



Politica e tradizione

NICO DE FEDERICIS

Articolo pubblicato nella sezione Tempo, storia e politica.

1. Rappresentare il presente

Nel proprio magistrale affresco della «frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX» Karl Löwith ricostruì nel dettaglio le tappe fondamentali della grande trasformazione spirituale dell'occidente moderno, a partire da un'epoca che potrebbe essere definita - e in effetti lo è stato - «classica» e arrivando a descrivere la condizione propria dell'uomo contemporaneo. In tal modo, egli propose una efficace rappresentazione della dimensione spirituale del ventesimo secolo, e lo fece ricercandone i presupposti proprio nelle grandi formulazioni teoriche del secolo precedente: si ricordi la celebre affermazione «l'albero si giudica dai frutti, il padre dai figli» (Löwith 1941, p. 12). Al centro della ricostruzione löwithiana sta l'idea che la cifra del nostro presente è tutta contenuta in quella condizione di nichilismo la cui analisi egli aveva ereditato dagli ultimi maestri dello spirito germanico, ai quali univa i grandi autori russi della medesima generazione. Tra tutti, com'è noto, Löwith aveva valutato di centrale importanza Nietzsche, preso per questo come *terminus ad quem* della propria ricostruzione, ed eletto protagonista dei capitoli strategici dell'opera. Riprendendo le tesi già formulate in un suo precedente lavoro (Löwith 1936), egli aveva rintracciato nel filosofo della volontà di potenza anche un tentativo (che peraltro indicava come non riuscito) di «superare il nichilismo».

Guardando indietro, Nietzsche vide in anticipo l'avvento del «nichilismo europeo» il quale proclama che dopo la caduta della fede cristiana in Dio e quindi anche della morale «nulla più è vero» ma «tutto è permesso» (Löwith 1941, p. 288).

Questa citazione costituisce una felice introduzione a ciò che nella società moderna - nel senso in cui

oggi filosofi e intellettuali si riferiscono a questo termine - può essere considerato il rapporto con la tradizione. Se nella visione attuale della modernità noi rappresentiamo l'impossibilità di offrire determinazioni di tipo ultimo, scelte definite e univoche, ma invece riscontriamo una illimitata apertura del campo delle possibilità, tutto ciò che appare assestato secondo un modello, appunto, una *tra*-dizione, rischia di presentarsi come insufficiente, se non irrimediabilmente vuoto e privo di significato. Non a caso, i maggiori teorici della società attuale, dal compianto U. Beck, a S. Baumann a A. Giddens, hanno descritto la situazione del nostro presente storico come incentrata sui parametri del rischio e dell'incertezza, sulla «liquidità» e sul bisogno di «sicurezza ontologica». Ma se in linea di principio la tradizione può costituire una possibile forma di ascrizione di una tale sicurezza – il pensiero politico «tradizionalista» in senso stretto (De Bonald 1802; De Maistre 1821; Donoso Cortés 1851; Evola 1934) ha basato la propria ragion d'essere proprio su questo elemento -, quel che in effetti accade è che, per via del carattere della nostra epoca, essa pare non avere più le risorse simboliche necessarie per questo difficile compito. Anzi, proprio come avviene nella ricostruzione löwithiana, la nostra comprensione della modernità tende ad allontanarla, a respingerla in quanto portatrice di false promesse.

In ciò, il modo in cui il mondo contemporaneo ha dimostrato di interagire con la tradizione sembra essere più che mai fedele alla vocazione illuministica radicata nel razionalismo moderno. Ma quale allora il rapporto profondo tra modernità e razionalismo, e quale la sua espressione propriamente politica? Con l'uscita dall'età dello storicismo i processi di modernizzazione hanno intensificato la dissoluzione del ruolo positivo degli elementi tradizionali, lasciando la politica per molti versi immersa in quella stessa dimensione di occasionalità sulla quale la critica al nichilismo ha insistito così spesso. Gli autori della prima metà del secolo xx scorgevano in questo dato l'insufficienza che, con la sua emancipazione da ogni prospettiva metafisica, la modernità ha sperimentato di se stessa; e da ciò non veniva risparmiato neppure lo storicismo, come appare chiaramente nei toni di un passaggio come questo:

Il sapere che le scienze storiche possiedono intorno allo «Spirito» non è invece neppure un sapere relativo perché manca ad esso la misura per giudicare l'accadere cronologico. Dello Spirito non è rimasto altro che lo «spirito del tempo» (Löwith 1941, p. 12).

