

LE DUE MODERNITÀ DI JOSEPH DE MAISTRE. ISAIAH BERLIN E L'INTERPRETAZIONE DEL FASCISMO

Alessandro Della Casa

La ricognizione del pensiero politico occidentale svolta da Isaiah Berlin è stata giustamente definita, dallo studioso australiano George Crowder, una «archeologia del totalitarismo del XX secolo»¹. La storia delle idee tracciata da Berlin nei suoi saggi ha avuto come scopo prevalente quello di fornire una lettura delle genealogie intellettuali dei sistemi dittatoriali novecenteschi e, allo stesso tempo, di ricercare gli elementi che potessero contrastarli, ponendo le condizioni per una «società decente»² nella quale gli uomini non finissero per «distruggersi a vicenda»³. L'attenzione dei critici è stata però maggiormente rivolta alla interpretazione berliniana del totalitarismo comunista, che per Berlin poteva trovarsi all'interno del filone monista del pensiero occidentale⁴ – particolarmente nella sua versione razionalista e illuminista⁵, che aveva am-

¹ G. Crowder, *Isaiah Berlin* (2004), Bologna, Il Mulino, 2007, p. 137.

² I. Berlin, *La ricerca dell'ideale* (1988), in Id., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2008, p. 40.

³ R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London, Halban, 2007, p. 114.

⁴ Per Berlin il monismo si basava su un tripode concettuale, secondo cui «tutte le domande antiche dovevano avere una risposta vera, una sola, tutte le altre essendo necessariamente errate; in secondo luogo [...] doveva esserci una via sicura per arrivare alla scoperta di queste verità; in terzo luogo [...] le risposte vere, quando fossero state trovate, dovevano necessariamente essere compatibili tra loro, perché una verità [...] non può essere inconciliabile con un'altra. Questo tipo di onniscienza era la soluzione del puzzle cosmico» (Berlin, *La ricerca dell'ideale*, cit., p. 25).

⁵ Lo scientismo e la fiducia degli illuministi nella possibilità di poter edificare una società armoniosa, secondo Berlin, avrebbero dato vita «al dispotismo illuminato, alla tecnocrazia, alla pianificazione sociale» del XX secolo. Cfr. I. Berlin, *L'età romantica* (1952), a cura di H. Hardy, Milano, Bompiani, 2009, p. 133. Si veda anche I. Berlin, *Il Mago del Nord*, (1965), a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 1997, p. 56. Gli illuministi, pur cominciando con l'intento di liberare gli uomini dall'errore e dalla confusione, finivano quasi «invariabilmente [...] asservendo quegli stessi esseri umani, senza riuscire a spiegare la totalità dell'esistenza» (I. Berlin, *Le radici del Romanticismo* [1965], a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2003, pp. 25-26). Come ha scritto Crowder (*Isaiah Berlin*, cit., p. 141), quindi, per Berlin l'Illuminismo era «una fonte del totalitarismo: l'ideale del governo senza limiti degli scienziati culmina nel comunismo sovietico».

piamente influenzato la filosofia marxiana⁶ – e nei legami che esso aveva con il concetto positivo di libertà.

Scopo del presente saggio, pertanto, sarà quello di approfondire l'analisi dell'interpretazione berliniana della genealogia del fascismo e, in special modo, del pensiero di de Maistre, ritenuto dal filosofo oxoniense uno dei principali precursori intellettuali del totalitarismo fascista. In primo luogo si sosterrà che la modernità che Berlin individua nelle idee di de Maistre è, in effetti, duplice: essa, infatti, non va riferita solamente all'influenza che l'antirazionalismo del conte savoirdo poté avere sui teorici del totalitarismo di destra, ma anche al contributo che gli elementi di contestualismo e di realismo, contenuti nel pensiero di de Maistre, portano alla formulazione del liberalismo berliniano. Inoltre si mostrerà come il filosofo oxoniense non rinvenga – come spesso, forse per amore di simmetria, è stato sostenuto – l'origine intellettuale del fascismo esclusivamente nelle teorie dei pensatori che avevano contribuito ad alimentare la corrente filosofica del pluralismo – tra cui va annoverato lo stesso de Maistre –, e come invece sottolinei anche la derivazione monistica dell'ideologia fascista.

