta, e rimane attuale rispetto agli odierni dibattiti circa il rapporto tra cattolicesimo e politica. La politica occidentale così come oggi la conosciamo, e in special modo la politica progressista, per molti versi prese forma allora. Quel periodo vide la nascita della cosiddetta "Nuova Sinistra", un'espressione usata per descrivere una vasta gamma di movimenti politici che conferivano priorità ai "diritti civili" individuali (diritti delle donne, dei gay, delle minoranze) rispetto alle urgenze più tradizionali della sinistra, quali la condizione dei lavoratori, la disuguaglianza economica, le rivendicazioni sindacali ecc. Negli Stati Uniti gli storici, per indicare un punto di svolta simbolico nella trasformazione della sinistra, citano spesso la memorabile convenzione democratica del 1972, in cui gli attivisti della Nuova Sinistra guadagnarono influenza a spese dei sindacati e di altri tradizionali gruppi organizzati del partito. Ma trasformazioni analoghe stavano avvenendo in Europa, sebbene fossero meno visibili per il fatto che, durante gli anni Settanta, i partiti di sinistra europei continuarono – in superficie – a mantenere la loro cultura politica tradizionale (tipicamente, marxismo ortodosso o

¹ La traduzione del saggio è curata da Roberto Scalon.

socialdemocrazia). Nondimeno, intellettuali acuti come Del Noce riuscirono a vedere la crisi delle forme tradizionali di politica di sinistra.

Oggi l'opera di Del Noce è poco conosciuta fuori dall'Italia, ma il suo percorso intellettuale esemplifica l'esperienza di molti cattolici europei della sua generazione. Nato nel 1910, Del Noce era diventato adulto sotto il fascismo. Negli anni Trenta il cattolicesimo italiano aveva cercato e trovato un *modus vivendi* con il regime di Mussolini. Mentre la maggior parte dei cattolici non erano fascisti, molti pensavano che il fascismo potesse essere "usato" per abbattere i due nemici tradizionali della Chiesa: il liberalismo borghese e il socialismo rivoluzionario. Il giovane Del Noce non era d'accordo, in quanto credeva che la violenza del fascismo fosse incompatibile con il cristianesimo. Egli era stato molto influenzato dal pensiero di Jacques Maritain e soprattutto da *Umanesimo integrale* - il libro del 1936 - nel quale Maritain aveva mosso una critica decisa al "medievalismo", la concezione per cui i cattolici dovrebbero rigettare *in toto* la modernità, per perseguire la restaurazione di una società integralmente cristiana ispirata all'ideale medievale del "sacro impero". Maritain rifiutava l'idea di un'alleanza catto-fascista e propugnava una forma di umanesimo cristiano aperto ai contributi positivi della modernità.

La questione del dialogo tra cattolicesimo e marxismo sarebbe divenuta pressante pochi anni più tardi, quando l'Europa venne travolta dalla guerra e dalla barbarie. Alcuni giovani cattolici della generazione di Del Noce giunsero alla conclusione che la lotta contro il fascismo richiedesse un'alleanza tra il cristianesimo e il marxismo. Questo era il principio guida del cosiddetto movimento cattolico-comunista. Ma quel medesimo disagio morale che aveva fatto di Del Noce un antifascista, lo portò a rifiutare anche l'idea marxista-leninista che la violenza è giustificata in nome della rivoluzione. Per argomentare questo disagio egli operò uno studio sistematico delle opere di Karl Marx, che segnò un punto di svolta nella sua biografia intellettuale.

In contrapposizione con la "Sinistra Cattolica", che considerava l'ateismo di Marx alla stregua di un accidente e cercava di scorporarne l'analisi socio-politica dalla concezione religiosa, Del Noce concluse che la proposta di Marx non fosse soltanto una nuova teoria della storia o un nuovo programma di economia politica, bensì una nuova antropologia, del tutto incompatibile con la tradizione cristiana. Per Marx gli uomini sono "esseri sociali", completamente determinati dalle circostanze storiche e materiali, piuttosto che dalla loro relazione con Dio. La ragione umana è puramente strumentale – un mezzo di produzione ed organizzazione sociale – piuttosto che la facoltà di contemplare la verità e di partecipare alla sapienza di Dio. Infine, la liberazione scaturisce dall'azione politica e non è affatto un processo personale di conversione sostenuto dalla grazia. La

politica marxista non è ordinata a principi assoluti e immutabili, perché l'etica, al pari della filosofia, si dissolve nella politica. Del Noce ne dedusse l'impossibilità di riscattare la concezione politica di Marx dal suo ateismo, in quanto connesso con la sua concezione dell'uomo altrettanto che con quella di Dio.

Nondimeno, dopo la Seconda guerra mondiale il marxismo conobbe una rinascita nell'Europa occidentale. Del Noce, tuttavia, notò che la società si stava al contempo trasformando in un senso molto diverso da quello predetto dal marxismo: capitalismo era in continua espansione e la gente abbracciava con entusiasmo il consumismo, e la prospettiva della rivoluzione comunista appariva sempre più remota. Secondo Del Noce, il successo e la sconfitta *simultanei* del marxismo rivelavano una profonda contraddizione. Da una parte, Marx aveva insegnato il materialismo storico, la dottrina secondo la quale le idee metafisiche ed etiche sono soltanto una copertura ideologica di interessi economici e politici. Dall'altro lato, egli aveva profetizzato che l'espansione del capitalismo avrebbe inevitabilmente condotto alla rivoluzione, seguita dall'avvento dell'"uomo nuovo", della "società senza classi", del "regno della libertà". Ma cosa sarebbe accaduto qualora la rivoluzione non fosse arrivata e l'"uomo nuovo" non si fosse materializzato?

In quel caso, concluse Del Noce, il materialismo storico del marxismo sarebbe degenerato in una forma di radicale relativismo, nell'idea che i concetti morali e filosofici siano un mero riflesso delle circostanze storiche ed economiche e non abbiano in sé alcuna validità, incluso il concetto di ingiustizia, senza il quale sarebbe diventato difficile, se non impossibile, criticare il capitalismo. Una cultura post-marxista – la quale mantenesse fermo il materialismo radicale di Marx e la negazione della trascendenza religiosa, ma senza la fiduciosa previsione dell'autodistruzione del capitalismo – si sarebbe necessariamente configurata come *radicalmente borghese*. Con questa espressione Del Noce intendeva una società che vede "tutto come un oggetto di scambio" e "come uno strumento" per il perseguimento del "benessere" individualizzato. Una tale società borghese sarebbe stata fortemente individualistica, perché non sarebbe stata in grado di riconoscere alcun "bene comune" culturale o religioso. Nel loro *Manifesto*, Marx ed Engels avevano descritto il potere della visione borghese del mondo di dissolvere tutti i vincoli culturali e religiosi in un mercato universale. Adesso, ironicamente, le idee marxiste avevano contribuito a portare quel processo a compimento. Durante una conferenza svoltasi nel 1968 a Roma, Del Noce, guardando a ritroso alla storia recente, predisse che la cultura post-marxista sarebbe consistita in

«una società che accetta tutte le negazioni del marxismo nel riguardo del pensiero contemplativo, della religione e della metafisica; che accetta quindi la riduzione marxista delle idee a strumento di produzione; ma che d'altra parte rifiuta del marxismo gli aspetti rivoluzionario-messianici, quindi quel che di religioso rimane nell'idea rivoluzionaria. Sotto questo riguardo rappresenta veramente lo spirito borghese allo stato puro; lo spirito borghese che ha trionfato dei suoi due tradizionali avversari, la religione trascendente e il pensiero rivoluzionario» (Del Noce, 2015, 5-6).²

Si trattava di una diagnosi molto anticonvenzionale. A quell'epoca, il comunismo era ancora una potente forza politica a livello mondiale e le idee marxiste influenzavano ampi settori della cultura occidentale, inclusa la cultura cattolica. La posizione di Del Noce era insolita anche rispetto al tipico atteggiamento conservatore di far coincidere l'anticomunismo con una esaltazione acritica dell'occidente. Egli era fortemente critico nei confronti del «progetto occidentale – nel secondo dopoguerra – di una progressiva modernizzazione basata sulla scienza e la tecnologia». Non si riferiva con ciò alla scienza e alla tecnologia *in sé*, bensì alla *tecnocrazia*, l'idea che tutti i problemi sociali possano essere risolti dal progresso tecnologico e dalla crescita economica, e che la società debba essere governata dagli esperti. Secondo Del Noce questa concezione (che era largamente condivisa dagli intellettuali americani, al riguardo si veda la magistrale rassegna storica *The Twilight of the American Enlightenment* di George M. Marsden) era una risposta inadeguata al marxismo, non da ultimo per il fatto che essa prendeva per buoni gli assunti fondamentali di Marx: il primato della dimensione economica della vita, una concezione strumentale della conoscenza, la priorità dell'azione sulla contemplazione. A ben vedere il consumatore benestante degli anni Sessanta assomigliava sospettosamente all'*homo economicus* di Marx. La principale differenza consisteva nel fatto che il sogno marxista della catarsi rivoluzionaria si era trasformato nell'utopia borghese della liberazione dalla repressione sessuale e dai vincoli della morale tradizionale.

Del Noce svolse anche una profonda riflessione sulle ripercussioni politiche dell'avvento di una tale "società borghese post-marxista". In primo luogo, la persistente influenza delle idee marxiste, ironicamente, avrebbe privato la sinistra degli strumenti ideali per correggere gli eccessi del capitalismo. Se valori come la giustizia e la dignità umana non posseggono alcuna realtà oggettiva radicata in un ordine metafisico conoscibile dalla ragione, la critica sociale diventa puramente

² Intervento al Congresso internazionale su "I valori permanenti nel divenire storico" – Roma, 3-6 ottobre 1968 – pubblicato per la prima volta in «Ethica» (II, 1969, pp. 107-119) con il titolo "Contestazioni e valori", poi confluito nel volume *L'epoca della secolarizzazione* (Milano Giuffrè 1970).

negativa. È possibile infatti smascherare l'ipocrisia e le contraddizioni di ideali come la religione, la famiglia, la patria, ma non esiste alcun fondamento concettuale per nuovi ideali. In secondo luogo, la sinistra stessa era condannata a diventare espressione della mentalità borghese, perdendo i suoi legami con la classe lavoratrice e focalizzandosi gradualmente su rivendicazioni inerenti il campo della sessualità. Su questa strada essa avrebbe finito per abbracciare una concezione essenzialmente individualistica e secolare della felicità, il tratto borghese *per eccellenza*, come lo aveva definito il sociologo francese Jacques Ellul.

Secondo Del Noce, infatti, se l'unico ideale di una società è l'aumento del benessere individuale, la sinistra ha di fronte due scelte entrambi cattive. Una di queste consiste nell'abbracciare quello che egli chiama il "principio di realtà", e scendere a compromessi con il tardo capitalismo. In questo senso la sinistra deve necessariamente diventare il partito delle élite tecnocratiche, ritrovandosi a perseguire il potere per il potere, essendo impossibile, nel vuoto degli ideali lasciato dal marxismo, individuare un terreno comune tra le élite e le masse. Questa "sinistra realistica" può soltanto organizzarsi intorno a due principi: la fiducia nella scienza e nella tecnologia e ciò che Del Noce chiama il "vitalismo", la liberazione sessuale, la quale "mistifica" la rivoluzione sostituendola con un surrogato borghese. La seconda opzione consiste in quello che Del Noce chiama "antirealismo": sognare l'impossibile, rifiutando la realtà nella sua interezza e abbracciando varie forme di estremismo politico, tutte destinate a fallire in quanto irrealistiche. In questo modo la sinistra «si fa oggettivamente complice del primo [atteggiamento *n.d.t.*] nella contestazione globale di tutti i valori» (Del Noce 1970, 93).

Alla luce di tutto ciò, dovrebbe essere chiara la ragione del grande interesse che Jean-Marie Domenach suscitò in Del Noce quando, nel 1969, iniziò a parlare del "vicolo cieco della sinistra". Domenach stava rispondendo agli eventi drammatici del 1968. Nell'Europa orientale l'invasione della Cecoslovacchia aveva rappresentato un brusco richiamo del fatto che in Unione Sovietica il marxismo aveva prodotto un impero multinazionale oppressivo, controllato da una oligarchia. In occidente, gli studenti del maggio 1968 avevano accusato la socialdemocrazia europea di avere abbracciato la politica tecnocratica e di essersi riconciliata con il capitalismo in nome dello sviluppo economico e del consumismo di massa. La richiesta degli studenti, di intraprendere un cambiamento sociale rivoluzionario era purtroppo esposta al rischio di degenerare in quello che Domenach chiamava "volgare anarchismo", e di non andare "oltre lo stadio di una balzubiente utopia". Per superare il suo impasse, la sinistra avrebbe dovuto tracciare un nuovo percorso tra la Scilla del socialismo reale (in entrambe le forme orientale e occidentale) e la Cariddi del "grande rifiuto" del

1968. Questa situazione confermava la diagnosi di Del Noce e sollevava interrogativi più profondi. Che cos'era "la sinistra", per cominciare? Quali erano i suoi presupposti e i suoi rapporti con il marxismo? Il suo "vicolo cieco" era soltanto una circostanza politica contingente oppure rivelava una crisi culturale più profonda?

Sorprendentemente - e a dispetto di vari commenti polemici - Molnar e Domenach concordarono sul fatto che la sinistra fronteggiasse una crisi filosofica. Molnar lo affermò alquanto schiettamente: come conseguenza di un errore filosofico la sinistra è condannata a oscillare tra un anarchismo utopico e un estremo realismo politico. Egli citò Jacques Maritain ne *Il contadino della Garonna*: «L'uomo puro della sinistra detesta l'essere, preferendo sempre in linea di principio, per usare le parole di Rousseau, *ciò che non è rispetto a ciò che è*» (Molnar 1970, 20). Ma mentre Maritain intendeva ciò alla stregua di una mera inclinazione temperamentale, Molnar riteneva che, nell'epoca moderna, l'"inquietudine ontologica" si fosse trasformata in un'attitudine sistematica e militante, una inclinazione a negare la realtà per "inseguire l'immaginario". Probabilmente Molnar pensava alla contro-cultura degli anni Sessanta, come il pacifismo radicale, l'assoluta libertà sessuale, il movimento degli hippie ecc. Tuttavia egli cita anche alcuni famosi intellettuali francesi della sinistra del suo tempo, la cui opera è ancora molto influente nell'ambiente accademico americano: Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault. Quest'ultimo, in particolare, teorizzava la "morte dell'uomo", argomentando come la "natura umana" sia soltanto una costruzione culturale e come l'uomo debba essere considerato un prodotto del suo milieu sociale e culturale, una "cosa fra le cose". Non è difficile tirare una linea di congiunzione tra le idee di Foucault e le odierne teorie sul gender e la sessualità. È probabile che Molnar si riferisse a lui quando scriveva che "il divenire" acquisiva priorità rispetto "all'essere" e soprattutto che «è bene che non vi sia nessun *substrato* dietro gli avvenimenti e i fenomeni! ... L'opera di dissoluzione della natura umana è qui centrale, benché si travesta da contestazione della "malleabilità" dell'uomo» (*ivi*, 26, 30).

Da parte sua, Domenach era disposto a concedere che la sinistra si fosse progressivamente disancorata dall'"Essere", cioè dal riconoscimento delle realtà ontologiche e morali, inclusa la stessa natura umana, la quale necessariamente vincola ogni azione politica realistica. «Il male caratteristico della sinistra – egli scriveva – è la passione per tutto ciò che non ha limiti» (Domenach 1970, 46).

«La libertà, identificata con una natura del resto imprecisa, si dispiega nel vuoto, e verso quali fini? Un riposo, una felicità, un'amicizia; primizie dell'Essere, ma primizie utopiche e senza

conseguenze perché non ordinate ad alcuna gerarchia di valori. L'Essere infatti non è un tesoro nascosto che si libererà come si libera l'energia di una falda di gas, facendo saltare la crosta della società repressiva; l'Essere è una totalità ascendente in cui si articolano i rapporti degli uomini: tra di loro, con la natura e con il soprannaturale. Se non si afferma l'Essere come ordine di valori, lo si rinvia nel campo dei sogni; informe, lo si confonde con le delizie impossibili del mondo perduto o del mondo immaginario» (*Ivi*, 47).

Per la sinistra era pertanto giunto il momento di porsi domande metafisiche, anche al prezzo di «far ridere gli ideologi e i tattici» (*ivi*, 54). In particolare, era il momento di «avere idea dell'uomo e della sua vita in comunità» (*ibidem*). Non avendo tale idea, la sinistra «si è lasciata racchiudere in una società che ha soltanto più come fine la produzione e il consumo illimitati, ed è plasmata da una cultura che ha rotto con la totalità umana» (*ivi*, 53).

Del Noce rimase colpito dalla risposta di Domenach a Molnar, ritenendola molto significativa. In primo luogo, nell'affermazione che l'«Essere infatti non è un tesoro nascosto che si libererà..., facendo saltare la crosta della società repressiva» (Del Noce 1970, 78). Del Noce riconobbe la critica che anch'egli rivolgeva alla "nuova" sinistra. Intellettuali come Herbert Marcuse e Wilhelm Reich avevano teorizzato l'esistenza di un nesso tra l'oppressione sociale e l'inibizione sessuale, attribuendo alla sinistra il compito di "combattere contro la repressione" e assumendo che la liberazione economica proceda di pari passo con quella sessuale. Ora, Domenach era concorde nel ritenere che ciò fosse un malinteso, e che declinare l'idea di libertà in termini meramente istintuali ("una vaga nozione di natura", un altro colpo a Marcuse) fosse un'operazione "utopica e inadeguata". Del Noce, da parte sua, vedeva la rivoluzione sessuale come parte integrante della cultura borghese post-marxista, per il fatto che sotto l'apparenza della "libertà" essa di fatto affermava una concezione dell'uomo individualistica e sostanzialmente irreligiosa, come produttore e consumatore, nella quale il corpo umano perde la sua dimensione simbolica per diventare uno strumento del benessere e un oggetto di scambio. L'incapacità della sinistra di cogliere questo processo aveva creato una situazione paradossale, che Del noce descrive nei termini seguenti:

«Se per destra intendiamo fedeltà allo spirito della tradizione, nel senso di quella tradizione che ci parla di un ordine increato di valori, appresi dall'intuizione intellettuale e non dipendenti da nessun arbitrio, neppure dall'arbitrio divino; se per sinistra, all'opposto, intendiamo contestazione non soltanto di cetre sovrastrutture storiche ma di questi stessi valori, «smascherati» nella loro

natura di ideologie oppressive, imposte, a propria difesa, dai gruppi dominanti; allora sembra che in nessun periodo della storia ci sia stata un'avanzata così rapida della sinistra come nell'ultimo quarto di secolo. [...] Pure, conviene dire che Domenach ha ragione: se per destra intendiamo «tecnica di gestione al servizio dei più forti», quali che siano le ideologie chiamate a giustificare tale gestione, dobbiamo dire che la sua vittoria non è mai stata così completa, perché ha saputo del tutto piegare a suo strumento la cultura della sinistra» (*ivi*, 75-76).

Del Noce inoltre accoglieva con favore l'affermazione che con l'Essere "si deve intendere un ordine di valori", vedendo in essa un cambiamento rispetto a una mentalità di vecchia data del cattolicesimo progressista. Fin dagli anni Cinquanta l'ala sinistra dei cattolici si era convinta che per dialogare con il mondo laico fosse necessaria una "sinistra neutrale, guidata soltanto dal presupposto etico dell'uguale dignità di ogni persona umana" e che, di conseguenza, "la politica, la metafisica e la religione dovessero essere tenute rigorosamente distinte". Ora, accettando la necessità di una certa "idea dell'uomo e della sua vita in comunità", Domenach stava ammettendo che nelle società umane l'etica riflette sempre un'"ontologia", una concezione dell'umanità e del suo posto nell'universo, tipicamente basata su una narrativa storico-mitologica oppure su fondamenta filosofiche e religiose. Di converso, se l'etica si articola in un vuoto ontologico, senza affermare al contempo una chiara ed esplicita "idea di uomo", essa perde mordente anche in senso politico. È stata presumibilmente questa l'esperienza che ha accomunato i cattolici impegnati in politica sia in Europa che negli Stati Uniti durante gli ultimi cinquant'anni: una lunga serie di battaglie di retroguardia sui temi etici (divorzio, aborto, matrimoni omosessuali, eutanasia ecc.) in un contesto culturale nel quale le immagini filosofiche e religiose (della vita umana, del matrimonio, dell'amore) che sorreggevano quei valori etici erano venute meno. I richiami etici non supportati dall'"Essere" sono destinati o a cadere nel vuoto – come espressioni di orientamenti religiosi personali – o a trasformarsi in ideologie moralistiche (pensiamo alla *political correctness*) sostenute dalla volontà di potenza.