Ma siamo così certi che il moderno si presenti come un concetto univoco? E infine, qual è il significato politico della nuova dimensione storica e culturale capace di interpretare il nostro tempo, e perché in esso ci rivolgiamo alla tradizione come a un peso, più che a una risorsa. L'insieme delle risposte a queste domande rappresentano una descrizione abbastanza efficace di come le società del nuovo millennio, proprio col prendere le distanze dal passato, ne abbiano conservato l'eredità più pesante, e del perché esse continuino a fare riferimento a un concetto, com'è quello di modernità, che dopo molte stagioni sopravvive alle sue fratture, pur producendo tre differenti tipi di perdita.

2. La perdita del passato

Se gettiamo uno sguardo retrospettivo alla cultura del secolo che si è appena chiuso, almeno in quella che ha preso forma nel nostro occidente, accanto a un progressivo indebolimento delle categorie epistemologiche attraverso le quali si è tentato di spiegare la realtà, ciò che si impone è l'immediata vocazione politica delle teorie filosofiche di maggior successo. Riprendendo la storia della crisi là dove era stata lasciata dai pensatori del primo xx secolo, le teorie critiche del secondo novecento hanno tentato di neutralizzare una tale debolezza epistemica, spesso sconfinata nel relativismo (Boghossian 2006), sviluppando un forte interesse per la politica e tentando di riabilitare all'interno di essa il concetto di giustizia sociale, peraltro secondo uno stile adattato al nuovo contesto cognitivo. La soluzione ai problemi della politica ha dettato perciò l'agenda filosofica del presente, e lo strumento attraverso il quale interpretarli è risultato sovente l'agire intersoggettivo; in questo più di tutte le altre appare paradigmatica l'opera di J. Habermas, con le sue varie ramificazioni (Habermas 1981). Dall'individuo al centro della storia si è passati all'individuo al centro della società. Tuttavia, se il valore della concettualità storica non è mai stata dimenticata del tutto, a indebolirsi progressivamente è stato soprattutto il senso del passato, a beneficio della dimensione del futuro. Ma oggi osserviamo qualcosa di ancora differente: l'uscita dalla dimensione della speranza, che ha fatto seguito alla crisi delle filosofie della storia orientate al futuro, ci lascia in una situazione di profondo smarrimento spirituale.

La modernità tarda ha rotto così anche l'ultimo legame che la teneva vincolata alle proprie origini ebraico-cristiane, sostituendole con un ritorno al paradigma classico della *tuche*, cioè della *fortuna* e dell'occasione, in cui taluni identificano l'elemento più radicale della modernità stessa. Ciò impone, come seconda faccia della medaglia, una sconfinata apertura di campo alla libertà individuale. Affrancati dal problema del «fine e del significato della storia», il mondo attuale, le sue specifiche forme di vita, l'insieme dei processi di trasformazione e di regolazione della società nella quale prende corpo, ci abbandona nelle mani di una «libertà assoluta» che può acquistare un aspetto minaccioso e terribile. Il campo forse più esposto a una tale auto-rappresentazione degli esiti contemporanei della modernità appare ancora una volta la politica, giacché i progetti politici moderni – compreso quello della democrazia come espressione di valore – sono originariamente figli di quella prospettiva. La modernità «invecchiata» da un lato emancipa dalle grandi narrazioni normative della tradizione, dall'altro ci abbandona a pezzi di mondo pre-moderno e pre-cristiano, ora sradicati dal loro originario retroterra etico e metafisico che li teneva legati a una idea di razionalità universale, senza tempo.

L'autore che ha saputo cogliere maggiormente questi aspetti della modernità è stato senza dubbio M. Weber. La sua idea di «disincantamento (*Entzauberung*) del mondo» non si limita unicamente agli elementi di secolarizzazione religiosa, ma, più in generale, descrive un congedo da ogni nozione universale e teleologica, lontana dal freddo intellettualismo del calcolo strumentale. All'interno del medesimo contesto si trova anche la scienza, in quanto espressione di una idea della razionalità che non può più opporre la propria autonomia all'intelletto calcolante, come invece accadeva per la ragione finalistica della metafisica, perché è essa stessa interamente ricondotta nell'ambito di quest'ultimo. Se in fatto di politica,

e più in generale in fatto di valori, Weber rivaluta fortemente il ruolo della libertà e della responsabilità, nel campo della scienza le cose sono molto più difficili, perché il profilo che di essa ci consegna la modernità è indistinguibile dalla mera tecnica.

In questo senso, Weber è il primo grande autore a dover fare davvero i conti a viso aperto con la cifra della contemporaneità, vale a dire con lo spazio assoluto in cui si colloca la libertà quando viene emancipata totalmente dalla razionalità scientifica. E quando ciò avviene, cosa resta della sua rappresentazione canonica? L'uomo contemporaneo deve quindi consegnarsi nuovamente alle forze del caso e dell'irrazionalità dell'agire? Da parte propria - in fondo da tedesco della propria generazione - il grande sociologo confidò nel fatto che il potere di questa enorme e indeterminabile forza fosse ancora arginabile attraverso la capacità di controllo individuale della libertà; da erede della stagione classica della modernità, egli nutrì ancora una moderata speranza nella capacità morale della soggettività umana (Weber 1919). Per l'uomo completamente modernizzato, dunque, le potenze della politica, che si caratterizzano per la loro strutturale adesione alla dimensione della forza e della coercizione con mezzi violenti, dovevano trovare un contenimento in un rinnovato rapporto con la razionalità, un rapporto che fosse in grado di bilanciare, se non di superare, la pura *Gewaltsamkeit*. In questo, solamente la capacità inesauribilmente produttiva della soggettività all'interno del mondo dei valori poteva dare una mano. Per la capacità di produrre idee e creare nuova storia, ciò che conta non è più la proiezione del passato, segno di una tradizione oramai disincantata, ma l'impegno del presente, proiettato realisticamente verso il futuro. Se dunque il tentativo nietzscheiano di superamento del nichilismo si configura come il coraggio di «guardare in faccia la Medusa», ovvero la strutturale dimensione di insensatezza epistemica del mondo (con la conseguente accettazione del caso come proprio destino), la soluzione proposta da Weber è più tortuosa, ma in fondo non meno coraggiosa: passa attraverso l'impegno di una ridefinizione continua dei mutevoli confini del senso. Se è lecito parlare di un recupero del passato nel pensiero contemporaneo, appare difficile poterlo fare senza il viatico weberiano.

3. La perdita della tradizione politica

Un altro aspetto centrale dell'affermazione matura del moderno è la perdita del volto rassicurante delle tradizioni politiche. I processi propri della modernizzazione, infatti, erodono sistematicamente ogni forma di stratificazione del passato, mettendo continuamente in crisi i presupposti che permettono a una tradizione di costituirsi come tale. Eppure, ogni forma di legittimità politica deve poter contare sull'opera positiva di un qualche elemento tradizionale; in fondo, ogni politica si richiama all'eredità di un passato, il quale costituisce una base essenziale per l'accettazione dei processi di disciplinamento sociale di cui essa ha bisogno per uscire dalla provvisorietà dello stato di eccezione e istituire una regolarità legale.