Cinquant'anni dopo possiamo dire che le speranze di Del Noce sul dibattito Molnar-Domenach non si sono realizzate. Tuttavia quel lontano dibattito ci aiuta a comprendere ciò che potremmo chiamare la "maledizione" della politica nelle società occidentali di oggi. Da un lato, il progressismo si presenta strettamente legato all'idea post-marxista secondo la quale la strada che conduce alla liberazione passa attraverso la negazione della «totalità ascendente entro la quale si articolano i rapporti umani», per usare le parole di Domenach (*cit.*, 47). La nozione stessa di un ordine

dell'“Essere”, infatti, viene vista come “repressiva” da una cultura che tende a identificare la libertà con un'autodeterminazione senza vincoli (la “passione per tutto ciò che non ha limiti” di cui parla Domenach). Dall'altro lato, la nostra cultura ha ampiamente abbracciato una forma di “scientismo” che esclude dal dibattito pubblico ogni qualsivoglia narrativa mitica, filosofica e religiosa, con *una sola eccezione*: il mito del progresso tecnologico illimitato. Come Del Noce ha evidenziato, però, la mentalità tecnologica è la «più conservatrice nella storia del mondo» per il fatto di negare la possibilità di un'“altra realtà”. Il progresso tecnologico trasforma costantemente i mezzi di produzione, ma è incapace di apportare alcun cambiamento morale. Si giunge al paradosso per cui queste due tendenze (la critica di sinistra all'autorità, e la tecnocrazia conservatrice) sono confluite a sintesi in quella che Del Noce ha chiamato, profeticamente, «la collusione tra la destra tecnocratica e la sinistra culturale» (Del Noce 1970, 86). Ne è derivato che «il distacco tra il gruppo dominante e le masse diventa estremo» (*ivi*, 82). Un'interpretazione plausibile dell'elezione di Donald Trump [del 2016, *n.d.t.*] infatti, è che oggi molta gente che non trae benefici dalla diffusione della tecnologia, intravede come unica scelta politica quella tra una tecnocrazia liberale percepita come aliena e il tribalismo.

Se questa diagnosi è corretta, la strada da percorrere è una sola: tornare indietro e rimettere in discussione alcune delle idee degli anni Sessanta; in particolare la nozione secondo la quale il dibattito politico in una società pluralista debba essere “sterilizzato” rispetto alle questioni religiose e filosofiche fondamentali. La verità è che quand'anche queste domande non vengano poste, esse hanno sempre risposta benché implicita e segreta. Specificamente, secondo Del Noce esiste una questione filosofica implicita che domina la politica contemporanea. Si tratta della lotta tra due “antropologie filosofiche”:

«L'urto vero è tra due concezioni della vita: quella che potremmo dire della dimensione religiosa o della presenza del divino in noi, che certamente nel pensiero cristiano, o anzi nel pensiero cattolico, raggiunge la sua pienezza, ma che non è per sé specificamente cristiana in senso proprio... Per la seconda, quella strumentalistica, propria al positivismo, al pragmatismo, al marxismo, all'evoluzionismo in genere, nella sua estensione filosofica, non c'è nulla nello spirito e nella ragione che possieda un'origine metafisica indipendente» (Del Noce 1967, 9-11)

Per Del Noce la dimensione religiosa significa che gli esseri umani sono irriducibili ai fattori sociologici, economici e biologici. Come aveva detto Domenach «c'è sempre un sovrappiù

nell'uomo» (*cit.*, 58). Essere umani significa essere capaci di porre domande di senso che trascendono il nostro contesto storico-materiale, incluse le domande religiose.

Insistendo sul fatto che l'autentica linea divisoria della storia contemporanea è fra coloro che affermano la dimensione religiosa dell'uomo e coloro che la negano, Del Noce ha offerto un punto di vista originale sulla presenza cattolica nell'arena pubblica. Essa non deve focalizzarsi né sulla protezione del potere della chiesa istituzionale né su una qualche lista di urgenze etiche religiosamente neutrali, bensì su una concezione della realizzazione dell'uomo che riflette la dimensione religiosa. Ciò include un'idea di educazione che non sia solo utilitaristica bensì rispettosa del più profondo anelito dell'uomo verso la bellezza e la conoscenza come fini in sé; il rispetto per il lavoro come espressione del desiderio dell'uomo di costruire e di servire, e non come mero strumento al servizio del profitto e della crescita economica; l'amore per quella che Simone Weil chiamava *l'enracinement*, per cui «un essere umano ha una radice per la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conserva viventi certi tesori del passato e certi presentimenti di avvenire» (Weil 1973, 9-11); una passione per la libertà non come vuota autodeterminazione, bensì come salvaguardia della sfera più specificamente umana, la quale coincide con la dimensione religiosa e la ricerca del senso. Un orientamento politico cattolico basato sulla consapevolezza della dimensione religiosa ci permetterebbe anche – e anzi richiederebbe – di lottare per la giustizia, ma la giustizia per la quale noi lotteremmo non sarebbe una nostra invenzione. Sarebbe una realtà morale che noi riconosciamo interiormente ed esteriormente e verso la quale dobbiamo elevarci.

Riferimenti bibliografici

DEL NOCE Augusto, (1967), *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma-Milano.

— (1970), *Per un'autocritica della destra e della sinistra*, in Molnar T., Domenach J-M., Del Noce A., pp. 67-95.³

— (2015), *L'epoca della secolarizzazione*, Aragno, Torino [Giuffrè, Milano, 1970].

DOMENACH Jean-Marie, (1970) [1969], *Le cause di un collasso*, in Molnar T., Domenach J-M., Del Noce A., pp. 33-60.

³ Pubblicato anche con il titolo "Un discorso 'nuovo' su destra e sinistra", in «L'Europa», IV, n. 10, 28 aprile 1970, pp. 24-28 e quindi in A. Del Noce, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*. Scritti su «L'Europa», a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993, pp. 171-186.

MOLNAR Thomas, (1970) [1969], *Il vicolo cieco della sinistra*, in Molnar T., Domenach J-M., Del Noce A., pp. 13-32.

MOLNAR Thomas, DOMENACH Jean-Marie, DEL NOCE Augusto, (1970), *Il vicolo cieco della sinistra*, Rusconi, Milano.

WEIL Simone, (1973) [1949], *La prima radice: preludio ad una dichiarazione di doveri verso la natura umana*, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

American Revolution as Total Revolution: Del Noce and the American Experiment

1. *The Decomposition of America*

America today has made a prophet of Augusto Del Noce, which is undoubtedly one reason why Carlo Lancellotti's superb translations of Del Noce's essays into English have met with such an enthusiastic reception here¹. The "totalitarianism of disintegration" that Del Noce foresaw seems to have reached its most perfect expression thus far in the present-day United States². "Total revolution" seems to have taken on a life of its own as the social or anti-social form of an empire united by nothing but its mutual fascination with and enslavement to technology and its collective opposition to fascism, which it more or less equates with being. Its mutual surveillance of all against all is the work of everyone in general and no one in particular, made possible by the digital conquest of time and space. The "rebellion against being" unleashed by total revolution is now rapidly annihilating not only the cultural residuum of a people who, lacking a shared tradition or faith or history from before the age of progress, has never really been a people. It is also negating our shared human nature and even the language by which we recognize a world in common. Ideas and words have ceased to be vessels of truth and communication and become instruments—or weapons—of social change³. Young people are inculcated into this brutally instrumental vision, and assimilated into the process of revolutionary change, by a massively bloated educational apparatus without the slightest idea what education actually is. The only "reason" held in common is identical with what Del Noce called "scientism," which is predicated on the philosophical *renunciation* of universal reason and the unknowability—if not the non-existence—of ultimate truths and goods. Two-dimensional "sociologism," which is congenitally incapable of recognizing a profound question, governs public discourse among intellectuals, while reality is increasingly mediated to everyone through the even cruder empiricism that is journalism⁴. Twenty-first century America exemplifies

¹ The two volumes edited and translated by Lancellotti (with a third on the way) are Del Noce, *The Crisis of Modernity* (Montreal: McGill-Queen's, 2014) and *The Age of Secularization* (Montreal: McGill-Queen's 2017). All citations of Del Noce will be from these two volumes, hereafter referred to as *CM* and *AS*.

² Del Noce, *CM*, 95.

³ On the banalization of language, see Del Noce, *CM*, 191.

⁴ Del Noce's description of sociologism places its metaphysical and anthropological underpinnings in sharp relief to that of the tradition, revealing what is at stake in its contest for primacy with philosophy: "The true clash is between two conceptions of life. One could be described in terms of the religious dimension or the presence of the divine in us; it

what Del Noce meant in referring to a “semi-culture,” the “outlook of those who receive from outside, from the *mass media* and thus from the groups who direct and control the flow of information, certain ‘new’ opinions and accept them without any serious consideration of the premises that shape them”⁵. Most subjects of the new totalitarianism thus have no idea that they are being coerced.

Del Noce’s genius was to recognize that the root of the political crisis in the West is not itself political, but metaphysical and religious⁶. At its core is the elevation of becoming to primacy over being—in a word, “anti-Platonism.” “Every revolutionary negation of traditional values,” he writes, “depends upon this initial negation”⁷. The primacy of becoming replaces the vertical transcendence of eternity with the horizontal transcendence of futurity. The negation of transcendence eliminates the possibility of “intellectual intuition,” an apprehension of being in its enduring intelligibility, truth, and goodness⁸. Gone, then, is the ground of the “religious dimension” presupposed in any genuine act of faith, whose absence sets in motion a historical course from atheism in which God is denied to irreligion in which the question of God can no longer be meaningfully asked⁹. Gone also is any possibility of traditional *theoria*. Speculative or contemplative is unintelligible, thoroughly routed by a “philosophy of praxis.” And truth itself is either measured by the efficacy of the action - “the historical reality it is able to produce” - or claims to truth are reduced to historical, sociological or psychological conditions and functions, that is, to ideology¹⁰.

From the anti-Platonic vantage, the world is “a system of forces, not of *values*”¹¹. The primacy of force elevates politics over ethics—indeed over everything—even as the negation of universal

certainly achieves fullness in Christian thought, or in fact in Catholic thought, though per se it is not specifically Christian in the proper sense. Rather, it is the precondition that makes it possible for the act of faith to germinate in man, inasmuch as it is man’s natural aptitude to apprehend the sacred. (I cannot linger here on the definition of this dimension and I must refer to the very beautiful pages by Fr. Danielou.) The other is the conception that ultimately can be called sociologistic, in the sense that contemporary sociology reduces all conceptions of the world to ideologies, as expressions of the historical situation of some groups, as spiritual superstructures of forces that are not spiritual at all, such as class interests, unconscious collective motivations, and concrete circumstances of social life. So that the progress of the human sciences is supposed to lead to social science as the full extension of scientific reason to the human world, achieving a complete replacement of philosophical discourse by scientific discourse and thus clarifying the worldly, social, and historical origin of metaphysical thought” Del Noce, *AS*, 219.

⁵Del Noce, *CM*, 140.

⁶ *Ibid.*, 228.

⁷ *Ibid.*, 58.

⁸ “Primacy of contemplation just means the superiority of the immutable over the changeable. It just expresses the essential metaphysical principle of the Catholic tradition, which says that everything *that is* participates necessarily in universal principles, which are the eternal and immutable essences contained in the permanent actuality of the divine intellect.” Del Noce, *AS*, 241.

⁹ See Del Noce, *CM*, 198; *AS*, 230.

¹⁰ Del Noce, *CM*, 61.

¹¹ *Ibid.*, 232.

reason and human nature undermines the basic condition of possibility for a genuinely political society: a world of shared meanings and a common good. Herein lies the novelty of the new totalitarianism according to Del Noce. It “is not that of a political movement that aims at world domination.” It is, rather, a wholly negative phenomenon - anti-racist, anti-fascist, etc. - “marked by a quest to bring about a disintegration of one part of the world” in the name of freedom¹². It is total war legitimated by its perennial opposition to fascism, falsely defined as whatever sins “against the progressive direction of history”¹³.

Total revolution could only by bringing the whole of human nature within its purview, that is, in sexual revolution¹⁴. One of Del Noce’s greatest insights is to see that “scientism” and “eroticism” form a unity. They are but two sides of the same ontological coin and are mutually efficacious in advancing total revolution. Together, they annihilate all but the barest “biologistic” conception of human nature with its vital energies. “Nature” is simply whatever can be observed, which means anything is just as natural - or unnatural - as anything else. The family must be dissolved; only then can the “meta-empirical order of truth” finally be abolished¹⁵. The fundamental realities of human nature - man, woman, mother, father, child - must be perpetually redefined. History must be erased, since the past is oppressive, by definition, and language, morality, and law must all be ideologically reconceived. The inevitable result is what Federico Sciacca, called “the reign of stupidity”¹⁶. If all truth claims are merely the expression of class interest, bigotry, or psychosis, if “only what is subject to empirical observation and can be empirically represented... ‘is’”, then there is no possibility of argument, only rhetorical persuasion and manipulation. Scientism and eroticism are twin pillars in “the rule of systematically organized mendacity”¹⁷.

Del Noce rejected grand genealogical explanations for this revolutionary turn, the attempt among Catholic anti-modernists, for example, to trace its origins to the advent of nominalism. As a historical matter, he thought such explanations failed to account for why such rapid and dramatic social change culminating in the turmoil of the 1960s should occur during the postwar years. Philosophically, he thought that the conception of history as a “unitary process,” whether a pro-modern thesis of inevitable secularization or a reactionary opposition to an ineluctable fall, was infected with the modernist sense of historical inevitability. It also overlooked an alternative

¹² *Ibid.*, 87.

¹³ *Ibid.*, 101.

¹⁴ Del Noce, *CM*, 167.

¹⁵ *Ibid.*, 161.

¹⁶ *Ibid.*, 130.

¹⁷ DN

modernity extending from Descartes through Rosmini, in which the priority of being, intellectual intuition and *theoria* were maintained¹⁸. Lancellotti adds an additional caution against “self-interpretations that associate today’s moral landscape primarily with the heritage of ‘liberalism.’” This approach risks “viewing our predicament primarily in political terms,” and risks overstating the importance of a tradition that seems to lack the metaphysical “firepower” to abolish Platonism and human nature by itself¹⁹.

Del Noce sought “to go beyond both the modern and anti-modern position” in his explanation²⁰. Viewed from the perspective he called “ideal causality,” the history of the twentieth century could be seen to unfold according to the logic of a philosophical system. It “represents the complete success of Marxism” as a worldwide event, which also turns out to be its complete defeat.²¹ This simultaneous fulfillment and collapse Del Noce called the “suicide of the revolution”²². It is a function of an inner conflict deep within the heart of Marxism itself between its historical materialism (which leads to relativism) and dialectical materialism. Classical Marxism elevated becoming over being, substituting horizontal for vertical transcendence, and attacked traditional religion, metaphysics, and morality, denying the good and the true of traditional metaphysics as enduring “values”²³. Even so, there remained what Del Noce calls a residually Platonic dimension to Marxism. Early Marxism retained a residual belief in an objective order of values derived from the necessities of history and its emancipatory destiny, the residuum of eschatology that Marx inherited from Christianity. As Lancellotti puts it, “In Marx the absolutization of politics is accompanied by faith in the coming of the revolution, the self-redeeming action whereby mankind will liberate itself from its alienated image (God).”²⁴ Over time, though, the teleology and eschatology of dialectical materialism could not withstand the “rebellion against being” latent in Marx’s thought. The “spirit of negation” that Marxism unleashes thus eventually negates Marxism’s own eschatology, leaving only perpetual revolution, the interminable war against every form of antecedent order. Marxism eventually succumbs to technological civilization and becomes the agent of an even more radically *bourgeois* culture. “If we consider the necessary process by which Marxism yields to the so-called ‘technological society,’ we find the paradoxical feature that the process it started leads, out of

¹⁸ Ibid., 25-33.

¹⁹ Carlo Lancellotti, “Augusto Del Noce on Marx’s Abolition of Human Nature,” *Communio: International Catholic Review* 48 (Fall-Winter, 2019), 569.

²⁰ Del Noce, *CM*, 8.

²¹ Ibid., 73-85.

²² Ibid., 36.

²³ Ibid., 126

²⁴ Lancellotti, “Auguste Del Noce on Marx’s Abolition of Human Nature,” 576.

necessary consistency, to the type - which at last becomes realized, of the pure *bourgeois*, who denies and desecrates all he values"²⁵. The only possible utopianism after revolutionary suicide is "a utopianism in the modern sense, which first appeared when Bacon equated science with power": the interminable question for a liberating mastery over nature itself for the sake of a thoroughly immanent, and thoroughly bourgeois "well-being"²⁶. This civilization of "well-being" arises as a consequence of the inner contradiction of Marxism itself. "Therefore, the technological civilization defeats Marxism in the sense that it appropriates all its negations of transcendent values, by pushing to the limit the very source of negation, namely the aspect of Marxism that makes it a form of absolute relativism"²⁷.

The transformation was brought about through the eventual synthesis of Marxism and psychological analysis, a possibility suggested by Erich Fromm and Wilhelm Reich years before the migration of the Frankfurt School to New York. As "metaphysical being" is transmuted into "social being," liberation becomes the criterion of truth. The falsification of Marx's eschatological hopes by the rise of Nazism in Germany and the course of revolution in Russia, which forced a split between German critical Marxism and Russian dogmatic Marxism, eventually led to the abandonment of the Marxist interpretation of history and its integration with psychoanalysis. "Class warfare" in the West was subordinated to a more generalized "warfare against repression", concentrated on the most fortified repositories of enduring values - marriage and the family. The ironic result, "against the intentions of the Marxists themselves, is the rise of a radically secular neo-capitalist 'non=society' that embraced an instrumentalist concept of reason and radically rejected the ideal and religious dimension of reality"²⁸.

Del Noce's diagnosis fits Marxism's American profile and casts light on what has been, until recently, its subterranean presence in American life. Marxism in America has always been bourgeois, less a phenomenon among political party bosses and factory floor proletarians than among élites in universities, where "critical theory" has now metastasized into every conceivable

²⁵ Del Noce, *AS*, 240.

²⁶ This led to an interesting, and ironic, observation in 1970 on the difference between Russia and the West. "Anyway, it is unquestionably true that Russia constitutes the last bastion of the sacral mindset in the field of politics. Can this defence be delimited to the political field? Or, instead, is this the reason why in Russia religiosity has made a comeback, as attested by many observers? Is this why the Orthodox Church has been affected the least (or not at all) by the new Modernism, the theology of secularization and of the death of God has impacted it very little, and Russian theology schools are the most traditional and (I have heard) the most rigorous in their teaching? On the contrary, Europe thought that it could renew itself by adopting the ways of the civilization of well-being, in which well-being is the only political-social goal—and then whoever wishes to believe that this well-being will continue or increase in another life is free to do so (but, in fact, who thinks about that any longer?)" Del Noce, *CM*, 120.

²⁷ Del Noce, *AS*, 79.

²⁸ Lancellotti, "Augusto Del Noce on Marx's Abolition of Human Nature, 569.

kind of gender and “cultural studies” department. Now that these ideologies have escaped their decades long confinement in universities to overtake corporate boardrooms, the media, popular culture, and parts of the government, it seems obvious that Americans have underestimated its potency as a historical force in this country. It should be said, moreover, that Del Noce saw something in America that made it uniquely susceptible to revolutionary thought. He regarded America as “the wellspring of disintegration” and followed Reich in thinking it the “only country where the sexual revolution could take off, in spite of many obstacles and of Puritan resistance”²⁹.

Del Noce’s analysis of the decomposition of Marxism casts a bright spotlight on the decomposition of contemporary American life. leaving little doubt that the former is a contributing factor to the latter. It is to be wondered, nevertheless, to what extent this correlation equals causation, and whether the decomposition of Marxism *suffices* to explain the suicide of the American revolution—the fulfillment of American liberal order in its totalitarian opposite—that seems to be unfolding before us according to some terrible, hidden logic. There are several important issues at stake in this question, the least being *why* the revolution has enjoyed unparalleled success in America, given the relatively marginal place of Marxism in American culture in comparison to Europe. There is also the question of a remedy if there is one. The belief, congenial to many American conservatives, that American Founding principles are not fatally flawed but corrupted by the later corrosive influence of Marxism leads to the ineluctable - and in my mind, woefully, wrong conclusion - that an impossible return to those principles in their classical, pristine form, would rescue America from its nihilistic course. But the most serious question is whether the “crisis of modernity” can be adequately apprehended on the basis of this ideal history alone, without at the same time grasping the meaning of the *quintessentially* modern nation, the historical and philosophical novelty that is America.