Se per la politica in genere, pertanto, il presente è sempre frutto del passato, la situazione della politica contemporanea resta tuttavia peculiare, perché l'approfondimento della modernizzazione ha rotto per sempre quel vincolo ontologico di cui si diceva, aprendola a un presente che continuamente «si rinnova», e che semmai tenta di anticipare il futuro. In questo senso, la politica del nostro tempo non solo

non ha più – in senso stretto - una «tradizione», ma si muove anche in un presente che appare – come scriveva Löwith – privo di spirito, senza tempo, e secondo alcuni persino senza uno spazio autenticamente politico (Augé 1992). Infatti, per assegnare valore a una tradizione si deve necessariamente guardare il passato con atteggiamento positivo. Inoltre, come si è ricordato, la modernità tarda ha sviluppato un rapporto altrettanto complesso col futuro, verso il quale, dopo l'uscita dall'orizzonte delle grandi filosofie della storia a sfondo chiliastico, spesso guarda con sfiducia, più che attesa.

La perdita della tradizione crea quindi un inedito effetto di impoverimento dell'azione politica, sospesa tra un passato che non esiste, e un futuro avvolto da assoluta incertezza. Fu ancora una volta Weber a rendere avvertiti sul fatto che una politica che si muove nel vuoto tende immancabilmente ad assumere i tratti del mero *adattamento*, e per questo si presenta come priva di senso. Quel che avviene alla tradizione nell'epoca dell'alta modernità è in effetti una sorta di impiego strumentale: è presa utilitaristicamente come mezzo di legittimazione dell'una o dell'altra politica, ma in effetti non è più il centro di alcuna politica, men che mai di una politica «nazionale», o di una politica «di partito».

La stessa questione riguarda anche un altro elemento centrale per ogni politica, ovvero la dimensione dei valori civili, anch'essi essenzialmente veicolati dalle tradizioni politiche. Proprio quei valori, poi, dovrebbero porsi al centro del dibattito pubblico, legittimando le «scelte» tra loro in competizione. Se – come è stato affermato da interpreti illustri della modernità - la politica è il luogo del conflitto, quest'ultimo merita di essere rappresentato, al meglio delle sue possibilità, anche come conflitto di valori, senza dover necessariamente divenire una «tirannia dei valori». Tuttavia, anche una tale rappresentazione trova elementi di debolezza nelle dinamiche della modernizzazione, nella loro tendenza a incrementare il potere dei meccanismi burocratici e tecnocratici della società. Di fronte alla potenza di tali meccanismi oggettivi, le tradizioni politiche esistono (e resistono) molto più come una sorta di imbellettamento che come effettive risorse per l'azione, sopravvivendo come mera apparenza di ciò che ha altrove la propria ragion d'essere.

Infine, se la politica è essenzialmente conflitto – in quello stesso senso di tragicità originaria che il pensiero moderno ha appreso da Machiavelli -, tutto ciò non rinforza la tesi che rende ogni tradizione di per sé insufficiente a disegnare un autentico «orizzonte politico»? E se in politica un piano riferito ai valori in effetti non esiste, non resta solamente il conflitto? Ciò appare l'evoluzione naturale del mondo contemporaneo, il quale, a differenza di Machiavelli, ha conosciuto le conseguenze ultime della rivoluzione moderna. La teoria weberiana dei valori, che ha rappresentato uno dei maggiori tentativi di proporre una via di uscita dall'orizzonte nichilistico contemporaneo, prospettando una rinnovata apertura al senso nell'età della burocratizzazione e del disincantamento, in verità tradisce una profonda sintonia con la stagione classica della modernità, della quale peraltro segna il termine di confine. Testimone di un cambiamento di paradigma e insieme di una frattura epocale, Weber portava con sé – nel bene o nel male – una tradizione ben precisa. La forza «salvifica» che egli continuava ad assegnare alla soggettività era figlia della sensibilità metafisica del razionalismo moderno, per quanto il suo senso veniva riposto unicamente nella libertà pura, opposta alla necessità pura, meccanicistica e strumentale della scienza.