The Canadian philosopher George Grant in trying to explain this novelty once wrote of the difficulty of Europeans in grasping the American essence. Almost inevitably they regard Americans as a species of ‘European- minus’, “the children of some low-class servants who once dared to leave the household and who now surprisingly appear as powerful and dominating neighbors masquerading as gentry”³⁰. This is not simply false³¹. There is indeed, Grant notes, something deeply derivative about American thought and culture. “It was exiled Europeans with the new physical

²⁹ Del Noce, CM 133.

³⁰ George Grant, *Technology and Empire: Perspectives on North America* (Toronto: House of Anansi, 1969), 16.

³¹ Nor, obviously, is it a sociological claim about the demographic makeup of the American populace, but a philosophical and cultural claim about the historical provenance conceptual structure of the American project.

theory who provided us with our first uses of atomic energy. Our new social science may fit us so perfectly as to seem indigenous; but behind Persons is Weber, behind Skinner, Pavlov, behind social work and psychiatry Freud”³². What the ‘European-minus’ view neglects, according to Grant, is what makes the American project ‘European-plus’, and thus not really European at all: the radicality of the “break” that was crossing the ocean and conquering this continent and the “primal” that shapes subsequent American experience. This primal “was the meeting of the alien and yet unconquerable land with English-speaking Protestants,” a meeting which gave the Americans, if I may paraphrase Thomas Paine and Bernard Bailyn, the power “to begin the world anew”³³. This world of possibility, I maintain, is the key to understanding the revolutionary essence of the “American experiment” wherein our novelty consists. But to truly grasp this, “it is necessary to understand those Protestants particularly in their connection to the new physical and moral science which were coming into being in Europe”³⁴.

Del Noce’s is a very Euro-centric perspective. And so, at times he seems to be of two minds about the essence of the American project. Instead of “the Americanization of Europe” or “American imperialism,” Del Noce preferred to discuss “a universalistic awareness of their mission that Europeans lent to Americans as they waged the Enlightenment’s war against their own past”³⁵. He does not ponder the significance of the mission to create an “empire of liberty” on these shores - a mission at once philosophical and territorial³⁶ - nor the speed with which this mission was brought to completion at the turn of the twentieth century, much less the massive exertion of power necessary to bring it about³⁷. Though Del Noce regarded America as “the wellspring of

³² *Ibid.*, 16.

³³ The remark from the Appendix to Paine’s *Common Sense* is as follows, “We have it in our power to begin the world over again. A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand, and a race of men, perhaps as numerous as all Europe contains, are to receive their portion of freedom from the events of a few months.” See Bailyn, *To Begin the World Anew: The Genius and Ambiguities of the American Founders* (New York: Vintage Books, 2004).

³⁴ Grant, *Technology and Empire*, 19.

³⁵ Del Noce, *CM*, 133.

³⁶ The “empire of liberty” was a term coined by Thomas Jefferson to refer both to what we might call the “philosophical” mission of exporting enlightenment around the world and the “territorial” mission to expand the American empire from the Atlantic to the Pacific. He used the phrase in two letters, one a 1780 letter to George Rogers Clark and the other an 1809 letter to James Madison. For more on this sense of “American destiny,” see Daniel J. Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 225-34.

³⁷ The historian Stephen E. Ambrose writes, “The United States was less than one hundred years old when the Civil War was won, slavery abolished, and the first transcontinental railroad built. Not until nearly twenty years later did the Canadian Pacific span the Dominion, and that after using countless American engineers and laborers. It was a quarter of a century after the completion of the American road that the Russians got started on the Trans-Siberian Railway, and the Russians used more than two hundred thousand Chinese to do it.... But the Americans did it first. And they did it even though the United States was the youngest of countries. It had proclaimed its independence in 1776, won it in 1783, bought the Louisiana Purchase in 1803, added California, Nevada and Utah to the Union in 1848, and completed the linking of the continent in 1869, thus ensuring an empire of liberty running from sea to shining sea. Ambrose,

disintegration,” he was content to say that “the poisoning of America has largely been the work of Europeans,” failing to consider that the American gaze upon their vast new home as potential real estate already presupposed, well before the arrival of Marx, an ontological reduction of nature, a primacy of “praxis,” and a continual surpassing of the given³⁸. Yet at other moments Del Noce seems to have an intuition of more. He perhaps says more than he could possibly be expected to know when he wrote “the American spirit found in Pragmatism its philosophical expression.” And he is very near to the mark when he approvingly cites a 1954 remark by Michele Federico: that “even if society in the United States calls itself Christian, American philosophy is essentially all atheistic. Not only that: it is marked by the idolatry of science, the tool that will radically change humanity by producing technical development and will bring to mankind all the happiness that man by his ‘nature’ can desire”³⁹.

2. *The American Atlantis*

I wish to affirm this intuition and propose that the revolutionary elements Del Noce associates with Marxism are already present, sometimes implicitly, at other times *more radically*, in the so-called American experiment. Indeed, I wish to go further and say that America, unlike the nations of Europe, is the *essentially* modern nation and that the American experiment is thus *essentially* revolutionary—perhaps, in the final analysis, *more* revolutionary than Marxism. This opens a possibility that Del Noce did not consider and that I can only begin to sketch here, that the truest “ideal history” of late modernity is not the decomposition of Marxism—though I do not wish to Del Noce’s diagnosis so much as circumscribe it—but the decomposition of America. The ideal history of the modern West is the outworking of the totalitarian logic of technological society, of which the United States is the historical and philosophical exemplar. This would provide an additional reason, besides its internal self-contradictions, for why Marxism could yield to technological civilization so completely. To be clear, I do not propose this as a *replacement* for Del Noce’s explanation, which retains its full force as I am concerned, but as a *complement* to it that I hope will strengthen the

Nothing Like It in the World: The Men Who Built the Transcontinental Railroad 1863-1869 (New York: Simon and Schuster, 2000), 17-18.

³⁸ Ibid., 133. On this point Grant writes, “The conquering relation to place has left its mark within us. When we go into the Rockies we may have some sense that gods are there. But if so, they cannot manifest themselves to us as ours. They are the gods of another race, and we cannot know them because of what we are, and what we did. There can be nothing immemorial for us except the environment as object. Even our cities have been encampments on the road to economic mastery.” Grant, *Technology and Empire*, 17.

³⁹ Del Noce, *CM*, 123.

pertinence of his arguments to our present situation. A world-historical event like the dawning of a ubiquitous new totalitarianism defies reduction to a single cause.

To grasp fully the revolutionary character of the American project, it is necessary, as with Del Noce's treatment of Marx, to grasp it in its metaphysical meaning. Americans have long had their own version of the absolutization of politics, and Lancellotti is correct about the shortcomings of a merely *political* critique of American liberalism, as the political incarnation of John Locke's philosophy, for example⁴⁰. This is not false, but it is far from the whole truth. Historically speaking, such a reduction fails to appreciate not only the amalgam of influences upon the American Founders - e.g., civic republicanism, Scottish Enlightenment epistemology and moral theory, and Protestant Christianity - but, philosophically, it would separate political philosophy from its foundation in natural philosophy and isolate Locke's political thought from the critical reduction of reason that elevated Baconian experimentalism to first philosophy among English-speaking Protestants.⁴¹ In other words, by failing to grasp the metaphysical and even theological meaning of Locke, the typical *reductio* to Locke fails to grasp what is arguably the most significant aspect of the Lockean inheritance in the American Founding, its function as a midwife to the establishment of Bacon's *New Atlantis* on the western shores of the Atlantic.

There is a school of thought on the American Catholic Right that argues the American Revolution, in contradistinction to the French, was essentially conservative because it restored an older natural law tradition that had been eclipsed by the absolutist strands in English political theory such as Hobbes' and Robert Filmer's⁴². The obvious implication is that our present moral and political disintegration could theoretically be halted by returning to a more original form of America's founding principles, with its stress on the Declaration's "self-evident" moral truths, negative rights, personal responsibility, and a limited role for the state within a broader civil society. Europeans who are not deeply schooled in Anglo-American thought and who rely inordinately on contemporary English speakers for their understanding seem particularly susceptible to the diagnostic, if not the prescriptive aspect of this argument.

⁴⁰ Lancellotti would undoubtedly agree that the rich analyses of liberalism by D.L. and D.C. Schindler constitute an exception to this tendency.

⁴¹ See Gordon S. Wood, *The Idea of America: Reflection on the Birth of the United States* (New York: The Penguin Press, 2011).

⁴² For two recent books of this genre stemming from the Claremont school of West Coast Straussians, see Robert R. Reilly, *America on Trial: A Defense of the Founding* (San Francisco: Ignatius Press, 2020); Thomas G. West, *The Political Theory of the American Founding: Natural Right, Public Policy, and the Moral Condition of Freedom* (New York: Cambridge University Press, 2017). For a more sustained critique of this genre, see Michael Hanby, "The Birth of Liberal Order and the Death of God: A Reply to Robert Reilly's *America on Trial*," *New Polity*, forthcoming.

The problem with this understanding is not that it is false so much as empty. It is true that the “Laws of Nature” were everywhere on men’s minds and lips in the eighteenth century, but most of the contemporary appeals to this tradition fail to account for the radical transformation in the meaning of nature, law, God, knowledge, truth, and Christianity that occurred in this era. The inevitable result is some or other species of Whig history⁴³. The overthrow of Platonism - whether it be in neo-Platonic or Aristotelian form - was essentially completed long before Marx by the seventeenth century architects of the scientific revolution, the mathematical apriorism of Descartes notwithstanding⁴⁴. The Cartesian bifurcation of reality (which merely repeated in dramatic and more speculative form the working ontology of Galileo) gave philosophical expression to a new, positive conception of matter as some kind of dimensive quality fully actual prior to and outside of any relationship to form⁴⁵. With superficial variations, this basic conception would become axiomatic in the English-speaking world from Newton all the way up until the time of Darwin⁴⁶. Here already is a re-conception of reality as “a system of forces, not of *values*.” The result was to transform “form” into the formalism of law (Newton) or the process of coming to be (Bacon). In either event, form in the sense of “essential nature” would cease to be the internal principle of motion and rest that ontologically precedes a thing’s unfolding - a notion which presumes a “Platonic” distinction between a transcendent order of being and a historical order of development - and becomes, to the extent this notion has any application at all, the “accidental” consequence of the arrangement of material parts. The self-transcending identity, indivisible existential unity, and interiority that had heretofore distinguished natural things from artifacts is erased. As nature is reduced to artifice, creation is reduced to “manufacture.” God thus ceases to be the *ipsum esse subsistens* of Aquinas, so transcendently other that he is more interior to the world than it is to itself. He becomes an extrinsic designer or contriver, to borrow the language of William Paley’s 1802 *Natural Theology*,

⁴³ For more detailed accounts see Michael Hanby, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 107-49; “The Birth of Liberal Order and the Death of God: A Reply to Robert Reilly’s *America on Trial*,” *New Polity*, forthcoming.

⁴⁴ Suffice to say I dissent from Del Noce’s assessment of Descartes as an “‘accident’ in the history of the new science,” but adjudicating this dispute is beyond the scope of this essay. Del Noce, *CM*, 14. For more on my position, see Hanby, *No God, No Science?*, 107-49 and *Augustine and Modernity* (London: Routledge, 2003), 134-77.

⁴⁵ This is especially clear in Descartes short treatise, “The World,” written before the *Meditations* or the *Discourse* but published posthumously. Descartes declined to publish the essay during his lifetime after learning of the condemnation of Galileo. Here the mechanical philosophy of the *Meditations* and the *Discourse* is laid bare, without any of the skeptical apparatus Descartes’ would later build as a path of induction toward it. See Descartes, “The World,” in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 81-98.

⁴⁶ On Darwin’s “Newtonianism,” see David J. Depew and Bruce H. Weber, *Darwinism Evolving: Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection* (Cambridge: MIT Press, 1997), 85-140.

“the Supreme Workman,” of Thomas Jefferson, imposing his purposes in the form of physical or moral law from without upon things that would otherwise lack them⁴⁷. This extrinsicism would govern the meaning of “teleology” in English natural theology up to the time of Darwin⁴⁸.

Against this emerging ontological backdrop, the “laws of nature” that were so prominent in eighteenth century begin to appear not as an expression of a “Platonic” primacy of the logos and a metaphysics of participation, but as a *replacement* for them necessitated by the new mechanical philosophy of nature. The primacy of “law,” in other words, is a sign of metaphysical rupture and of a profound transformation in our understanding of the relationship between God and the world. Ironically, the loss of divine transcendence and the intrinsic form and finality of the natural world meant that God’s contriving agency was called upon much more directly in the eighteenth century than it had been in the thirteenth to account for “irreducibly complex” features of the natural order that resisted mechanistic explanation—things such as language, sociality, and the “moral sense.” This is one reason for the overwhelmingly moralistic character of American civil religion. But this ‘natural theology’ came with a built-in obsolescence. This extrinsic, contriving God becomes superfluous once an alternative mechanism such as history or natural selection could be found to account for the construction of the artifact that is the present configuration of matter.

Del Noce describes how the Marxist primacy of becoming over being eliminates intellectual intuition and the elevation of praxis over *theoria*, whose very possibility is denied. Similarly, the conflation of nature and artifice in mechanistic philosophy leads ineluctably to the conflation of being and history. As Hannah Arendt put it, “The shift from the ‘why’ and ‘what’ to the ‘how’ implies that the actual objects of knowledge can no longer be things or eternal motions but must be processes, and that the object of science therefore is no longer nature or the universe but the history, the story of the coming into being, of nature or life or the universe.”⁴⁹ It would take time, and an infusion of Romanticism, for the mechanism of the eighteenth century to be transmuted into

⁴⁷ See Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, 29-56.

⁴⁸ It is still what Darwinians think they are denying when they reject final causes.

⁴⁹ Arendt continues, “Long before the modern age developed its unprecedented historical consciousness and the concept of history became dominant in modern philosophy, the natural sciences had developed into historical disciplines, until in the nineteenth century they added to the older disciplines of physics and chemistry, of zoology and botany, the new natural sciences of geology or history of the earth, and, generally, natural history. In all these instances, development, the key concept of the historical sciences, became the central concept of the physical sciences as well. Nature, because it could be known only in processes which human ingenuity, the ingeniousness of homo faber, could repeat and remake in the experiment, became a process, and all particular natural things derived their significance and meaning solely from their functions in the over-all process. In the place of the concept of Being we now find the concept of Process.” Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 256.

the historicism of the nineteenth, but already in the eighteenth century, well before Hegel or Marx, this vision began to give rise “science of providence” or “cunning of history” arguments⁵⁰.

As Arendt’s comment suggests—and as Del Noce’s would lead us to suspect—the immediate effect of this new vision of nature was in the sphere of knowledge. Beginning with Bacon and Descartes and culminating in Kant, the critical project of modern philosophy restricted the scope of reason within ever-stricter bounds—muting the world, so to speak—in order to magnify the power of technical and instrumental reason over it. This was certainly true of Locke who, along with Hume, represents the apex of this trajectory in the English-speaking world prior to the advent of American pragmatism. Locke’s very definition of ideas as mere objects of thought - which simply sets aside the long philosophical and theological history of “ideas” - testifies to the fact that the metaphysics of participation has already been ruptured, well before he goes on to deny that such ideas are innate⁵¹. Locke further restricts the scope of reason by excluding all but the barest affirmation of God’s existence from the rational sphere—thereby also excluding both Catholicism and Protestant “enthusiasm”—and sets this rupture in stone by restricting knowledge to the knowledge of our ideas only⁵². This turns out to be a false modesty, however; for it is the very impotence of reason before the unintelligibility of the world that warrants the triumph of experimental reason over it.

America, as we have said, is more than the incarnation of Lockean philosophy, which is less important for specific tenets that the American Founders may have drawn from him - on property or liberty, e.g. - than as a representative of philosophical sensibilities that, though internally contested, were becoming axiomatic in the English-speaking world. There are profound implications to this that will subsequently prove decisive for the subsequent shape of American liberal order. In one stroke, Locke radically restricts the scope of things we can meaningfully be said to think about, making “nonsense” an important category of Anglo-American philosophy. Indeed, it is arguably this—what can no longer be thought about - that is the most distinctive characteristic of this philosophy. The disincentive to understanding, the inducement to thoughtlessness, is built into the structure of reason itself that corresponds to the primacy of technical rationality. If by manipulating variable x , I can produce result y , and if y provides an “inference ticket” to new experiment z , then it is no longer necessary—or even possible with reason thus construed—to ask what being or

⁵⁰ For more on the new conception of history and the new science of providence, see Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, (Princeton: University of Princeton Press, 1986), 202-89.

⁵¹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (London: Penguin Classics, 1997), II.1.1.

⁵² See, e.g., Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.23.29.

causality or truth is, or even what *x*, *y*, and *z* are⁵³. “They are,” John Dewey will later say, “what they can do and what can be done with them.”⁵⁴ Del Noce laments the “ban of the question” under the reign of decomposing Marxism, enforced “in the name of the greater prosperity made possible by science”⁵⁵. But there was never a need to “ban” such questions in America; they are already unthinkable within the structures of American public reason. Americans have never confronted reality as a mystery to be contemplated, but as a set of problems to be solved or challenges overcome. The persistence of moralism in a once-Protestant culture is both a sign and a delayer of the fateful implications of this fact.

Del Noce premises all the negations that characterize revolutionary thought on the elevation of becoming over being. Another, more Aristotelian way to describe the same phenomenon which perhaps allows us to see certain of its implications more clearly is to speak of the elevation of possibility (i.e. *posse*/power) over actuality, consequent up the “artificial” reimagination of God and nature. In its political guise, American order valorizes possibility under the form of freedom; in its scientific and technical guise, under the name of truth. Both senses of possibility were necessitated and confirmed that confrontation with the land and “the conquering relation to place that left its mark within us”⁵⁶. As Boorstin put it, “The final extent of human expansion on this continent was indefinable, though of course not unlimited; and Jefferson hoped that here the happiness of the species might advance ‘to an indefinite, although not an infinite degree’. The assignment which was found in America was less the attainment of any specific destination, than simple and effective affectivity. The continent offered a vague and nearly boundless arena for practical energies; and the fact that the task was without known (or perhaps knowable) limits, was one of its major attractions”⁵⁷. Only by becoming an American Atlantis could this possibility be realized⁵⁸.

⁵³ On a “knowledge that can’t say what anything is,” see Henry B. Veatch, *The Two Logics: The Conflict Between Classical and Neo-Analytic Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

⁵⁴ Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (London: Forgotten Books, 2012), 115.

⁵⁵ Del Noce, *The Crisis of Modernity*, 233.

⁵⁶ Grant, *Technology and Empire*, 17.

⁵⁷ Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, 225.

⁵⁸ To illustrate the concrete relation between the organized pursuit of technical conquest and metaphysical possibility, I refer again to the observation of Stephen Ambrose, that George Washington’s world, the sense of time and space relative to the capacity and velocity of travel, resembled that of Julius Caesar. But in less than a century after the American Revolution, the continental empire of liberty would be essentially complete. It was technology such as the railroad—but also the telegraph and later the wireless—that made this possible. The creation of a “unified” American culture, in other words, coincides with the advent of a technology which made a “culture industry” possible for the first time. But the railroad was the *sine qua non* of this development. As Ambrose puts it, “America was riper than anywhere else for the railroad. It gave Americans ‘the confidence to expand and take in land far in excess of what any European nation or ancient civilization had been able successfully to control,’ as historian Sarah Gordon points out. The railroad promised Americans ‘that towns, cities, and industries could be put down anywhere as long as they were tied to the rest of the Union by rail.’” Ambrose, *Nothing Like it In the World*,” 25.