Persino quando è contrapposta alla tradizione, in Weber la politica - pur coi suoi limiti oggettivi -

sopravvive come una sfera nobile, perché è in grado di valorizzare al massimo grado la dimensione della soggettività (e lo fa con un riferimento privilegiato non ai singoli, ma alle collettività). Si tratta di una politica senza più tradizione, è vero, ma nella quale sopravvive il protagonista dell'avventura del moderno. Il suo senso, infatti, non risiede nel «passato in quanto passato», oppure in un concetto di *antico* carico di un valore fortemente nostalgico (Strauss 1953), e neppure in un semplice ritorno alla trascendenza. Esso sta invece nella capacità di costruire il proprio mondo, e quindi nel riferimento normativo del quale ciascuno si fa carico nei suoi confronti. In un tale contesto, le tradizioni politiche non valgono più in quanto tali, ma nella misura in cui fanno da base per lo sviluppo di una soggettività che resta debole e relativizzata, ma ancora in grado di operare aperture di senso.

4. La perdita della certezza etica

L'ultimo elemento di perdita proveniente dagli sviluppi più radicali della modernizzazione è la perdita delle norme oggettive di condotta che caratterizzavano le forme etiche della tradizione. Il conflitto in campo qui è in primo luogo con i cosiddetti valori tradizionali; tuttavia, neppure così la questione è autenticamente risolta, perché la perdita di certezza etica del nostro tempo è in qualche modo anticipata da un conflitto ed essa precedente, del quale la modernità si è fatta ben presto carico: quello tra valori universali e valori tradizionali (storicamente, rappresentati come valori di ceto). In questo caso, l'intellettualismo che Weber e i teorici della secolarizzazione hanno elevato a cifra del concetto stesso di modernità si collega profondamente alla figura dell'illuminismo.

Come è stato giustamente ricordato, anche di recente, uno degli autori che più profondamente avvertì questo conflitto fu Hegel. All'analisi della società moderna, in quanto caratterizzata da quello stesso «sviluppo infinito della forma» che considerava l'essenza stessa di ciò che oggi chiamiamo «modernizzazione», egli associava una precisa rivoluzione in campo etico: la nascita dell'uomo «universale», identificato col moderno individuo borghese, portatore di doveri non più incentrati sulla comunità tradizionale, sui doveri di ceto, appunto, bensì rivolti all'umanità nel suo complesso. Questa trasformazione profonda, nella quale si specchiava il dramma personale delle nuove generazioni, a partire da quelle che avevano incrociato il romanticismo, per Hegel rappresentava anche una forma di dissoluzione dei caratteri posti a fondamento della comunità politica. Ma egli era perfettamente consapevole del fatto che, per quanto si trattasse di una esperienza tipica del carattere romantico, in effetti rappresentava il prodotto dello spirito illuministico. Buona parte della sua famigerata filosofia «statuale» parte da qui. In tal modo, perdendo ogni riferimento oggettivo a un contesto particolare di compiti e doveri pubblici, la libertà moderna si perde nell'abisso dell'indeterminato. Nella tarda *Filosofia del diritto*, il filosofo concluderà che compito del buon cittadino non è altro dal rispettare le leggi e «occuparsi del benessere» (Hegel 1821, p. 114).

Hegel coglie dunque un elemento fondamentale dello stile moderno di concepire la relazione all'etica, mettendo in luce come la piena affermazione del principio della libertà soggettiva abbia comunque i suoi oneri, e come la liberazione dai ceppi dell'autorità del passato così come l'assoluto dominio della

coscienza individuale possa rivelare insidie inaspettate. Anche Kant, del resto, il campione dell'illuminismo al massimo grado, aveva avvertito che «l'uscita dallo stato di minorità» comportava fatica e persino dei rischi (Kant 1784). Che poi i nuovi doveri verso l'uomo in senso generico non fossero sufficienti per una concreta oggettivazione della vita morale era una convinzione che legava il filosofo di Stoccarda alla eredità degli antichi. Il dramma del *bourgeois* moderno, infatti, stava proprio in questa incapacità di conciliazione tra l'aspirazione a valori universali e la concreta determinatezza imposta dalla vita all'interno delle istituzioni sociali, una condizione che egli vedeva rappresentata al culmine della propria perfezione formale nell'arte di Shakespeare.

In effetti, il problema della certezza etica sul quale si è confrontata una sterminata letteratura novecentesca è stato non solo anticipato, ma anche fondamentalmente inquadrato da quello hegeliano del conflitto latente tra moralità ed eticità, con l'avvertenza del fatto che, tuttavia, l'uomo contemporaneo - almeno quello figlio della radicalizzazione dell'illuminismo operata all'interno della cultura occidentale - non può più fare affidamento su quello stesso spirito etico che il filosofo invece vedeva incarnato nelle istituzioni moderne (e non unicamente nello stato, ma anche - e direi soprattutto - nel diritto). Inoltre, nella nostra interpretazione del moderno la perdita di certezza etica non produce soltanto l'impossibilità di una declinazione univoca della morale, in favore di un polimorfismo delle visioni del bene che ci lascia pietrificati, ma anche - e in modo del tutto peculiare - una *abulia*, cioè l'incapacità di compiere una scelta tra uno dei tanti valori in campo, e tra di essi in prima fila c'è ancora una volta la politica.

Tra la via dell'intellettualismo illuministico, fedele ai valori universali ma esposto ai rischi del soggettivismo (nelle sue versioni postmoderne e non), quali il mito della personalità e dell'*esperienza vissuta*, e la via del particolarismo etico, esposto invece ai rischi del «filisteismo» (sia esso di stato, di partito o altro), il moderno ha sperimentato anche una possibile terza via, identificabile nell'antiumanesimo umanista di Goethe. Alla crisi congiunta delle due possibili declinazioni del moderno, già individuata dall'ironica dissoluzione del tradizionale e del rivoluzionario descritta ad esempio da Jean Paul (Szondi 1974, pp. 262 ss), oppure, sotto un segno opposto, dalla rappresentazione dell'arte come malattia di T. Mann (Mann 1951), fa da controcanto - e fu anche la conclusione di Löwith - l'olimpica accettazione goethiana di un punto di equilibrio tra libertà e natura, realizzato nella propria capacità poetica di cogliere l'eterno nel contingente. Ma questo, si dirà, è il punto di vista dell'arte, la cui tradizione «non invecchia mai», un punto di vista irriducibilmente estraneo a quello del politico.

Bibliografia

- Augé, M. (1992), *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. a cura di D. Rolland e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009.
- Boghossian, P. A. (2006), *Paura di conoscere*, trad. it. a cura di A. Coliva, Carocci, Roma.
- De Maistre, J. (1821), *Le serate di San Pietroburgo*, a cura di C. Del Nevo, Fede & Cultura, Verona 2013.
- De Bonald, L. (1802), *La legislazione primitiva*, trad. it. in 3 tomi, Vincenzi, Modena 1818.
- Donoso Cortés, J. (1851), *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. Allegra, Il

Cerchio, Rimini 2007.

Evola, J. (1934), *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Habermas, J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1986 e succ.

Hegel, G.W.F. (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it a cura di G. Marini, Agg. di E. Gans a cura di B. Henry, Laterza, Roma-Bari 1999.

Kant, I. (1784), *Che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. a cura di M. C. Pievatolo, in *Sette scritti politici liberi*, FUP, Firenze 2011.

Löwith, K. (1936), *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2010.

Löwith, K. (1941), *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1949 e succ.

Mann, Th. (1951), *Lettera sul "Dottor Faustus"*, «Aut-Aut», vol. 1, pp. 8-10.

Strauss, L. (1953), *Diritto naturale e storia*, trad. it. a cura di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 2009.

Szondi, P. (1974), *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, trad. it. a cura di P. Kobau, con intrd. di R. Bodei, Guerini e Ass., Milano 1995.

Weber, M. (1919), *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. a cura di H.

Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2001 e succ.

E-mail: Nico De Federicis

Prospettive - web and graphic design Perugia

Patterns: [Subtle Patterns](#) - CC BY-SA 3.0

CODICE ISSN: 1828-9231

Tutti gli articoli della rivista Cosmopolis sono protetti da una licenza Creative Commons

Licenza di tipo: [Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0](#).

Resta ferma la possibilità di adottare licenze più restrittive.

Le sezioni della rivista vengono aggiornate con cadenza semestrale.

[Privacy](#)

[Cookie](#)