The re-conception of freedom and truth as indefinite possibility gives the American project its revolutionary character, concretely realized in the interminable conquest of every kind of “frontier”⁵⁹. Philosophically, the elimination of intrinsic form and finality from the natural order means that freedom (at least in its highest instance) could no longer be understood as the uninterrupted, undivided enjoyment of the good as it had been in the tradition. Freedom is reconceived as the power to act or forbear from acting, in other words, as indeterminate possibility. The liberal conception of rights, which D.C. Schindler defines as the “enclosure of a field of power”, enshrines this possibility and makes the protection of this enclosure the *raison d’être* of American political order⁶⁰. Yet this enclosure can only be protected, can only become real, in a sense, by remaining *unreal* - by negating all the claims of the *actual* world that threaten to define me prior to my choosing, of which there is no end. An inexhaustible spirit of annihilation is thus unleashed under the name of progress and prosperity in the technological and economic sphere and under the name of rights in the political sphere. This spirit *needs* something to devour in order to affirm itself. It must forever be in search of new sources of oppression, lest it die. As enclosures of possibility ever threatened by the determination of antecedent order, rights *must* proliferate endlessly, as indeed they have. And yet every new right extends the power of the state to protect and enforce that right. Politics becomes absolute, ironically, in the name of protecting freedom, mediating all human relationships and eventually interjecting itself even between persons and their own nature.

The claims of nature are not just philosophical but inscribed into our flesh. And it is here, among other places, that technological reason, perhaps even more decisively than liberal freedom, contributes to the revolutionary character of the American project. The Marxist equation of truth with “the historical reality it is able to produce” is preceded by the Baconian equation of truth and utility, knowledge and power. This does not mean merely that knowledge is *for the sake of* power as means to an end. Rather it means that our knowledge is identical to - verified by - the various kinds of power we can exercise over natural phenomena. “The task of human Power,” he wrote, “is to generate and superinduce on a given body a new nature or natures...to subordinate the transformation of concrete bodies from one thing into another within the bounds of the Possible”⁶¹.

⁵⁹ I will sometimes refer to the “American project” or “the American experiment” rather than American thought both because these more encompassing terms capture the essence of America not only philosophically, but in its historical, political, and institutional aspects, and because, as we are in the process of unfolding, the latent metaphysics of this project provides philosophical justification for the operational primacy of a mode of action that is largely *unthinking*.

⁶⁰ D.C. Schindler, *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017), 182.

⁶¹ Bacon, *New Organon*, II.1.

And yet the ultimate limits of possibility can only be discovered by perpetually transgressing the *present* limits of possibility. With the conflation of truth and possibility, the so-called “technological imperative” - that what can be done must and will be done - is built into the very structure of reason. To abandon it - if it were possible - would be to abandon reason itself. Built into truth as possibility is a “an unwanted, built-in, automatic utopianism,” a “self-feeding necessity,” “a principle of innovation in itself which made its constant further occurrence mandatory”⁶². By the hidden necessity of their own inner logic, a regime of necessity that takes on a life of its own as prior decisions and technological interventions determine the conditions of subsequent thought and action, the exaltation of possibility as freedom and truth sets in motion an interminable war against every form of antecedent order.

The first and most fundamental order, the bearer of that vision of reality being overthrown, is the Catholic Church. The new vision of God and nature which legitimated the triumph of political over ecclesiastical order meant that Christianity would have to be reinvented as an instrument of the new orders of nature, reason, and politics. There is perhaps something of significance that Del Noce does not quite perceive in the continued affirmation of God’s existence and the persistence of morality in a world reconceived to exclude him, something unique to Grant’s “break” and the primal “meeting of the alien and yet unconquerable land with English-speaking Protestants”⁶³. Thomas Jefferson astutely observed “that while in protestant countries the defections from the Platonic Christianity of the priests is to Deism, in Catholic countries they are to Atheism”⁶⁴. We might similarly suggest, in contrast to Italy and the rest of continental Europe, that there was no need for America to pass through the stage of “postulatory” and “positive” atheism *en route* to an irreligious destiny, just as there was no need in America to “ban the questions” that heretofore constituted the Western philosophical tradition⁶⁵. Just as the American mind, constituted as American *by* its

⁶² Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 21 and *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood: Prentice Hall, 1974), 48, 51

⁶³ This, broadly speaking, is how I would interpret Alasdair MacIntyre’s “disquieting suggestion” of moral collapse which was the subject of *After Virtue*.

⁶⁴ Jefferson, “To Thomas Law, 1814,” in Merrill D. Peterson (ed.), *Thomas Jefferson: Writings* (New York: The Library of America, 1984), 1336.

⁶⁵ Lancellotti describes Marx’s “postulatory” and “positive” atheism. “God is not denied on the basis of some newly acquired scientific knowledge or metaphysical argument; rather, God, cannot exist, because if he existed man could not be free. However, Marx operates within a post-Christian world, and so he inevitably thinks of man as transcending the natural world. Thus, his rejection of God cannot take the form of a reabsorption of humanity into the cosmos a la ancient paganism; instead it must coincide with a deification of man, or, to be more precise, with a reclaiming by man of the attributes he previously ‘alienated’ to God. As a result, Marxism is also the first fully developed form of positive atheism.” He contrasts this with earlier forms of “negative” atheism, which, because it is pessimistic and potentially

break with Platonism, was drained of the capacity to ask such questions, so too was American Christianity always already “irreligious.” Irreligious Christianity is perfectly compatible with moralism and pietism. For these can coexist peacefully - frequently in the same soul - alongside an apprehension of the world that is functionally atheistic⁶⁶. The new vision of God and nature necessitated this. In Locke, for example. mechanistic nature and Baconian empiricism have as their religious corollary a Christianity reduced to the barest affirmation of God’s existence and of Jesus as the historical Messiah, coupled with the recognition of moral norms that could only derive their binding force, in a world drained of goodness as an ontological principle, from the prospect of eternal reward and punishment. The Church likewise ceases to be genuinely Catholic (*kata holos*.) It is no longer the sacrament of God and the supernatural completion of an inherently symbolic creation, the transcendent whole that contains the political order within its plenitude. Rather churches are reduced to voluntary associations within the transcendent whole that is liberal order. The price of religious survival in liberal society is that every manifestation of religion express itself as a species of Protestant congregationalism. To be American is to be Protestant, even if one is also an atheist, a Catholic or a Jew.

The ontological and epistemological substructure for the eventual emergence of technological society was already established on these shores, by philosophy and necessity, at the time of the American Founding. Its exigencies only grow more urgent in retrospect. As Daniel Boorstin said, “What was peculiar to America was not the emergence of an independent national life, but the extraordinary speed of the accomplishment, and the prehistoric background in which it occurred...The uncovering and mastery of the continent, the building of a constitution, and the shaping of a national consciousness had been accomplished in a paroxysm of creative activity”⁶⁷. “The meaning of ‘philosophy’ under American conditions,” Boorstin further notes, was personified by Benjamin Franklin, a man “completely determined by the category of usefulness” and thus paradigmatically bourgeois in Del Noce’s sense⁶⁸. Franklin’s 1743 proposal for “Promoting Useful Knowledge among the British Plantations in America” recognized that the new “useful knowledge” had been indispensable in establishing the new colonies and would prove even more necessary in

nihilistic, according to Del Noce, “goes through a cycle that leads it to shed progressively its atheistic character, and to reconcile with religious thought.” Lancelotti, “On Marx’s Abolition of Human Nature,” 571.

⁶⁶ One could undertake an analysis of the liberal Protestantism of the early twentieth-century analogous to Del Noce’s analysis of the Catholic progressivism in the 1960s. See Del Noce, *AS*, 236-66.

⁶⁷ Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, 6.

⁶⁸ Del Noce *AS*, 95.

the future⁶⁹. Franklin founded the American Philosophical Society on the same Baconian vision that had inspired its prototypes, the Royal Society of London and the *Académie des sciences* in Paris. The purpose of the Society was to promote “useful knowledge” and to advance “all philosophical Experiments that let Light into the Nature of Things, tend to increase the Power of Man over Matter, and multiply the Conveniencies or Pleasures of Life”⁷⁰. “Including an intellectual élite from every corner of British North America,” the Society was, in Boorstin’s words, “truly continental in catholicity and influence. By the time of the Revolution, it had become the main institution through which Americans collaborated to comprehend and master their environment, and the focus, not merely of ‘scientific’ activity, but, of intellectual life on the continent”⁷¹. The society boasted Washington, Madison, Hamilton, Marshall, and Paine among its members and officers. Thomas Jefferson, arguably the leading visionary of the American experiment, served as its president for eighteen years, attracting a circle of “Jeffersonian” natural philosophers that included David Rittenhouse, Benjamin Rush, Joseph Priestly, and Charles Wilson Peale. The American Framers would even inscribe its Baconian vision into the Constitution of the new nation. Article I, section 8 grants Congress the power to “promote the Progress of Science and the Useful Arts” through what came to be known as the Copyright and Patent Provision, which had been advocated by Madison in *Federalist* 43⁷².

In good Baconian fashion, the Preface to the first volume of the Society’s *Transactions* had eschewed speculative knowledge as useless, declaring that its members would “confine their disquisitions, principally to such subjects as tend to the improvement of their country, and

⁶⁹ See Franklin, “Proposal,” “The English are possess’d of a long Tract of Continent, from Nova Scotia to Georgia, extending North and South thro’ different Climates, having different Soils, producing different Plants, Mines and Minerals, and capable of different Improvements, Manufactures, &c.

The first Drudgery of Settling new Colonies, which confines the Attention of People to mere Necessaries, is now pretty well over; and there are many in every Province in Circumstances that set them at Ease, and afford Leisure to cultivate the finer Arts, and improve the common Stock of Knowledge. To such of these who are Men of Speculation, many Hints must from time to time arise, many Observations occur, which if well-examined, pursued and improved, might produce Discoveries to the Advantage of some or all of the British Plantations, or to the Benefit of Mankind in general.

But as from the Extent of the Country such Persons are widely separated, and seldom can see and converse or be acquainted with each other, so that many useful Particulars remain uncommunicated, die with the Discoverers, and are lost to Mankind; it is, to remedy this Inconvenience for the future, proposed...”

⁷⁰ Benjamin Franklin, “A Proposal for Promoting Useful Knowledge among the British Plantations in America,” (Philadelphia, 1743), available at <https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-02-02-0092>.

⁷¹ Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, 11.

⁷² This prompts Leon Kass to say that “the American Republic is, to my knowledge, “the first regime explicitly to embrace scientific and technical progress and officially to claim its importance for the public good.” He goes on to say that “the entire Constitution is a deliberate embodiment of balanced tensions between science and law and between stability and novelty, inasmuch as the Founders self-consciously sought to institutionalize the improvements of the new ‘science of politics,’ and in such a way that would stably perpetuate openness to further change.” Leon R. Kass, *Toward A More Natural Science: Biology and Human Affairs* (New York: The Free Press, 1985), 133-4.

advancement of its interest and prosperity”⁷³. But Jefferson made the extinction of Platonism, which he regarded as a mere instrument of priestcraft, into something of a personal vendetta. He wrote often of his disdain in his correspondence, and he created the *Jefferson Bible*, a collection of bare historical and moral teachings from the synoptic Gospels shorn of everything mystical, miraculous, supernatural or symbolic, in the hopes that it would “prepare the euthanasia for Platonic Christianity,” fittingly symbolized by its concluding verses. “Now in the place where he was crucified there was a garden; and in the garden a new sepulchre, wherein was never man yet laid. There they laid Jesus. And rolled a great stone to the door of the sepulchre, and departed.”⁷⁴ The epitaph for Platonic Christianity can be found in a letter Jefferson wrote in 1813 to his old friend, the second president John Adams.

In extracting the pure principles which [Jesus] taught, we should have to strip off the artificial vestments in which they have been muffled by priests, who have travestied them into various forms, as instruments of riches and power to them. We must dismiss the Platonists and Plotinists, the Stagyrates, and the Gameliélites, the Eclectics the Gnostics and Scholastics, their essences and emanations, their Logos and Demi-urgos, Aeons and Daemons male and female with a long train of Etc. Etc. Etc. or, shall I say at once, of Nonsense⁷⁵.

Jefferson’s devotion was to “our master, Epicurus,” and to the “creed of materialism” which he took to be the doctrine of Locke, Tracy, and Stewart and compatible, in Jefferson’s mind, with the “Supreme Workman.” “To talk of immaterial existences,” he confided in an 1820 letter to Adams, “is to talk of immaterial existences is to talk of nothings”⁷⁶. Jefferson’s was what Robert K. Faulkner calls the “useful and active materialism” of Francis Bacon, whom he regarded, along with Locke and Newton, as “the three greatest men who ever lived that ever lived, without any exception, and as having laid the foundation of those superstructures which have been raised in the Physical & Moral

⁷³ Cited in Boorstin, *The Lost World of Thomas Jefferson*, 11.

⁷⁴ *Jefferson Bible*, 17:62-64.

⁷⁵ Jefferson, “To John Adams” (October 12, 1813), in Merrill D. Peterson (ed.), *Thomas Jefferson: Writings* (New York: The Library of America, 1984), 1301-2. Anti-Platonism is something of a theme in Jefferson’s letters. In addition to the letter to Adams, see also “To Peter Carr” (August 10, 1787), in *Thomas Jefferson: Writings*, 900-901; “To Benjamin Waterhouse” (June 20, 1822), in *Writings*, 1458-9.

⁷⁶ Jefferson, “To John Adams,” (1820), *Writings*, 1843-4.

sciences”⁷⁷. As he wrote near the end of his life in 1825, “The business of life is with matter, that gives us tangible results. “Handling that, we arrive at knowledge of the axe, the plough, the steam-boat, and everything useful in life, but from metaphysical speculations, I have never seen any useful result”⁷⁸.

It is this spirit that later found philosophical expression in American Pragmatism. John Dewey traced the origins of pragmatism back to Francis Bacon, “the real founder of modern thought”⁷⁹. This made Dewey’s “renascent liberalism” a natural consequence of the “classical liberalism” of the Founders, even if they, like Bacon himself, had a foot in two worlds that prevented them from realizing the full historicist implications of their own philosophy.⁸⁰ It is thus not an accident, though there have been Americans of every philosophical school, that this philosophical justification for philosophical suicide is America’s only enduring contribution to the history of philosophy. Jefferson had praised the scientific societies of the eighteenth and early nineteenth centuries in terms worthy of Dewey, as “a great fraternity spreading over the whole earth,” whose “correspondence is never interrupted by any civilized nation,” and which remains “always in peace, however their nations may be at war”⁸¹. The mission of conquering the vast American continent with its ocean of possibilities necessitated that America itself be a “great fraternity” of this kind. To *become* the America that we in fact became, the nation would have to become a State, in Dewey’s words, “organized for collective inquiry,” It would require that society take the form of an “organized intelligence” spanning generations, that “attacks nature collectively”⁸². This, and not a novel exercise in self-government—is the deepest meaning of the American experiment.” Progressives of Dewey’s generation helped birth the administrative state and presided over the great bureaucratization of American life in the early decades of the twentieth century, often juxtaposing their own “organic” liberalism with the more static, “mechanical” liberalism of the Founders. But it should be said that the collective nature of this attack is entailed in the very nature of scientific truth as possibility, which makes every result provisional and generative of unforeseen consequences. The “organization” of intelligence is as much an emergent feature of its aggregate actions, a “self-

⁷⁷ Jefferson, “To John Trumbull,” (1789), *Writings*, 939-40. Faulkner, “Jefferson and the Enlightened Science of Liberty,” in Gary L. McDowell and Sharon L. Noble (eds.), *Reason and Republicanism: Jefferson’s Legacy of Liberty* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997), 43.

⁷⁸ Jefferson to anon., 1825, in Edwin T. Martin, *Thomas Jefferson: Scientist* (New York: Henry Schuman, 1952), 36, quoted in Faulkner, “Jefferson and the Enlightened Science of Liberty,” 43.

⁷⁹ Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 28.

⁸⁰ See the whole of Dewey, *Liberalism and Social Action* (Amherst, Prometheus Books, 2000).

⁸¹ Thomas Jefferson, “To John Hollins, (1809), *Writings*, 1201.

⁸² Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (London: Forgotten Books), 37.

organizing” intelligence springing almost spontaneously from the ground up as a conscious “design” imposed from the top down⁸³. Once its premises are accepted and put into practice, the New Atlantis almost builds itself without anyone exactly intending it. This explains one of the most novel features of the new, technocratic totalitarianism, its almost automatic character. It is not the rule of one, a classical tyrant controlling the levers of power, but the rule of nobody, with no control levers to pull.

Pragmatism is the highest intellectual expression of America’s mission to make the world safe for science. With the possible exception of Del Noce himself, no one but Richard Rorty has stated more powerfully—and certainly none more approvingly—the intellectual consequences of this mission’s success.

Pragmatists think that the history of attempts to isolate the True or the Good, or to define the word “true” or “good” supports their suspicion that there is no interesting work to be done in this area. It might, of course, have turned out otherwise. People have, oddly enough, found something interesting to say about the essence of Force and the definition of “number.” They might have found something interesting to say about the essence of Truth. But in fact they haven’t. The history of attempts to do so, and of criticisms of such attempts, is roughly coextensive with the history of that literary genre we call “philosophy”—a genre founded by Plato. So pragmatists see the Platonic tradition as having outlived its usefulness. This does not mean that they have a new, non-Platonic set of answers to Platonic questions to offer, but rather that they do not think we should ask those questions anymore. When they suggest that we do not ask questions about the nature of Truth and Goodness, they do not invoke a theory about the nature of reality or knowledge or man which says that “there is no such thing” as Truth or Goodness. They would simply like to change the subject⁸⁴.

The point, and it should be abundantly clear by now, is that “anti-Platonism” and “scientism” are not accidental corruptions of American thought that need to be accounted for by the addition of an extraneous factor. They *are* American thought, insofar as it is really American. American thought did not therefore need to pass through a dialectical negation of its utopian eschatology, because the American valorization of boundless possibility was a utopianism *without* a utopia,

⁸³ Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 37.

⁸⁴ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), xiv.

promising the interminable *pursuit* of happiness and forbidding its arrival⁸⁵. In consequence, American Christianity did not need to pass from atheism to irreligion; it was irreligious already. Here we may suggest an alternative to the question of Del Noce and Lancellotti about the rapid transformation of Western society after 1945. As Lancellotti put it, “Did the Anglo-American liberal tradition—broadly identified with Locke and his successors—have the “metaphysical firepower” to lead *by itself* to the modern abolition of human nature and to radical anti-Platonism?”⁸⁶. The alternative answer is that there was no need for America *to be led* to the modern abolition of human nature and to radical anti-Platonism. It was already *essentially* anti-Platonic in a way that Europe could never be. The eventual (and inevitable) collapse of the final vestiges of its Europeanness could occur relatively swiftly and relatively painlessly, without the vast conflagration that beset Europe for the better part of the twentieth century, like a dead tree blown over in a windstorm⁸⁷.

3. *The Other Revolution*

When this mighty wind finally swept across the great American plain, setting mechanism in motion and reducing the last anachronistic remnants of human nature to dust and time, it bore the name not of Marx, but of Darwin. The relation between Marx and Darwin is a subject of endless fascination, as is the relation between Marx and Dewey given the similarity in their underlying metaphysics⁸⁸. Dewey’s relationship to Marx is, at the very least ambivalent; there is nothing ambivalent about his relationship to Darwin. Dewey’s praise for Darwin was effusive, as Marx’s had been⁸⁹. Dewey called Darwin’s theory “an intellectual revolt,” that “introduced a mode of thinking

⁸⁵ I am grateful here to the thought of my student, Stefano Zamagni, and his excellent STL thesis, *The Pragmatic Revolution and the Rise of Irreligion: A Delnocean Reading of How Thinking Turned into Thoughtlessness Within American New Totalitarianism*, Pontifical John Paul II Institute, Spring 2020.

⁸⁶ Lancellotti, “Augusto Del Noce on Marx’s Abolition of Human Nature,” 582.

⁸⁷ We might see this more clearly by altering somewhat the terms of Lancellotti’s question, bringing it to bear on the advent of that “Catholic Progressivism” that Del Noce so ably demolishes (Del Noce, *AS*, 217-66). How is it, we might ask, that after a century of “brick and mortar” Catholicism in the United States and the massive assimilation of Catholics into Protestant American society culminating in the election of President Kennedy in 1960, that the entire edifice of American religious life, priestly vocations, etc., could suddenly collapse in the immediate aftermath of the Second Vatican Council? Notwithstanding the diffusion of Marxist thought among Jesuits in the latter half of the twentieth century, does the “decomposition of Marxism” have sufficient metaphysical and cultural “firepower” to explain this catastrophe? Or is there something in the process of the “Americanization” of Catholicism that had already hollowed out the tree from the inside?

⁸⁸ See Gerald Runkle, “Marxism and Charles Darwin,” *The Journal of Politics* 23, no. 1 (1961), 108-26. Accessed February 19, 2021. <http://www.jstor.org/stable/2127074>. On Dewey’s relationship to Marx, see Jim Cork. “John Dewey, Karl Marx, and Democratic Socialism.” *The Antioch Review* 9, no. 4 (1949): 435-52. Accessed February 12, 2021. doi:10.2307/4609377.

⁸⁹ Marx said of Darwin, whose *Origin* was first published eight years before the first edition of *Kapital*, “Nothing gives me greater pleasure than to have my name linked to Darwin’s. His wonderful work makes my own absolutely

that in the end was bound to transform the logic of knowledge, and hence the treatment of morals, politics, and religion”⁹⁰. Darwin, building upon the foundation of “Copernicus, Kepler, Galileo, and their successors in astronomy, physics, and chemistry,” succeeded at last in conquering “the phenomenon of life for the principle of transition, and thereby freed the new logic for application to mind and morals and life”⁹¹. Here, at last, the banishment of “the changeless, the final, and the transcendent” is complete. Here, finally, is the triumph of a “new logic” that dispenses with the traditional questions of philosophy that had animated the West since Plato—that is, dispenses with philosophy itself—not by resolving them, or even by banning them, but simply by changing the subject⁹². The logic of Darwinism “outlaws, flanks, dismisses—what you will—one type of problems and substitutes for it another type.”

Two radically different reasons...may be given as to why a problem is insoluble. One reason is that the problem is too high for intelligence; the other is that the question in its very asking makes assumptions that render the question meaningless. The latter alternative is unerringly pointed to in the celebrated case of design *versus* chance. Once admit that the sole verifiable or fruitful object of knowledge is the particular set of changes that generate the object of study together with its consequences that flow from it, and no intelligible question can be asked about what, by assumption, lies outside⁹³

Dewey, would also write, interestingly enough, that, “Struggle for existence (or realization) was...an ‘organic’ part of German thinking long before the teaching of Darwin, who, in fact, is usually treated by German writers as giving a rather superficial empirical expression to an idea which they had already grasped in its universal speculative form”⁹⁴. Marx, despite his professed admiration, would also criticize Darwin for his “crude English style,” complaining to Engels, “It is remarkable how Darwin recognizes among beasts and plants his English society, with its division of labor,

impregnable. Darwin may not know it, but he belongs to the Social Revolution” (Runkle, “Marxism and Charles Darwin,” 108). We might propose alternatively, in light of Marxism’s subsequent absorption into technological society, that ‘the Social Revolution’ belongs to the still more comprehensive scientific revolution we have been discussing. Darwin the Whig, who gives no evidence of having read Marx, would have been uncomfortable with the association and declined Marx’s wish to dedicate the first volume of *Kapital* to him.

⁹⁰ John Dewey, “The Influence of Darwin on Philosophy,” in Philip Appelman (ed.), *Darwin: A Norton Critical Edition*, 2nd ed., (New York: W.W. Norton, 1979), 305.

⁹¹ *Ibid.*, 308.

⁹² *Ibid.*, 308, 311.

⁹³ *Ibid.*, 311.

⁹⁴ From *German Philosophy and Politics*, quoted in Runkle, “Marxism and Charles Darwin,” 115.

competition, opening up of new markets, 'inventions,' and the Malthusian struggle for existence. It is Hobbes' *bellum omnium contra omnes*"⁹⁵. Engels would likewise observe that "the entire Darwinian teaching on the struggle for existence merely transfers from society to the realm of living nature Hobbes' teaching on war of all against all and the bourgeois economic teaching on competition, along with Malthus' population theory. After this trick has been performed...the same theories are transferred back and the claim is made that it has been proved that they have the force of eternal laws of human society"⁹⁶.

Considering Del Noce's thesis and our analysis above, we might propose that Darwin's theory succeeded so spectacularly in abolishing human nature, and indeed, succeeded more *decisively* than Marx, precisely *because* it was "empirical," "superficial," and "bourgeois." It was like speaking to like. As Marx stands to Hegel, so Darwin stands to William Paley and the mechanistic natural theology of the late eighteenth and early nineteenth century. Darwin, as Stephen Jay Gould once said, simply "inverts" that tradition, substituting "natural selection for God as the creative agent" of evolutionary change⁹⁷. To just that extent, Darwinism is the extension, in negative form, of the tradition upon which the American Foundation rests. It represents what one might call, after Del Noce, the "suicide" of mechanical theology⁹⁸. As such, Darwinism represents not only the ultimate failure of that tradition, but also its success. And the fact that this success brings human nature fully within the purview of the empiricist and experimental vision is one reason, we might suggest, that its triumph *exceeds* that of Marxism. Marx may have understood himself to be founding a "science of society," but Marxism never fully ceased really to be philosophy or succeeded in becoming an empirical and experimental science in the Baconian sense. That Darwinism did so succeed in a society already constituted by pragmatic Baconian vision - and that it thereby succeeded in concealing, most notably from Darwin himself - the metaphysical underpinnings of his own theory, is one reason Darwinism continues to provide a scientific and technological culture with its self-understanding well after Marxism has been superficially discredited, as well as a reason why "decomposed" Marxism now finds such a comfortable home here. And it is one *practical* source of sexual revolution that is, as far as I know, completely ignored by Del Noce.

We have spoken previously of the reduction of nature to artifice. Darwin effects his own inversion of the traditional maxim that art imitates nature with the idea that nature mimicked the action of

⁹⁵ Marx to Engels, quoted in Depew and Weber, *Darwinism Evolving*, 82.

⁹⁶ *Ibid.*, 111.

⁹⁷ Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, (Cambridge: Belknap/Harvard, 2002), 119, 127.

⁹⁸ Hanby, *No God, No Science?*, 150-249.

breeders in selecting the best and culling the worst stock. Darwin's core concept of natural selection is the "mechanical" outworking of this idea, "the doctrine of Malthus," Darwin admitted, applied "to the whole animal and vegetable kingdoms"⁹⁹. With this Malthusian idea came the Malthusian anxiety that human benevolence could retard the action of natural selection, and, conversely, the recognition that the evolutionary process might be brought under rational control. By the time of *The Descent of Man*, published a dozen years after the *Origin*, this "eugenic" anxiety would show itself in the pages of Darwin's own writing. Soon Darwin's cousin Francis Galton would invent the term as a name for the new science of "good birth," and by the 1930s eugenic science was an international phenomenon. Only the revelation of Nazi atrocities in the immediate aftermath of World War II slowed its advance, forcing a change of names, if not exactly a change of intent¹⁰⁰.

Phenomena that we now associate with the emancipatory side of the sexual revolution, the global birth control movement that sprung up at the turn of the twentieth century, for example, were first launched not as instruments of sexual liberation but as a method of eugenical control. Indeed, the contemporary medical regime of contraception and abortion, genetic screenings and broader prenatal diagnosis, continues to function eugenically even now. It's just that the mechanisms for enforcing the "new eugenics," operating internally through the unreflective acceptance of new social archetypes and externally through the diffusion of market and medical incentives, are more powerful if less obviously coercive than the state-mandated mechanisms of the old¹⁰¹. Similarly, the so-called "lesbian baby boom" of the 1990s, made possible by the newly available in vitro fertilization and other assisted reproductive technologies, was an important precursor to the legal redefinition of marriage by the American courts. Hans Jonas has explored in great depth the interminable dynamism of technological society, how its achievements precede the will for what they make possible thereby determining the conditions of our thought and action as a

⁹⁹ Charles Darwin, *On the Origin of Species*, 6th ed., (Amherst: Prometheus Books, 1991), 3.

¹⁰⁰The Galton Chair of Eugenics at University College London, for example, became the Galton Chair of Genetics. Genetic hygiene became genetic counseling. And so on. On the history of eugenics see Daniel Kevles, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Heredity* (Harvard: Harvard University Press, 1998). The term "new eugenics" was coined to describe biotechnical developments after World War II and the discovery of the double-helix by Robert Sinsheimer, "The Prospect of Designed Genetic Change," *32 Engineering & Sci.* 8-13 (1969), 32 and is quoted in Evelyn Fox Keller, "Nature, Nurture, and the Human Genome Project," in D. Kevles & L. Hood (eds.), *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project* (Harvard: Harvard University Press, 1992), 281-99. For considerations of its long-range implications, see The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (New York: Harper Perennial, 2003), 1-100. See also Brendan P. Foht, "While Bioethics Fiddles," *The New Atlantis: A Journal of Technology and Society* (Winter, 2019), 26-35.

¹⁰¹ See Michael Hanby, "Humanae Vitae and the Technological Conquest of Humanity," in Theresa Notare (ed.), *Humanae Vitae, 50 Years Later: Embracing God's Vision for Marriage, Love and Life* (Washington: The Catholic University Press, 2019), 43-64.

kind of fate¹⁰². That such technological developments *became* instruments of “liberation” likewise reveals something important about the relation of theory to technological practice in the sexual revolution and in technological society more generally¹⁰³. Even now, the most dramatic victories of the sexual revolution to date, more radical than even Del Noce could foresee, would have remained permanently unimaginable were it not for antecedent technical development. Same-sex marriage, which Del Noce did anticipate, would have been unthinkable without the assisted reproductive technologies and commercial surrogacy that make it possible to provide children to homosexual couples¹⁰⁴. And we would never have imagined that a man might “really” be a woman if we did not also imagine it were possible to transform him into one by surgical or pharmacological means. The sexual revolution, in other words, is, substantially the human outworking of the *technological* revolution¹⁰⁵. It presupposes and promotes *both* the reduction of the human body to the status of a biological machine at the theoretical level, an archetype which invites and indeed necessitates further biotechnical intervention, *and* the technical conquest of human reproductive biology at the practical level. It is no accident that America, the world’s *essentially* technological nation, has been the epicenter, the “Wild West” of this revolution. And its triumph would have been unthinkable without what I have elsewhere called the “Darwinization of everything”¹⁰⁶. The Hereditary Commission was founded under the Theodore Roosevelt administration in 1906. The Eugenics Records Office at Cold Spring Harbor Laboratory was created in 1910. The First International

¹⁰² See Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 1-24; *The Phenomenon of Life*, 188-210; *Philosophical Essays*, 45-70.

¹⁰³ This relation is undoubtedly complex, and I want to be clear that I am not contending for another “philosophy of praxis.” I would wish to distinguish between two kinds of priority, mirroring the old Aristotelian distinction between the order of being and the noetic, historic, and intentional orders. All praxis is inherently responsive to whatever exigencies the structures of being may impose upon it, and it depends for its intelligibility upon theoretical judgments about these structures entailed in its self-understanding, which may be more or less (usually less) conscious. So, I would maintain that *theoria* is first in itself, that is first in the order of being, and that the truth of being is to some degree operative within praxis itself irrespective of whether the agent is aware of it. At the same time, praxis may be first in the historical order of operations by which we come to think about a given matter. To say, then, that technological praxis may precede theory in the sexual revolution is not to deny *theoria* its absolute priority, but to speak of the way that our thought at any given instance is shaped by the practical consequences of technological interventions in history that are themselves the vehicle of prior metaphysical judgments.

¹⁰⁴ This is certainly true in the United States. However much the movement to redefine marriage may have initially depended upon severing the relation between marriage and procreation and advancing a “companionate” definition of marriage, so-called “marriage equality” could not be achieved without granting homosexual couples a right to children which adoption, as dependent upon the sexual activity of married couples, could not provide. Thus in theory and in fact, the conceivability of same sex marriage depends upon the possibilities created by assisted reproductive technologies (ARTs), and, conversely, the normalization of same sex marriage means the elevation of ARTs to a normative form of reproduction and the archetypal redefinition of the human realities of man, woman, mother, father, child, and sibling. The work of Courtney Megan Cahill, Douglas Nejaime and others shows how deeply these implications are insinuating themselves into American legal theory.

¹⁰⁵ See Michael Hanby, “The Brave New World After *Obergefell*,” available at https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3501246.

¹⁰⁶ Hanby, *No God, No Science?*, 377.

Eugenics Congress, presided over by Charles Darwin's son, Leonard and attended by a young Winston Churchill, preceded the Russian Revolution by five years and the publication of Reich's *Sexual Revolution* by nearly a quarter century.

The impact of the Darwinian revolution upon the world of American Protestantism, and thus upon subsequent American culture cannot be overstated. Emancipated from Platonism and abandoning nature to the mechanistic philosophy and Baconian science from which Darwin himself emerged, American Protestantism at the end of the nineteenth century had no choice but to assimilate itself to the progressive vision of nature or to try to stand athwart history on the fideistic grounds of Biblical literalism, a resistance that was doomed to fail. The story of American Protestantism in the first decades of the twentieth century is largely the story of its practical assimilation to the Darwinian vision, even among evangelicals and others who imagined themselves opposed to Darwin's theory on doctrinal grounds, by the agency of eugenical assumptions that were establishing themselves as cultural axioms. Besides the forced sterilization laws and court decisions such as *Buck v. Bell*, the artifacts by which these axiom were instilled in an unphilosophical population - the eugenics sermon contests for Protestant ministers, the 'fitter family' competitions at World's Fairs, the job opportunities for enterprising young women as eugenics records keepers, the none-to-subtle magazine advertisements propagated among young mothers pushing the improvement of the race, the new regime of measuring and testing infants and the rise of 'scientific' parenting - are shocking now though largely unknown to us, as we have invisibly internalized so many of their assumptions¹⁰⁷.

This was the in which Reich's *Sexual Revolution* could eventually find an audience. This fact not *exclude* Reich and the later iterations of Marxist theory as a causal factor in our present civilizational catastrophe; if anything, it explains how decomposed Marxism *could* become such a factor. By the time one comes to the feminist Shulamith Firestone, writing about "seizing the means of

¹⁰⁷ Two excellent books detailing and analyzing this remarkable history are Amy Laura Hall, *Conceiving Parenthood: American Protestantism and the Spirit of Reproduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) and See Christine Rosen, *Preaching Eugenics: Religious Leaders and the American Eugenics Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Catholics, who were often the objects of eugenic concern—Darwin in the *Descent of Man* had lamented that the Irish on the streets of London "multiply like rabbits"—were the staunchest opponents of the eugenic vision, which forms the cultural background for the 1930 encyclical *Casti Connubii*. Even so Catholics were not invulnerable to the eugenical temptation, and according to Christine Rosen (p. 184), among all faiths "the evidence yields a clear pattern about who elected to support eugenic-style reforms and who did not. Religious leaders pursued eugenics precisely when they moved away from traditional religious tenets. The liberals and modernists in their respective faiths—those who challenged their churches to conform to modern circumstances—became the eugenics movement's most enthusiastic supporters.)

reproduction” in the 1970s or Donna Haraway’s *Cyborg Manifesto* in the 1980s, it is clear that both strands of revolutionary thought, the Marxist and the technological, had been fused¹⁰⁸.

What this analysis does suggest, however, is that the decomposition of Marxism is not sufficient by itself to explain the new totalitarianism of our present, that this decomposition is, after all, but a chapter in a still more comprehensive story, and that the philosophy working itself out as our history may not be exactly the one Del Noce imagined. Hegel once defined philosophy as “the comprehension of one’s own time in thought”¹⁰⁹. Augusto Del Noce’s thought has cast a bright light on our present. His philosophy in the truest sense according to this definition, and the translation of his essays into English comes at a crucial moment, when our time is in most need of comprehending. Even so, the passage of time, the suicide of the American revolution, and the advance of the new totalitarianism beyond even Del Noce’s prophetic imagination, suggests that the “crisis of modernity” will remain uncomprehend until we have understood the American experiment and comprehended more deeply the historical novelty and philosophical meaning of the quintessentially modern nation.

¹⁰⁸ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow and Co., 1970), 11.

¹⁰⁹ Georg W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 2 trans. by A.W. Wood ed. and H. B. Nisbet, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 21.

La sfida della democrazia europea. Tocqueville e Del Noce¹

1. Occidente e democrazia

Il presente articolo propone alcune riflessioni sull'Europa traendo spunto dal pensiero di Tocqueville e di Augusto Del Noce. Con l'espressione "sfida della democrazia europea" non si intende qui riferirsi specificamente all'Unione Europea né a quella monetaria dell'Euro, quanto piuttosto all'idea di Europa come concetto politico. In questi termini il dibattito sull'Europa tocca anche il concetto di Occidente, specie nella misura in cui si guardi all'Europa come a un paradigma di civiltà, di cui l'Occidente rappresenterebbe idealmente lo sviluppo. In particolare, come si cercherà di mostrare, proprio la nozione di "sviluppo" è cruciale per la comprensione delle idee di Europa, democrazia e occidente, e ciò conferisce ulteriore rilevanza a quella che ho chiamato "prospettiva tocquevilliana". L'equazione Europa *uguale a* Occidente, tuttavia, è problematica e, in ultima analisi, non argomentabile in modo esauriente. Franco Cardini afferma che questi termini «non coincidono», concedendo al massimo che li si consideri come due «sinonimi imperfetti»².

La nozione di Occidente diventa più facilmente inscrivibile all'interno del dominio disegnato dal binomio Europa/America. A diminuire i dubbi rispetto a questa seconda equazione contribuisce senz'altro una terza equazione, che affianca i termini (e i concetti) di Occidente e di Democrazia. Questa terza equazione sembra reggersi piuttosto bene: democrazia e occidente. Se è così essa costituisce un buon criterio per la migliore comprensione della seconda equazione proposta: occidente => (uguale orientativamente) al binomio Europa/America.

Centrale dunque non soltanto nella comprensione del concetto di Occidente, ma, di riflesso, anche per la comprensione del concetto stesso di Europa, è l'idea di "democrazia" – o di "principio egualitario" – e con essa quella di Stato democratico. Su questa idea Alexis de Tocqueville ha concentrato la propria analisi critica. Nelle sue due grandi opere l'intellettuale francese ha studiato la democrazia e si è profondamente interrogato sul suo significato. Lo ha fatto, com'è noto, rispetto alla democrazia statunitense (nella *Democrazia in America*) e rispetto a quella europea nata dalla

¹ Il presente articolo ripropone, con alcuni aggiornamenti, l'articolo «La sfida della democrazia europea. Riflessioni dalla prospettiva tocquevilliana» pubblicato in *Sintaksis*, Vol. 3, 2010, a cura di M. Rosboch e D. Gigli, pp. 122-139.

² Cfr. F. CARDINI, *Europa. Le radici cristiane*, il Cerchio, Rimini 2002, p. 39.

Rivoluzione francese (nell'*Antico regime e la rivoluzione*). In questo senso egli rappresenta un punto di riferimento rispetto al quale pensare il concetto di Occidente.

2. *La prospettiva tocquevilliana*

Volendo chiederci quale sia la prospettiva da cui Tocqueville si colloca per osservare il suo oggetto di studio, un tentativo di risposta certamente non esaustivo e tuttavia già utile, potrebbe articolarsi in tre punti: 1) Tocqueville studia la democrazia mettendola in relazione al processo storico, al divenire della storia. La sua comprensione della democrazia, cioè, è inserita in una visione della storia intesa come un processo in cui, da un insieme anche complesso di premesse, si generano delle conseguenze. 2) Partendo da questa interpretazione della storia (processo: premesse, conseguenze) egli colloca il fatto politico in quanto oggetto del suo studio, e quindi anche e soprattutto la democrazia, nel dominio delle conseguenze del processo storico e non in quello delle premesse. A tale proposito va specificato che con ciò non si intende affermare l'esistenza di una legge della storia, in cui Tocqueville non credeva affatto; si intende invece chiarire il dominio della categoria di "politica", per cui la politica – e il politico – in ultima analisi, non basta a se stesso. 3) Infine, ciò lo porta ad essere fermamente convinto della ineluttabilità della democrazia, il cui avvento egli considera inevitabile non per motivi idealistici o ideologici, come detto, bensì proprio perché e nella misura in cui egli ne vede chiaramente presenti le premesse:

«Ovunque i vari incidenti della vita di un popolo tornarono a vantaggio della democrazia; tutti gli uomini l'hanno aiutata con i loro sforzi; quelli che ebbero lo scopo di concorrere al suo successo e quelli che non ebbero alcuna intenzione di servirla; quelli che combatterono per essa e quelli che le si dichiararono nemici; tutti insieme furono spinti sulla stessa via e lavorarono in comune, gli uni contro se stessi, gli altri a loro insaputa: ciechi strumenti nelle mani di Dio».³

Potremmo dire che per Tocqueville la democrazia è il risultato politico, la conseguenza politica, di un insieme di premesse sostanzialmente non politiche. Le premesse da cui si genera la democrazia sono cioè di carattere eminentemente sociale, culturale, economico e religioso, ma non politiche, in senso stretto. Rispetto al divenire del processo storico, la politica si colloca sul piano delle

³ Cfr., A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Bur, Milano, 1995⁴, p. 21.

conseguenze, e rispetto a questo livello essa va compresa. Dal punto di vista filosofico-politico e filosofico-giuridico si tratta di un'idea molto forte, che sembra costituire il perno di quella che si potrebbe chiamare appunto la "prospettiva tocquevilliana". Credo anche che essa abbia molto a che spartire con quello che viene definito il particolare liberalesimo di Tocqueville.

A testimonianza di quanto il liberalesimo di Tocqueville – che è componente essenziale della sua prospettiva – sia in sintonia con una comprensione della storia come processo di sviluppo coerente, in questa sede, per ragioni di sintesi, dovremo farci bastare questa profonda osservazione che Ortega y Gasset propone nel suo studio su Tocqueville, tradotta in italiano con il titolo *Tocqueville e il suo tempo*. Afferma dunque il sociologo spagnolo che «prima di tutto e soprattutto – sul sottosuolo di fede cristiana ereditata – Tocqueville fu liberale. Lo fu in forma più cosciente e depurata di quanto erano soliti esserlo i suoi contemporanei. Credeva che, se la storia, in quanto avvenimento intra-umano, ha un destino e se l'evoluzione della società ha una meta, questa meta e quel destino possono esclusivamente consistere nello stabilire una struttura di istituzioni politiche e di usi quotidiani che rendono possibili esistenze libere».⁴

Dunque egli applica alla democrazia le categorie di "destino" (democrazia come destino della società) e quindi di "avvenimento" (in quanto la storia stessa è vista come avvenimento intra-umano). Ora mi sembra di poter affermare che Tocqueville, nelle sue due opere principali, abbia dimostrato la validità di questo assunto. Una dimostrazione che, rispettando l'ordine cronologico dei suoi lavori, egli fornisce prima per via negativa e poi per via positiva, rispettivamente nella *Democrazia in America* e nell'*Antico regime e la rivoluzione*.

Nel lavoro che gli diede la celebrità, Tocqueville guarda alla democrazia americana come a un fatto ormai avvenuto; potremmo dire come una conseguenza che si è ormai consumata; egli ne descrive il funzionamento trattando delle sue istituzioni le quali indirettamente rinsaldano quelle premesse sociali, culturali, economiche, ma anche e soprattutto religiose, da cui essa stessa è scaturita come una conseguenza e di cui essa continua ad aver bisogno per mantenersi. Egli cioè focalizza la sua attenzione, oltre che sulle istituzioni democratiche e sul loro funzionamento, proprio sulle premesse, di per sé non politiche, che consentono alla democrazia americana di prosperare, perfezionarsi e riprodursi. Dunque fornisce una dimostrazione per via negativa, potremmo dire *ex post*, del rapporto tra premesse non politiche e conseguenze politiche.

⁴ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Tocqueville e il suo tempo*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1979, p. 507. Citato in L. INFANTINO, *Tocqueville: problemi gnoseologici e democrazia liberale*, in R. Boudon, L. Infantino, *Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche*, Luiss University Press, Roma, 2004, pp. 43-97, 48.

Nello studio sull'*Antico Regime e la Rivoluzione*, invece, Tocqueville mostra le condizioni storiche, di carattere eminentemente sociale ed economico, che hanno comportato la fine dell'antico regime e l'avvento della repubblica, passando attraverso l'accelerazione impressa dalla rivoluzione a un processo che era già in corso e che avrebbe comunque prodotto il mutamento culturale, sociale e politico in senso democratico. In questo caso egli fornisce una dimostrazione per via positiva, potremmo dire *ex ante*, di come di fatto il novo regime politico sia sorto come una conseguenza politica di condizioni e premesse di carattere sociale, culturale ed economico.

Nella *Democrazia in America* Tocqueville mostra come una democrazia già esistente continui a non farsi da sé, continui ad essere la conseguenza politica di premesse non politiche; nell'*Antico regime e la Rivoluzione* il nostro autore mostra come di fatto la democrazia si sarebbe prodotta dalle premesse non politiche che come brace ardevano alla base del fuoco ormai spento dell'Antico regime. Le due grandi opere di Tocqueville, da questo punto vista, dicono la stessa cosa: la categoria del politico ultimamente appartiene al dominio delle conseguenze e non a quello delle premesse. Vi confesso che ho scoperto non senza sorpresa come sempre Ortega y Gasset faccia una considerazione analoga allorché, riferendosi all'opera di Tocqueville, egli osserva come i "suoi due unici libri si occupano dello stesso argomento, preso prima da un lato e poi dal suo contrario"⁵.

Con ciò, in una parola, si afferma che la democrazia non basta a sé stessa. Questa conclusione come si sa è stata resa emblematica da uno dei massimi filosofi del diritto e costituzionalisti tedeschi contemporanei, Ernest M. Böckenförde, il quale la espresse in forma dilemmatica nella fortunata formula per cui "lo Stato liberale, secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire"⁶. La democrazia, cioè, non è in grado di fare democrazia: essa è quindi essenzialmente *conseguenza* e non *premesse* e allorché si proponesse o si riciclasse come premessa produrrebbe sul piano delle conseguenze un esito progressivamente sempre meno democratico sul piano sostanziale, pur potendo conservare, sul piano formale, la veste e la retorica democratica. È questo in fondo il senso del celebre studio di Jacob L. Talmon dal titolo peraltro emblematico⁷. Ora, questo meccanismo può rappresentare un fattore di convergenza tra la teoria della eterogenesi dei fini, pensata da Augusto del Noce, e quello che Raymond Boudon chiama il teorema tocquevilliano della

⁵ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, op. cit., p. 504, citato in L. Infantino, op. cit., p. 46.

⁶ E.M. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.

⁷ J. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952, trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 1967.

ipertrofia del potere sociale⁸. Ma per meglio approfondire questa convergenza è necessario richiamare il tema del rapporto tra democrazia e libertà.

3. *Democrazia, libertà, potere, autorità*

Nella misura in cui la concezione tocquevilliana della democrazia sul piano formale va ascritta al dominio delle conseguenze del processo storico, dal punto di vista sostanziale essa va declinata in relazione alla centralità dall'idea di libertà. Ciò nel senso che laddove il processo storico fa sì che dalle premesse non politiche si sviluppi la democrazia come conseguenza politica, si ha a che fare con una democrazia che, per usare le parole di Ortega y Gasset, «fa da base alla libertà e non al dispotismo».

A questo riguardo sono illuminanti le parole con cui Nicola Matteucci nell'Introduzione al primo volume degli *Scritti politici* di Tocqueville [che ha per titolo: *La rivoluzione democratica in Francia*] descrive questo nesso tra democrazia e libertà, come appunto un rapporto tra una realtà formale, fattuale, e una realtà sostanziale: «In sintesi: – egli afferma illustrando la concezione di Tocqueville – come la democrazia era un fatto, e quindi solo una realtà al di là del bene e del male, con cui gli uomini dovevano fare i conti, così la libertà era il solo e unico valore, in base al quale gli uomini dovevano agire nel mondo. Se la democrazia era un contenuto empirico, una realtà sempre cangiante e sempre in trasformazione, la libertà era un ideale eterno, un principio regolativo, e quindi una forma che continuamente doveva fare i conti col proprio tempo e plasmare i nuovi contenuti che la storia offriva».⁹

Nella misura in cui Tocqueville pone al centro della sua riflessione sulla democrazia il valore della libertà, egli pone al centro l'uomo, compreso nella sua totalità. Ovvero il ragionamento di Tocqueville sulla democrazia e sulla libertà è, in ultima istanza, un discorso sull'uomo, ha cioè ultimamente un respiro filosofico-antropologico in forza del quale soltanto, e di riflesso, assume in seconda battuta anche una valenza e quindi un preciso significato filosofico-politico e filosofico-giuridico. Questo aspetto è ben evidente laddove Tocqueville stabilisce un nesso ben preciso tra la libertà (come tensione distintiva dell'umano) e il potere. Vorrei ancora tentare di mostrare questo

⁸ R. BOUDON, "Il potere sociale: variazioni su un tema di Tocqueville", in Id., *A lezione dai classici*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 13-35. Si veda anche R. BOUDON, *Tocqueville oggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

⁹ Cfr. N. MATTEUCCI, *Introduzione*, in A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, 2 voll., a cura di N. Matteucci, vol. I, *La rivoluzione democratica in Francia*, Utet, Torino 1988 (1969), pp. 7-66, 21ss.

nesso essenziale. Se è vero, come sostiene lo stesso Matteucci, che il significato che Tocqueville attribuisce alla libertà come concetto filosofico «non appare sempre del tutto chiaro nella sua pagina»¹⁰, è altrettanto ragionevole affidarsi ancora una volta alla capacità intuitiva di Ortega y Gasset, il quale nello studio già citato afferma che Tocqueville “era incapace di scrivere per scrivere”.

Ora Tocqueville nelle pagine iniziali della *Democrazia in America*, descrivendo proprio la differenza sostanziale che all’inizio del XVII secolo si poteva notare tra «la monarchia assoluta che in Europa trionfava sulle rovine della libertà oligarchica e feudale del medioevo» e la fresca democrazia americana, osserva come il successo di quest’ultima fosse dovuto al fatto che lo spirito degli americani, a differenza di quello degli europei, era tutto preoccupato dalle «nozioni della vera libertà». E aggiunge: «Nel seno di questa oscura democrazia, che non aveva ancora prodotto né generali, né filosofi, né grandi scrittori, un uomo poteva alzarsi in presenza di un libero popolo e dare, in mezzo alle unanimi acclamazioni, questa bella definizione di libertà»¹¹:

«Noi non ci sbagliamo su quello che dobbiamo intendere per nostra indipendenza. Vi è effettivamente una specie di libertà corrotta il cui uso è comune all’uomo e agli animali, e che consiste nel fare tutto ciò che piace. Questa libertà è la nemica di ogni autorità e sopporta impazientemente ogni regola; con essa noi diveniamo inferiori a noi stessi; essa è la nemica della verità e della pace; e Dio ha creduto di doverla combattere! Ma vi è una libertà che trova la sua forza nell’unione, e che deve essere protetta dallo stesso potere: è la libertà di fare senza paura tutto ciò che è giusto e buono. Noi dobbiamo difendere questa libertà in ogni circostanza e, se è necessario, dobbiamo per essa rischiare la vita».¹²

Tocqueville cita questo discorso – grazie al quale, sottolinea, il magistrato non solo fu prosciolto da ogni accusa ma anche fu sempre rieletto governatore dello Stato – e dichiara apertamente di condividere queste parole, le quali per lui rappresentano una “bella definizione di libertà”. Su questa definizione di libertà vorrei soffermarmi brevemente poiché essa presenta due dicotomie davvero significative che rischiano però di passare inosservate. La dicotomia libertà corrotta vs. vera libertà, da un lato, e, dall’altro lato, la dicotomia di potere e autorità.

La prima forma di libertà, chiamata “libertà corrotta”, viene contrapposta all’“autorità”: “essa – si dice – è nemica di ogni autorità; è nemica della verità e della pace”. La seconda libertà, quella

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Bur, Milano, 1995⁴, p. 53. Tocqueville quindi riporta uno stralcio del discorso pronunciato, a propria discolpa durante un processo, da un magistrato candidato alla carica di governatore del proprio stato e accusato di aver commesso atti arbitrari nell’esercizio delle sue funzioni di magistrato.

¹² Cfr. ivi, p. 54.

“che trova la sua forza nell’unione e che consiste nella facoltà di fare senza paura tutto ciò che è giusto e bene” viene in qualche misura contrapposta non più all’autorità, bensì al potere: “deve essere protetta dallo stesso potere”. Se, come è facile capire, queste due forme di libertà sono non soltanto diverse, ma anche tra loro contrapposte e irriducibilmente alternative, allora si può coerentemente e legittimamente dedurre che, secondo Tocqueville, la libertà corrotta è amica del potere, mentre la vera libertà è amica dell’autorità.

Questa definizione di libertà articola la contrapposizione tra libertà corrotta e vera libertà ponendola implicitamente in relazione con la dicotomia potere e autorità. Ora, per una comprensione della differenza tra potere e autorità può essere senz’altro utile la distinzione classica fornita da Max Weber, che qui però non richiamo, per il fatto che mi sembra più pertinente a questo scopo l’analisi che di questa differenza fa ancora Augusto Del Noce, specie per il suo riferimento diretto proprio alla rivoluzione francese. Dovendo qui esprimerci in sintesi: il potere è coercizione basata sulla forza e la persuasione, che raggiunge la sua piena espressione nel totalitarismo, mentre l’autorità si basa sull’evidenza, la quale a sua volta (e qui Del Noce si rifà a Mazzantini) è luce che illumina. Riferendosi alla Rivoluzione francese, Del Noce sottolinea come essa si sia presentata appunto come rovesciamento di ogni autorità, mentre – egli afferma – «la difficoltà, a mio avviso, dipende dal fatto che il totalitarismo rappresenta l’estensione massima del potere correlativamente alla negazione massima dell’autorità»¹³. Infine Tocqueville svela il nesso preciso che lega la vera libertà (come tensione al vero, al giusto e al bene) con l’autorità e come ciò costituisca il carattere di un popolo e di una civiltà, il suo modo di essere. La civiltà angloamericana – dice – «è il prodotto [...] di due elementi perfettamente distinti, che altrove si sono spesso combattuti [e qui – aggiungiamo noi – il riferimento all’Europa sembra evidente], ma che in America si sono incorporati in certo modo l’uno nell’altro e combinati meravigliosamente. Voglio dire – conclude – lo *spirito di religione* e lo *spirito di libertà*»¹⁴. Ecco emergere la dimensione antropologica al centro del discorso sulla libertà, la quale a sua volta è al centro del discorso sulla democrazia. La “vera libertà” è tale se è espressione della totalità dell’uomo (lo spirito di libertà), la quale è definita in ultima istanza dalla tensione religiosa, dal senso religioso (lo spirito di religione).

Non vado oltre nell’approfondire la concezione tocquevilliana dei rapporti tra religione, libertà e democrazia, nonché di quelli tra l’etica laica e l’etica religiosa in relazione ai quali si consumò la

¹³ Cfr. A. DEL NOCE, (1975), “Autorità”, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1975, vol. I, pp. 416-26, 419.

¹⁴ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Bur, Milano, 1995⁴, p. 54.

polemica tra il nostro autore e il giovane Gobineau. Invece mi soffermo brevemente sul rapporto tra democrazia, libertà e rivoluzione.

4. *Democrazia, libertà, rivoluzione. Da Tocqueville a Del Noce attraverso Rosmini*

La categoria di Rivoluzione è centrale è centrale nella seconda opera fondamentale di Tocqueville, per gli stessi motivi per cui quella di “democrazia” lo è nella prima. Si noti che la democrazia americana nacque anch’essa da una sorta di rivoluzione, ma una rivoluzione che diede luogo a una guerra di indipendenza, quella contro l’Inghilterra. La rivoluzione francese, al netto di alcune analogie, è qualcosa di profondamente diverso. Per illustrare efficacemente questo punto può essere utile richiamare l’analisi che in Italia Alessandro Manzoni fece della categoria di Rivoluzione. Cito testualmente un passaggio tratto dallo studio di Giuseppe Riconda su Manzoni e Rosmini, recentemente pubblicato in occasione del bicentenario della nascita di quest’ultimo. Manzoni, da un lato, critica duramente la democrazia francese; dall’altro lato, tuttavia, egli «ha visto anche la possibilità di governi irrimediabilmente contrari al bene comune sicché un’azione rivoluzionaria in questi casi è giustificata, precisando però le condizioni che ne impediscono la degenerazione. Egli cioè usa la stessa parola – rivoluzione – per quelli che nel nostro tempo si sono chiariti come due concetti diversi, che una cosa è l’idea di rivoluzione totale [...], che non si subordina a nulla se non a sé medesima e ai suoi progetti, e una cosa è l’idea di una rivoluzione che si costituisce in nome di valori eterni negati, sicché esige una continua e metodica verifica di sé nei loro confronti. Infatti quest’ultima si configura come restaurazione di un principio eterno che è stato calpestato: forse – conclude Riconda – sarebbe opportuno chiamare la prima “rivoluzione totale” e la seconda “rivoluzione morale”»¹⁵.

Ora la rivoluzione francese è una rivoluzione totale, laddove l’aggettivo “totale” si riferisce alla politica assoluta o all’assolutezza della politica e del potere e la libertà come libertà corrotta che anima una tensione di emancipazione distruttiva; la rivoluzione americana, cioè la Guerra di indipendenza contro l’Inghilterra, è invece una rivoluzione morale, dove l’aggettivo “morale” descrive il primato della tensione al bene, al vero e al giusto sulla politica, e il nesso strettissimo tra la vera libertà e l’autorità. Mentre la prima è un atto di forza pura, la seconda è una rivoluzione “moralmente necessaria”¹⁶. In sintesi in Francia qualcosa è andato storto poiché attraverso la

¹⁵ G. RICONDA, *Manzoni e Rosmini*, Fondazione Nazionale Giuseppe Capograssi, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma-Stresa, 2005, pp. 57-58.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 59.

rivoluzione si è in qualche modo sovvertita la dialettica del processo storico; con la rivoluzione la politica ha come preteso di assumere totalmente le redini di tale processo attribuendosi con la forza la facoltà di operare al livello delle premesse. Non va dimenticato infatti che per Tocqueville la Rivoluzione, come fatto politico, non può considerarsi la vera causa dell'avvento della democrazia, quanto la modalità attraverso la quale si sono bruciate le tappe di un processo di sviluppo che era già in corso e che avrebbe comunque prodotto i suoi esiti in senso democratico.

La democrazia come conseguenza, quindi, non è più generata dalle premesse non politiche poste al livello della vita civile, bensì essa è determinata con la violenza dalla politica stessa. In sintesi si potrebbe dire che la rivoluzione segni il passaggio da una concezione del processo storico come sviluppo a una sua concezione come progresso, in cui il significato ultimo del termine "progresso" è rinvenibile appunto nell'idea dell'emancipazione totale. "Totale" proprio nel senso che si riferisce non soltanto alla particolare congiuntura politica, ma si estende anche alla comprensione dell'uomo in quanto tale, operando quindi anche sul piano antropologico del rapporto tra uomo, libertà e politica, dove è quest'ultima dimensione, quella politica, a definire le altre due, in una dinamica in cui il rapporto tra le premesse e le conseguenze si vuole invertito. In questo senso infatti, spiega Tocqueville, la rivoluzione francese stessa può considerarsi alla stregua di una rivoluzione religiosa, proprio per la sua pretesa di totalità:

«La rivoluzione francese ha operato, in rapporto a questo mondo, come le rivoluzioni religiose agiscono in vista dell'altro, ha considerato il cittadino in un modo astratto, fuori di ogni particolare società; così le religioni considerano l'uomo in generale, indipendentemente dal paese e dal tempo. Essa non ha cercato soltanto quale fosse il diritto particolare del cittadino francese, ma quali fossero i diritti e i doveri generali degli uomini in materia politica».¹⁷

Richiamando la distinzione accennata poco fa, la rivoluzione, potremmo dire che opera una separazione tra lo *spirito di religione* e lo *spirito di libertà*, aprendo inevitabilmente il campo alla degenerazione della vera libertà nella libertà corrotta, nemica dell'autorità, della verità, della pace, del giusto e del buono e amica invece del potere, cioè appunto della politica assurta a valore assoluto. Ora, per sottolineare l'attualità di questo discorso vorrei ancora richiamare uno dei massimi filosofi politici italiani del secolo scorso, quale è stato Augusto Del Noce, il quale, come è

¹⁷ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di Giorgio Candeloro, Milano, Rizzoli, 1981, p. 47.

noto, ha molto riflettuto su questa categoria della filosofia politica: “rivoluzione” appunto¹⁸. Egli, in particolare si soffermò proprio sul concetto di “rivoluzione totale”, insistendo sul fatto che, per usare ancora le parole di Giuseppe Riconda, uno dei maggiori interpreti del pensiero di Del Noce, il significato della rivoluzione dovesse essenzialmente essere compreso come «sostituzione della politica alla religione nell’atto di liberazione dell’uomo dal male e dal peccato»¹⁹; la rivoluzione persegue cioè il sogno della «creazione di un uomo nuovo attraverso la trasformazione delle sue condizioni di esistenza»²⁰. E infatti Tocqueville, proprio per il fatto che fin da giovane, come ricorda Giorgio Candeloro nella introduzione all’*Antico regime e la rivoluzione*, aveva condiviso gli ideali liberali considerando la fine dell’aristocrazia un fatto ormai evidente e irreversibile, guardava perplesso alla Francia post-rivoluzionaria. In una lettera a Henry Reeve – il quale tradusse *De la Démocratie en Amérique* per la prima edizione in lingua inglese – Tocqueville scrive di sé come di un uomo «venuto al mondo alla fine di una lunga Rivoluzione che, dopo aver distrutto lo Stato antico non [... aveva] creato nulla di duraturo».

Abbiamo tentato di mettere in evidenza un insieme di elementi sufficienti a giustificare una interpretazione di queste parole che vada al di là del loro significato immediato, direi scontato. Infatti non ci può sfuggire che per Tocqueville l’aggettivo “duraturo” riveste una notevole importanza: nella sua prospettiva “duratura” è una formazione sociale che affonda le proprie radici nella tensione dell’uomo alla vera libertà; solo così tale formazione sociale, quale può essere appunto la democrazia, è capace di rinnovarsi diventando una conseguenza sempre nuova di una premessa che, sul piano antropologico, è costante ed è definita appunto da questa tensione.

Se è vero che Del Noce parlando di rivoluzione totale pensava sostanzialmente alla rivoluzione marxista, è altrettanto vero che egli considerasse tale rivoluzione come l’esito e al tempo stesso il superamento dell’illuminismo in quanto pienezza della «filosofia antiteologica della rivoluzione»²¹. Come l’illuminismo risulta subordinato al marxismo, così alla rivoluzione marxista è subordinata ogni altra rivoluzione, compresa quella democratico-giacobina di cui ci parla Tocqueville.

Su questo punto, rispetto cioè al concetto di “rivoluzione totale” come interpretazione particolare della categoria filosofico-politica di rivoluzione, si può trovare un punto di incontro tra

¹⁸ Cfr. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978.

¹⁹ “Totale” in particolare è la configurazione che acquista la tensione rivoluzionaria che scaturisce dall’“ateismo positivo”. A tale proposito si veda ad esempio il lungo articolo di Del Noce “Un discorso ‘nuovo’ su destra e sinistra”, in A. Del Noce, *Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 171-186.

²⁰ Cfr. G. RICONDA, op. cit., p. 119.

²¹ Ibidem.

questi due pensatori tanto lontani nel tempo quanto strenui difensori dell'idea e del valore di libertà, che trova nella dimensione antropologica la sua accezione più autentica. Il comune denominatore tra i due può rinvenirsi proprio nel concetto delnociano di "eterogenesi dei fini": come la rivoluzione francese, perseguendo il sogno dell'emancipazione totale dell'uomo finisce per sottometterlo alla politica assoluta (per cui egli vede la propria umanità ridotta entro la misura del *citoyen*), la rivoluzione marxista fallisce per negarsi nel suo opposto, cioè nel trionfo dell'ideologia radicale borghese, la cui ascesa irresistibile è segnata dall'avvento dell'era tecnologica²². E siamo ai giorni nostri, con l'Europa in prima fila. Si pensi ai dibattiti sulle questioni della bioetica o sullo statuto dell'istituzione familiare. Ancora, la teoria delnociana della eterogenesi dei fini ricorda quello che Raymond Boudon ha chiamato il teorema tocquevilliano del potere sociale, o dell'ipertrofia del potere sociale, per cui, in sintesi: «Se si aggiunge che l'inferno è lastricato di buone intenzioni, otteniamo quello che si ha diritto a definire come il teorema fondamentale della seconda *Democrazia*, cioè che il pubblico tende a lasciare campo interamente libero agli effetti perversi generati dalle buone intenzioni dello Stato».²³

L'avvento della politica assoluta, per usare l'espressione tocquevilliana, va di pari passo con la separazione tra lo spirito di libertà e lo spirito di religione, mentre, riferendosi alle categorie delnociane, esso procede con l'avvento della versione più radicale di ateismo, la cui forma storico-sociale il filosofo italiano indica con le espressioni di "irreligione occidentale" o "irreligione naturale". La sfida della democrazia europea, dunque, tanto nella prospettiva tocquevilliana quanto in quella delnociana, non si gioca principalmente sul piano istituzionale, attraverso esperimenti di ingegneria democratica, quanto piuttosto sul piano antropologico-filosofico, sull'uomo europeo e sulle sue radici culturali e spirituali.

²² Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; in particolare il cap. 1 "Contestazione e valori", pp. 11-20.

²³ Cfr. R. BOUDON, "Il potere sociale: variazioni su un tema tocquevilliano", cit., p. 15.

Augusto Del Noce: politica, istituzioni ed Europa in un pensiero attuale

1. Premessa

A partire dal trentennale della scomparsa (avvenuta, com'è noto il 30 dicembre 1989) si sono susseguite significative iniziative scientifiche e culturali per riflettere sulla figura e sul pensiero di Augusto Del Noce¹; al di là dei ricordi di circostanza, la gran parte dei contributi mette in rilievo l'attualità del suo pensiero, facendone risaltare l'originalità e la capacità di cogliere dinamiche che muovono nel profondo la società odierna e – come tali – consentono di leggerne in modo non banale il divenire sia nel breve sia nel medio periodo².

Alle molte autorevoli voci, vorrei aggiungere anche un piccolo contributo di riflessione; l'attualità del contributo di pensiero offerta da Augusto Del Noce, utile anche per l'attuale dibattito politico-istituzionale e la drammatica situazione mondiale caratterizzata dagli effetti della pandemia e dalla guerra in Ucraina, risulta, infatti, da numerose ragioni.

2. La fortuna editoriale: cenni.

Il primo è di carattere editoriale: da qualche anno si possono rilevare nuovi significativi studi e iniziative sul suo pensiero, compresa la pubblicazione di alcune importanti traduzioni di sue opere nel mondo nordamericano (e anglosassone) per la prestigiosa casa editrice McGill University Press: mi riferisco anzitutto a *L'età della secolarizzazione*, pubblicata in Italia nel 1970 e curata nel 2017

¹ Il presente scritto riprende con aggiornamenti e modifiche quanto pubblicato nel 2019 in M. Rosboch, *Augusto Del Noce: appunti su politica e istituzioni in un pensiero attuale*, in *Quale modernità? La visione critica di Voegelin*, Berlin, Del Noce, a c. S. Lagi-M. Rosboch, Centro Culturale Pier Giorgio Frassati, Torino, 2019, pp. 53-63.

² Recenti e valide considerazioni in proposito in L. Dal Pozzo, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, Pagine, Roma, 2019 e L. Ramella, *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Aracne, Roma, 2014; la bibliografia di Augusto Del Noce e su Augusto Del Noce è sterminata: ne dà conto in modo esaustivo P. Armellini, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2017, pp. 173-305; fra le numerose iniziative segnalò i due convegni torinesi svoltisi il 18 gennaio 2020 (cfr. *Atti dell'incontro di studio su Augusto Del Noce - Hotel NH – Torino, 18 gennaio 2020*, a c. A. Rizza, Marcovalerio, Cercenasco (To), 2020) e "Ragione e verità nella storia. Attualità e diffusione del pensiero di Augusto Del Noce": Circolo dei Lettori, 5 febbraio 2020, con l'intervento di Gianluca Cuozzo, Gianni Dessì, Carlo Lancellotti e Lorenzo Ornaghi. Da ultimo occorre segnalare la recente e pregevole pubblicazione di tutti gli scritti di Del Noce su "Il Tempo: A. Del Noce, *Filosofia politica e «cultura dei valori»*. *Scritti su Il Tempo (1975-1990)*, a c. M. Brignone, Gangemi, Roma, 2020

dallo studioso italiano Carlo Lancellotti, edizione che segue la raccolta di scritti delnoceiani pubblicata dallo stesso editore nel 2015 dal significativo titolo *The Crisis of Modernity*³ e più di recente accresciuta, sempre con la stessa ‘formula’ editoriale, dalla significativa pubblicazione del volume *The Problem of Atheism*⁴.

3. L’interpretazione transpolitica della storia contemporanea

Il secondo è di carattere storico-politico: appare con evidenza che l’intuizione di fondo di Augusto Del Noce (cioè la sua interpretazione transpolitica della storia contemporanea) si sta rivelando vincente e appropriata a leggere anche le dinamiche più profonde della cosiddetta post-modernità.

Infatti, e più precisamente, oltre alla crisi del marxismo sta emergendo la crisi della globalizzazione e dell’interpretazione marcatamente liberista ed economicista della storia, facendo emergere piuttosto l’importanza dei valori ‘eterni’ e dei legami sociali fondamentali, anche nella specifica accezione di questi propria della dottrina sociale della Chiesa e della sua impostazione⁵; gli anni appena trascorsi, con l’emergenza pandemica, hanno accresciuto la consapevolezza di tale crisi e la necessità di individuare nuovi approdi⁶.

In estrema sintesi la ‘lettura’ della storia contemporanea offerta da Del Noce si rivela estremamente interessante (oltre che originale) per la comprensione dell’attuale tornante storico; basti rileggere il denso saggio introduttivo di Augusto Del Noce del 1987 su “Cattolici e politica” in occasione della presentazione della Scuola di dottrina sociale avviata in numerose città italiane proprio in quell’anno⁷.

³ A. Del Noce, *The Crisis of Modernity*, edited and translated by C. Lancellotti, McGill University Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2015 e Id., *The Age of Secularization*, edited and translated by C. Lancellotti, McGill University Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2017; in proposito mi permetto di rinviare, per alcune ulteriori notazioni, a M. Rosboch, *Qualche osservazione su istituzioni politiche e crisi della modernità nell’opera di Augusto del Noce. A proposito di: “The Crisis of Modernity” (edited and translated by C. Lancellotti, Mc Gill University Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2015)*, in “Federalismi.it”, 24/2016, pp. 1-11. Si veda anche il significativo saggio dello stesso Carlo Lancellotti pubblicato nel presente volume.

⁴ A. Del Noce, *The Problem of Atheism*, edited and translated by C. Lancellotti, Mc Gill University Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2021.

⁵ Come richiamato recentemente, da un punto di vista istituzionale, da R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata da Stato e mercati*, Bocconi Editore, Milano, 2019; cfr. anche G. Gili-G. Maddalena, *Chi ha paura della post-verità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Marietti, Genova, 2017 e G. Quaglia-M. Rosboch, *La forza della società. Comunità intermedie e organizzazione politica*, Aragno, Torino, 2018.

⁶ Per interessanti riflessioni multidisciplinare, cfr. fra i molti: *Oltre la pandemia. Società, salute, economia e regole nell’era del post Covid-19*, a c. G. Palmieri, ES, Napoli, 2020 e *Biopolitica., pandemia e democrazia. Rule of law nella società digitale*, a c. A. Pajno-L. Violante, I-III, Il Mulino, Bologna, 2021.

⁷ A. Del Noce, *I cattolici e la politica*, in *Cattolici e politica*, Scuola di dottrina sociale, Milano, 1988, pp. 1-4; il breve, ma denso, saggio riprende in sintesi categorie e osservazioni già esposte, ad esempio, in A. Del Noce, *Il problema politico*

In effetti, a trent'anni dalla sua scomparsa, le intuizioni del pensatore piemontese – a detta di molti il più originale pensatore cattolico del XX secolo – mostrano una sorprendente attualità e vivezza, specie se vengono intese come chiavi per comprendere anche il nostro tempo⁸.

Anzitutto, Del Noce ci offre gli strumenti per capire l'origine del fenomeno della secolarizzazione e del conseguente immanentismo, di molti fenomeni attuali, come la 'rivoluzione' sessuale, la bulimia dei diritti o lo strapotere delle tecnologie. Sia negli Usa sia in Europa tali fenomeni sono il frutto della cultura neoilluministica del secondo Novecento, in grado di scalzare, dopo il '68, persino il marxismo e di aprire la strada ad un vero e proprio "nuovo totalitarismo"⁹.

Secondo Del Noce, infatti, l'idea "rivoluzionaria ha preso realtà nelle società tecnocratiche, secolarizzandole nella forma di totalitarismo, nelle società democratiche in quella di consumismo"¹⁰.

L'idea di fondo di Del Noce - secondo la quale nessun fenomeno storico è riconducibile solo a "cause" sociali o economiche, ma va ricondotto anche alle sue radici ideali e "transpolitiche" - rappresenta un'ipotesi feconda per capire proprio le conseguenze della secolarizzazione; peraltro, essa non è un fenomeno irrimediabile, né ineluttabile, ma piuttosto una delle possibilità della storia, per cui spetta agli uomini religiosi (e *in primis* ai cattolici) farne emergere le contraddizioni e le aporie ed affermare la verità storica dei valori eterni ed immutabili¹¹.

Da questo punto di vista grande è l'importanza del pensiero: esso è chiamato a misurarsi oggi con le maggiori tematiche del nostro tempo (in particolare quelle legate alla globalizzazione, alla biotecnica, alla biopolitica e al terrorismo internazionale), in un contesto nel quale il materialismo - sotto le spoglie del relativismo - ha occupato gran parte della scena ed ha tentato di escludere la verità dalla storia; ma in ciascuno di questi ambiti, l'eclissi della verità apre la strada alla

dei cattolici, UPC, Roma, 1967; in quella sede Del Noce sottolineava come: "Noi viviamo perciò sulle macerie dell'idea rivoluzionaria: quel che la filosofia della storia cattolica dell'Ottocento aveva previsto si è avverato. Il male radicale di questo secolo non va cercato in questa o in quella posizione politica, ma in qualcosa di assai più profondo e condizionante, cioè, appunto, in quell'espansione dell'ateismo di cui grandi pensatori dell'Ottocento avevano parlato, riconoscendo il carattere ateistico dell'idea rivoluzionaria e dicendo che la rivoluzione non indicava un semplice evento, ma definiva un'epoca" (p. 4). In tale direzione, significativo è anche il contenuto dell'ultimo scritto di Augusto Del Noce, pubblicato postumo: A. Del Noce, *Prefazione*, in M. Veneziani, *Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici*, Sugarco, Milano, 1990, pp. 7-13.

⁸ Per un'efficace sintesi del pensiero delnoceano, cfr. per tutti, P. Armellini, *La modernità fra etica e politica in Augusto Del Noce*, in "Rivista di Politica", 1-2016, pp. 71-86.

⁹ Cfr. ad esempio A. Del Noce, *Verso un nuovo totalitarismo*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a c. F. Mercadante-A. Tarantino-B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 131-145; in merito, cfr. C. Lancellotti, *Augusto Del Noce on the "New Totalitarianism"*, in "Communio", 44 (2017), pp. 323-333.

¹⁰ A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a c. G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 67.

¹¹ A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica...* cit., in specie pp. 59-82.

strumentalità (ed alla violenza) utilitaristica, secondo l'intuizione, già di Dostoevskij, per cui "se si nega Dio, tutto è possibile"¹².

In questo senso la riscossa non può che avvenire sul piano religioso, riproponendo il senso della persona umana quale *imago Dei*, il ruolo della filosofia come argomentazione atta a rimuovere gli ostacoli intellettuali nei confronti della vera religiosità, fino al valore sociale e politico della riproposizione della verità nella storia e nella sfera pubblica¹³.

Proprio per questo, gli scritti di Augusto Del Noce ricordano a tutti il valore storico dell'idea di "Provvidenza", quale antitesi del nichilismo e della concezione deterministica della storia stessa. In questo senso grande è la responsabilità (anche in ambito politico) di questo tempo, in cui si stanno rivelando con chiarezza le conseguenze ultime, distruttive, della società "orizzontale" costruita dalle ideologie della modernità: la loro erosione, cioè la loro perdita di significato, ha portato il più delle volte non già a ritrovare la dimensione religiosa, ma a proporre nuove ideologie relativistiche e tecnocratiche (per certi versi non meno invasive e violente di quelle del passato) a cui a cui Augusto Del Noce, riconoscendone la natura, non smette di opporsi con grande determinazione¹⁴.

Per Del Noce, inoltre, la storia non è il regno della necessità, ma piuttosto della libertà, per cui spetta ad ogni generazione riprendere in mano il proprio destino recuperando proprio quella "verità", che le ideologie hanno pervertito fino agli esiti ultimi del nichilismo¹⁵.

Da questo punto di vista nessuno può sottrarsi alla sua responsabilità, né "disertare" rispetto alla necessità di un sistematico esercizio del pensiero e una sorta di continua "conversione" alla verità

¹² E' questo il rilevante e argomentato messaggio di due fra le maggiori opere di Del Noce: cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino, 2004 e Id., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1990.

¹³ Come osserva efficacemente Giuseppe Riconda, a proposito del ritorno della religione nella sfera pubblica e alla loro contestazione da parte delle interpretazioni «secolaristiche» che: "Disconoscono cioè che vi possano essere religioni pubbliche compatibili con le libertà individuali e le strutture differenziate moderne che vanno incoraggiate, anche perché colgono aspetti deboli della modernità nello sforzo di difendere il modo della vita tradizionale contro forme di penetrazione dello Stato e del mercato, di mettere in discussione le pretese di questi due sistemi sociali maggiori a procedere secondo loro norme funzionalistiche intrinseche senza riguardo alle norme tradizionali giudicate estrinseche" (G. Riconda, *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*, in A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia*, p. 23; pp. 7-35 per l'intero saggio).

¹⁴ Cfr. A. Del Noce, *Storia di un pensatore solitario. Intervista* di M. Borghesi e L. Brunelli, in A. Del Noce, *Verità e ragione...* cit., pp. 349-359 (già pubblicata in "30 giorni", aprile 1984); "Ora, la società contemporanea, e l'attuale crollo del comunismo, mostrano il fallimento dell'idea di Rivoluzione, determinato dal rovesciamento delle premesse poste alle sue origini. E mostrano all'opposto, la vittoria dell'idea di Provvidenza, nel senso di una conferma che il cammino della storia non corrisponde interamente alla volontà degli uomini, anzi se ne discosta fino a capovolgere nei risultati le loro intenzioni. Confermando quanto scriveva Vico a proposito del «fatto storico della Provvidenza» che agisce «senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini». Ora che è in via di esaurimento, il ciclo rivoluzionario si svela non come un processo irreversibile, come avevano ritenuto sia i progressisti che i tradizionalisti, ma un processo storico reversibile, contro cui è possibile combattere" (A. Del Noce, *Prefazione*, cit., pp. 12-13).

¹⁵ Cfr. G.M Barbuto, *Augusto Del Noce e i totalitarismi*, in "Filosofia politica", (3-2013), pp. 499-522.

e, conseguentemente, ad un diuturno sforzo di cambiamento della mentalità propria e della società¹⁶.

4. *La questione politica e l'Europa.*

Altrettanto significative sono le intuizioni più strettamente “politiche” di Del Noce, capace di comprendere ben prima del 1989 la crisi irrimediabile del marxismo e dei diversi esperimenti comunisti, così come la debolezza del progressismo e la possibile ricomprensione di alcuni elementi – per lo più permissivi e tecnocratici - di quelle esperienze politiche e culturali nell’ambito del capitalismo borghese, quello stesso che un tempo il marxismo avversava¹⁷.

Scrivendo efficacemente Del Noce: “Non occorre davvero essere indovini: persa per strada l’utopia rivoluzionaria, [cioè il carattere] di surrogato religioso, è restato al marxismo soltanto il suo aspetto fondamentale, di prodotto dell’illuminismo scienziato, del razionalismo che esclude Dio per una scelta previa e obbligata. Anche il comunismo all’europea, dunque, si è rovesciato nel suo contrario: voleva affossare la borghesia e ne è divenuto una delle componenti più salde ed essenziali. Anzi, si pone ora come obiettivo storico l’imborghesire nel modo peggiore quelle masse che voleva liberare dalla cultura e dall’oppressione borghesi”¹⁸.

Inoltre, anche rispetto al compito storico dei cattolici l’insegnamento di Del Noce risulta vivacemente attuale: soprattutto laddove richiama l’importanza di una lettura “culturale” anche del contesto politico, e invita a cercare giudizi storici profondi (e perciò non sempre in linea con le opinioni maggioritarie...) sulla realtà e sulla stessa storia contemporanea¹⁹.

L’intuizione secondo cui “isolando la politica dalla religione, per i cattolici inizia una strada verso il suicidio” fa comprendere l’importanza delle motivazioni di fondo anche dell’impegno politico e contesta radicalmente l’idea dell’assoluta autonomia della politica rispetto ai valori, nonché la possibilità di concepire l’agire politico, a tutti i livelli, come se dovesse essere sciolto da un impegno culturale. Tale affermazione ricorda pure che il disinteresse per la politica e il rifiuto di declinare in essa i principi della visione cristiana, contribuiscono a decretarne l’irrilevanza e la decadenza²⁰.

¹⁶ Il riferimento specifico è al magistero di Giuseppe Riconda: cfr. G. Riconda, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia. Intervista*, a c. M. Brignone, Mimesis, Udine, 2017.

¹⁷ Cfr. ad esempio A. Del Noce, *Alle radici della crisi*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione... cit.*, pp. 147-170.

¹⁸ A. Del Noce, *La “catastrofe” della modernità*, in V. Messori, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell’avventura umana*, Edizione Paoline, Milano, 1992, p. 667 (per l’intero dialogo fra V. Messori e A. Del Noce, pp. 661-671).

¹⁹ Cfr. fra i moltissimi scritti, specialmente: A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, UPC, Roma, 1967, ripreso in Id., *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano, 1994 e Id., *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1981.

²⁰ Cfr. A. Del Noce, *Il nuovo asse. Profezia del dopo voto. Intervista di A. Banfi*, in “Il Sabato”, 17-4-1987, p. 3.

Significativamente, Augusto Del Noce notava come in ogni azione politica fosse implicata l'intera gamma dei valori umani e fosse necessario andare oltre il mero pragmatismo e la concezione 'neutrale' dell'agire politico²¹.

In questo senso si comprende la prospettiva complessiva di Del Noce, che giunge ad auspicare un fecondo dialogo fra le tradizioni e le esperienze politiche non ideologiche: "Ed è, a mio giudizio, quella conciliazione di cristianesimo, di liberalismo e di socialismo etico a cui mirava il maggior teorico del liberalismo non perfettistico e cattolico, Rosmini. E, per singolare coincidenza, probabilmente senza influenza diretta da Rosmini, quello statista cattolico, anche lui trentino, di cui si deve sempre più apprezzare e intendere la grandezza, De Gasperi"²².

Infine un'ultima considerazione su un tema assai caro a Del Noce e oggi molto dibattuto: quello dell'Europa, delle sue radici e del suo futuro; l'interesse del pensatore piemontese per l'identità culturale dell'Europa e il processo di unità europea come condizione per la pace (sempre insidiata nel periodo della guerra fredda dalla corsa agli armamenti e dal totalitarismo) è stato costante, fin dagli anni Cinquanta del XX secolo. Spicca in tal senso l'attenzione alle radici religiose e al fondamentale contributo offerto dall'est Europa, dalla cultura del dissenso e dalla filosofia russa²³.

In questa sede mi permetto, fra i molti suoi scritti di riprendere l'intervento tenuto nel gennaio del 1984 al Congresso organizzato dal Comitato per la pace del Comune di Torino, dal Centro Culturale Pier Giorgio Frassati e dall'Associazione Italiana Centri Culturali, sul tema "Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace" con la partecipazione – insieme allo stesso Del Noce - di alcune personalità significative del panorama intellettuale italiano e non solo, come Emanuel Levinas, Leo Moulin, Rémi Brague, Nicolaus Lobkowitz, Krzysztof Pomian, Jean-Luc Marion, Rocco Buttiglione, Stanislaw Gryegel, Francesco Barone, Gianni Vattimo e altri²⁴.

²¹ "Se il problema è oggi quello della resistenza al comunismo, e se il comunismo presenta quei tali caratteri che ho detto, in ogni atto politico sono implicati oggi tutti i valori e bisogna rinunciare all'empirismo del semplice buon senso" (A. Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, cit., p. 64; il brano citato risale a un saggio del 1963); in proposito cfr. G. Dessì, *Augusto Del Noce*, in "Annali di storia moderna e contemporanea", II (2014), pp. 115-132.

²² A. Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, cit., p. 62.

²³ Si può far riferimento, in proposito, ai numerosi articoli pubblicati sulla rivista "Europa" e, inoltre, più nello specifico, alla relazione tenuta a Torino nel 1984 sul tema "Il futuro dell'Europa: le vie della pace", ripubblicata in A. Del Noce, *Il futuro dell'Europa: le vie della pace*, in *Sintaksis. Raccolta di studi*, a c. M. Rosboch-D. Gigli, I, Saste, Cuneo, 2007, pp. 99-109; cfr. anche A. Del Noce, *Il Vaticano e la Russia*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione...* cit., pp. 471-498 e Id., *Distensione*, in *Ibidem*, pp. 499-511. Sull'attuale crisi delle élites e altre questioni di geopolitica, cfr. fra i molti il recente saggio di F. Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Utet, Torino, 2019 e l'originale volume di G. Maddalena-R. Ruggeri, *Uomini o Consumatori? Il declino del CEO Capitalism*, Grantorino, Torino, 2020.

²⁴ *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace. Atti del Colloquio Internazionale, Torino, 19-22 gennaio 1984*, Aic, Milano, 1985.

L'intervento di del Noce è assai significativo e risulta anche di una notevole attualità; anzitutto egli richiama la storia europea del XX secolo, con il vero e proprio "suicidio dell'Europa" determinato dai due conflitti mondiali e il sorgere dei due blocchi contrapposti con la nuova egemonia americana e russo-sovietica, secondo quanti aveva preconizzato già Alexis de Tocqueville²⁵.

Tale nuovo assetto profondamente pericoloso ha condotto non solo al tramonto dell'Europa (e delle sue radici incarnate nelle istituzioni universali della Chiesa e dell'Impero), ma a una vera e propria crisi della civiltà e dei suoi valori, come evidenziato negli ultimi decenni a partire dal magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI²⁶.

In tale contesto si pone il complesso rapporto fra il mondo slavo e l'occidente, oggetto in parallelo con l'analisi di Del Noce da un intellettuale come Vittorio Strada²⁷: ieri come oggi proprio attraverso l'insidia e la sfida portata dalla Russia (con la guerra fredda nell'epoca sovietica e con la guerra ucraina da parte dell'odierno nazionalismo dittatoriale di Putin), può costituire un'opportunità per l'Europa intera di recuperare la sua identità.

Anzitutto questo impone di superare l'illusione economicista che ha caratterizzato le vicende dell'unione europea: "Dopo la caduta dell'europeismo degli Adenauer, dei De Gasperi, dei Schuman, si è pensato, per una trentina d'anni, che il cemento quanto meno primo della coesione europea fosse il fattore economico; gli altri fattori, se pur non venivano scartati, sarebbero venuti dopo. Il primo luogo, dunque i banchieri o le forze di propaganda culturale che i banchieri potevano mobilitare, o le forze, a loro modo di vernice ideale, che stanno dietro ai banchieri. E questa sembrava una visione realistica opposta alle nostalgiche. Oggi si è chiarita l'illusione de suo pseudorealismo"²⁸.

²⁵ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a c. G. Candeloro, Bur, Milano, 2003, p. 411: "Vi sono oggi sulla terra due grandi popoli che, partiti da punti differenti, sembrano avanzare verso un'unica meta: i russi e gli americani. Entrambi si sono ingranditi nell'oscurità; mentre gli sguardi degli uomini erano rivolti altrove, essi si sono posti tutto a un tratto al primo posto delle nazioni, e il mondo ha appreso quasi nello stesso tempo la loro nascita e la loro grandezza. Tutti gli altri popoli sembra che abbiamo raggiunto press'a poco i limiti tracciati dalla natura e che non abbiano altro compito che quello di conservarli. Essi sono invece in aumento; tutti gli altri sono fermi o avanzano con mille sforzi, essi solo marciano con passo facile e rapido per una strada lunga a perdita d'occhio. L'americano lotta contro gli ostacoli naturali, il russo è alle prese con gli uomini; l'uno combatte il deserto e la barbarie, l'altro la civiltà fornito di tutte le sue armi: perciò le conquiste dell'americano si fanno con l'aratro, quelle del russo con la spada. Per raggiungere il suo scopo, il primo si basa sull'interesse personale e lascia agire senza dirigerle la forza e la ragione degli individui, solo il secondo concentra in qualche modo in un uomo tutto il potere della società. L'uno ha per mezzo di azione la libertà, l'altro la servitù. Il loro punto di partenza è differente, le loro vie sono diverse; tuttavia entrambi sembrano chiamati da un disegno segreto della Provvidenza a tenere un giorno nelle loro mani i destini di metà del mondo"; sempre riferendosi a Tocqueville, Del Noce mette in guardia dalla dimenticanza del passato come strada verso le tenebre e la dissoluzione futura, cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 24.

²⁶ Cfr. Benedetto XVI-J. Ratzinger, *La vera Europa. Identità e missione*, Cantagalli, Siena, 2021.

²⁷ V. Strada, *Europe. La Russia come frontiera*, Marsilio, Venezia, 2014; cfr. anche *La Russia e l'Occidente. Studi in memoria di Vittorio Strada*, a c. F. Berti-A. Dell'Asta-O. Strada, Marsilio, Venezia, 2020.

²⁸ A. Del Noce, *Il futuro dell'Europa: le vie della pace*, in *Identità culturale dell'Europa*, op. cit., p. 161.

In secondo luogo, occorre, secondo Del Noce, andare al di là del materialismo e delle conseguenze del nichilismo, che hanno imbrigliato la cultura europea e indebolito la spinta unitiva delle stesse istituzioni comunitarie.

In terzo luogo Del Noce richiamava, con lungimiranza, la necessità di superare il pacifismo incondizionato (basato oltre che su ragioni ideologiche anche sull'illusione della "autoconservazione della vita del singolo") e recuperare la strada della propria identità culturale, prima che politica: "Vincere quella che giustamente Glucksman chiama la *vertigine* pacifista non è possibile se non attraverso un ideale di Europa, che ne affermi l'autonomia così rispetto agli americani come rispetto ai russi, pur graduando i pericoli; perché il dominio americano permette, malgrado tutto, la formazione di una coscienza europea, per quante difficoltà essa presenti, mentre questa possibilità sarebbe definitivamente preclusa nel caso di una dominazione russa, che sarebbe anzitutto *occupazione culturale*"²⁹.

Con riguardo, poi, alle prospettive più propriamente politiche, l'impostazione di Del Noce ha sempre valutato con interesse lo sviluppo del "popolarismo europeo", così come in tempi non sospetti aveva colto il rischio tecnocratico, insito nella prevalenza delle *élites* e delle varie burocrazie, oggi peraltro in chiara crisi³⁰.

A tale proposito Augusto Del Noce ha spesso insistito, in una prospettiva metapolitica, sui rischi dell'autoreferenzialità della politica e sui pericoli della sacralizzazione (paradossalmente intesa come vera e propria 'clericalizzazione', anche secolare...) del potere: "Il clericalismo, cioè, ha la origine prima nella negazione della religiosità della vita politica, dunque in quel 'falso misticismo' che distinguendo in modo assoluto religione da politica "trascura di promuovere quei beni e quei vantaggi che migliorano le condizioni della specie umana sopra la terra", secondo un'affermazione della *Riforma cattolica* di Gioberti, di cui Noventa trascrive un lungo passo (C.G., pp. 32-34). Avviene poi che questa politica vuota di religione viene fatta servire, come strumento, alla difesa dei valori religiosi; ma lo strumento reagisce sul fine, così si ha la politicizzazione della religione; dapprima una

²⁹ A. Del Noce, *op. cit.*, p. 160.

³⁰ Un'osservazione a lato: se è ormai riconosciuta da tutti la "profezia" delnociana sugli eredi del Pci (esponenti di un "partito radicale di massa"), sarebbe interessante riflettere su cosa avrebbe pensato Del Noce sull'attuale quadro politico; cfr. in proposito le importanti osservazioni di Luca Ricolfi: L. Ricolfi, *Il declino dell'ex PCI. Da partito popolare a partito radicale*, in "Il Messaggero", 26 giugno 2018; cfr. anche L. Ricolfi-P. Mastrocola, *Manifesto del libero pensiero, La nave di Teseo*, Milano, 2021.

politica ordinata alla potenza temporale del clero, e poi la religione fatta servire alle ambizioni di un gruppo di potere”³¹.

La visione politica di Del Noce, sia sul piano europeo, sia con riferimento al ruolo dei cattolici in Italia, mostra dunque un estremo realismo ed equilibrio, rifuggendo dalle scorciatoie tradizionaliste e, al contempo, mettendo in guardia dai rischi della sua estrema laicizzazione e dai miti del progressismo, richiamando piuttosto la responsabilità di tutti gli attori (e primi fra tutti i cristiani impegnati in politica) di fronte ai valori eterni e al bene comune³².

Augusto del Noce si definiva un “pensatore solitario” e per molti decenni è stato emarginato dalla cultura maggioritaria, sostanzialmente incompreso: l’interesse di cui è oggi oggetto (a cominciare dagli Stati Uniti)³³ rende – almeno in parte – giustizia alla profondità delle sue intuizioni e all’acutezza delle sue riflessioni e, pare al momento presente, di buon auspicio anche per futuri studi e approfondimenti.

Certamente anche oggi il suo approccio risulta essere ‘controcorrente’, ma ben pochi possono negarne l’originalità e l’interesse.

³¹ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 41; anche in questa prospettiva ben si comprende l’apprezzamento di Del Noce per l’opera di Alcide De Gasperi: cfr. A. del Noce, *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Bottega d’Erasmus, Torino, 1964, pp. 1-36, ripreso in Id., *I cattolici e il progressismo*, cit., pp. 45-91.

³² Sinteticamente, per Del Noce: “L’antitesi non è tra cristianesimo e mondo moderno, ma tra Rivoluzione e Provvidenza. Con la prima si afferma il dominio puramente umano del mondo. Con la seconda il governo di Dio, che può portare a esiti diversi ed opposti i fini che gli uomini si erano consapevolmente proposti. La straordinaria eterogeneità dei fini che caratterizza il nostro secolo sembra proprio essere la riconferma dell’idea di Provvidenza. Considerazione delle realtà terrestri, riconoscimento della loro positività, sì, ma riflessione su di esse a che cosa ci porta?” (A. Del Noce, *Rivoluzione o Provvidenza*, in *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a c. F. Mercadante-P. Armellini, Giuffrè, Milano, 1998, p.153).

³³ A titolo esemplificativo si vedano i contributi raccolti in <https://delnoceinenglish.org/blog/>, a cura di Carlo Lancellotti e il saggio di Michael Harnby pubblicato nel presente volume.

PIETRO GIUBILO

Recensione a "Augusto del Noce, Filosofia politica e 'cultura dei valori'. Scritti su il Tempo (1975-1990), a cura di M. Brignone, Roma 2020.

Spiega Francesco Mercadante in un recente saggio pubblicato sul n. 3/4 del 2019 della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto che *"il successo di Augusto Del Noce presso il grande pubblico nella seconda metà del Novecento richiama per analogia quello di Benedetto Croce nella prima metà"*. All'opera del filosofo, si affiancò, infatti, il lavoro quotidiano dell'editorialista, *"pronto - aggiunge - alla sfida quotidiana minuta"*, come era accaduto con Bobbio, Sartori, Matteucci, Romeo, Colletti, Vattimo, Severino, Cacciari. *"Senza il giornalista - conclude drastico l'emerito cattedratico di filosofia del diritto - al filosofo sarebbe mancata la tribuna, l'agone, il certame"*.

Gli articoli raccolti in questo ampio volume, conveniamo con Mercadante, sono *"sempre di qualità"*, *"secondo il modello dei rari filosofi che non solo fanno pensare, ma fanno anche scrivere"* e consentono di orientarsi in quel rapporto, non agevole, tra i principi e la realtà, anche politica, offrendo chiavi di interpretazione preziose e non transeunti.

L'inizio della collaborazione con "Il Tempo" è del dicembre 1974, con uno scritto (*"Fede e ragione. Il quesito dell'autenticità"*) nel quale il filosofo afferma, preoccupato, che non *"c'è da stupirsi"* se *"il caos abbia contagiato la Chiesa, non appena essa si è 'aperta' al mondo"*. La critica al modernismo sarà uno dei temi ricorrenti negli articoli di Del Noce, anche nell'apprezzamento che più volte esprimerà su Jacques Maritain, così come quello della scristianizzazione, sorto dopo la guerra (*"per il cattolicesimo un avversario allora impreveduto ... di negazione di ogni religione, a livello mondiale, di una estensione senza precedenti"*).

Altro argomento che ritroviamo con frequenza è quello del marxismo con la convinzione che esso non potesse prescindere dalla rivoluzione russa poiché solo con questo esito *"il socialismo reale"* è *"rientrato nella storia"*. Cioè a dire una continuità ed una inscindibilità tra Lenin e Marx, giungendo quindi non al *"regno della libertà"*, ma al *"al grado massimo dell'oppressività"*, attraverso il *"tradimento necessario alla sua riuscita"*. Su questo argomento il libro ospita il lungo saggio scritto il 14 marzo 1983, in occasione dei cento anni dalla morte del filosofo di Treviri. Anche le analisi che riguardano gli intellettuali italiani ed in particolare su Antonio Gramsci e Franco Rodano, anche perché, sintetizzate in articoli, sono particolarmente efficaci per la loro comprensione e il diverso contributo alla politica comunista in Italia.

Sono riportati nella raccolta degli scritti sul quotidiano romano le interessantissime e poco conosciute considerazioni su Aleksandr Solzenicyn del quale riporta la sua famosa frase: *“la Rivoluzione parte sempre dall’ateismo”* e ciò, secondo Del Noce, si spiega si spiega, sempre secondo lo scrittore russo, perché *“nella struttura psicologica di Marx e di Lenin, l’odio contro Dio è il movente e l’impulso principale, prima di ogni aspirazione politica ed economica”*. Ricorda anche nell’articolo che per Sozenicyn *“l’ateismo sovietico trova la sua replica nell’ateismo occidentale: nell’Occidente la fede è in pericolo, non perché la si stermina da fuori, ma perché è corrosa dall’interno, e forse questo pericolo è ancora più terribile”*. Questo aspetto di critica all’Occidente è poco conosciuto e, tuttavia, come scrive Del Noce, è proprio partendo *“dalla critica allo stalinismo”* che il premio Nobel per la letteratura *“è stato portato a riscoprire la tesi antimodenista già enunciata dagli scrittori controrivoluzionari dell’Ottocento”* sui quali il posto più eminente lo occupa Dostoevski.

Oltre agli aspetti teorici di cristianesimo e marxismo, gli articoli di Augusto Del Noce, esaminano, con riferimento alle vicende politiche di allora, i rapporti tra la Dc e il Pci. Con la contrarietà al compromesso storico, gli articoli, esaminano quella sottovalutazione del momento della cultura e della società civile da parte del partito democristiano per il cui effetto *“nel lunghissimo tempo”* del suo governo *“si è avuta la massima scristianizzazione della società civile”*, ciò a motivo dell’accantonamento del pregiudizio ideologico da parte della Dc verso il Pci e la conseguente caduta della *“religiosità della vita politica”*.

Le notazioni sul fascismo mostrano una netta diversità rispetto alle analisi ed alla critica azionista e comunista. Lo ritiene *“piena realizzazione e completo scacco”* del *“socialismo rivoluzionario”*, influenzato – con il tratto che unisce D’Annunzio e Mussolini – dal superomismo nietzschiano, quindi non antimoderno e che *“al momento della sua scesa al potere ... trovò un consenso della cultura ... quella che si era formata in Italia nei primi due decenni del ‘900”*.

Meritano una evidenziazione, infine, tra i tanti ulteriori argomenti affrontati nei centosettantuno articoli e nelle otto interviste, gli scritti sulla *“nuova società tecnocratica”*, anche per l’attualità delle sue considerazioni. Questa si manifesta, secondo Del Noce, con l’*“assolutizzazione del momento economico, assolutizzazione coincidente con la fine dell’etica”*. Anche lo stesso Pci ne viene coinvolto, infatti, mentre Togliatti *“pensava originariamente ad un accordo completo col mondo cattolico ... con l’alternativa, Occhetto butta via quel poco che potrebbe ancora essere salvato del comunismo: la sua critica alla mentalità economicistica”*. A questo proposito, nell’*Introduzione* di Marco Brignone, curatore del ricco volume, l’ultima considerazione ci appare particolarmente adatta alla condizione odierna: *“Del Noce, sul finire della sua epoca, ha scorto chiaramente i segni*

di una nuova realtà storica. Nel dispiegarsi della società tecnocratica, cui assistiamo nel mondo globalizzato, scorgiamo anche, nel momento stesso del suo dispiegarsi, molte forme di resistenza ad essa. E precisamente in questo senso che intendiamo oggi il lascito del nociano più fecondo”.