L'analisi deve necessariamente principiare, per l'influenza che ha avuto tra i commentatori di Berlin, proprio dal lungo saggio su *Joseph de Maistre and the Origins of Fascism*. Esso, completato sul finire degli anni Cinquanta, probabilmente come accrescimento della conferenza radiofonica del 1952 sui traditori della libertà al conte savoirdo dedicata⁷, sarebbe rimasto lungamente inedito a causa della ampiezza che ne rendeva complicato l'inserimento all'interno delle riviste che pure lo avevano accettato⁸, e avrebbe trovato per la prima volta la

⁶ Per una analisi dell'interpretazione berliniana del pensiero marxiano e del marxismo rimandiamo ad A. Della Casa, *Berlin lettore di Marx. Pluralismo dei valori e natura umana*, in «Studi storici», 2011, n. 3, pp. 587-603.

⁷ Il testo della conferenza è ora contenuto in I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2005, pp. 203-236.

⁸ La stesura del saggio era stata indubbiamente lunga e complicata. In I. Berlin, *Enlightening. Letters 1946-1960*, ed. by H. Hardy and J. Holmes, London, Chatto & Windus, 2009, i primi riferimenti al saggio in questione possono trovarsi nella lettera a Edgar Wind, probabilmente dei primi giorni del febbraio 1951, in cui Berlin lamenta l'impossibilità di dedicarsi ad un «magnus opus» a causa di «effimere» incombenze, tra cui «un piccolo saggio su De Maistre» (ivi, pp. 210-211); poi nella lettera a Myron Gilmore del 10 agosto 1951 Berlin afferma di aver letto con «velocità a rotta di collo» – impiegando comunque «un'ora e dieci minuti» – un saggio sulle «concezioni di de Maistre» presso l'Anglo-American Historical Conference (ivi, p. 236). Nell'epistola a Richard Pipes del 20 settembre del 1958 possiamo leggere che Berlin stava lavorando su «un vecchio saggio su Maistre del quale ha chiesto la *Partisan Review* – è certamente troppo lungo per chiunque in Inghilterra – ma che è forse più adatto al *Journal of the History of Ideas*» (ivi, p. 646). Ancora il 14 agosto del 1959 l'oxoniense proponeva il saggio a Patrick Swift, direttore della rivista «X», la cui accettazione della pubblicazione fu però vanificata dagli accordi, in ultimo infruttuosi, che Berlin aveva

pubblicazione, con poche emendazioni rispetto alla versione iniziale, nel 1990, quindi negli ultimi anni di vita dell'autore, all'interno del volume *The Crooked Timber of Humanity*.

Notava Berlin in quel saggio che le interpretazioni che di Joseph de Maistre, nato a Chambéry nel 1753 e suddito dei monarchi sabaudi, erano state fornite a partire da Sainte-Beuve, e che avevano avuto poi in Émile Faguet uno dei maggiori continuatori, lo rappresentavano come «un monarchico fanatico e un ancor più fanatico paladino dell'autorità papale»⁹. Di de Maistre si era fatto un difensore del morente feudalesimo, e i liberali vi avevano visto uno «sciocco o odioso superstite di una generazione più vecchia e più spietata»; né maggior fortuna aveva avuto nel campo dei conservatori, che lo consideravano sì «coraggioso, ancorché condannato al fallimento». Ciò su cui si aveva convergenza era l'appartenenza di questo filosofo a tempi ormai tramontati. Agli occhi di Berlin – similmente a quanto ritenuto anche da Emil Cioran e da Richard Lebrun¹⁰ – la realtà era differente, e lo scopo del saggio era, come il filosofo dichiarava già nel 1959, di «dare il dovuto a un pensatore relativamente trascurato in Inghilterra», presentandolo sia come «un genuino predecessore se non il padre del fascismo», sia contrastando le consuete letture che ne facevano «uno scolastico medievale nato troppo tardi» e affermando invece i tratti moderni del suo «antirazionalismo»¹¹.

preso con le altre due riviste (ivi, p. 700 e nota). Si vedano anche H. Hardy, *Prefazione del curatore all'edizione italiana*, in Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 10, e G. Garrard, *Isaiah Berlin's Joseph de Maistre*, in *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler, Philadelphia, American Philosophical Society, 2003, p. 117.

⁹ Cfr. I. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, in Id., *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 145.

¹⁰ E. Cioran, nel suo *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, scritto nel 1977 (ora in Id., *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 13-14), scriveva che «verso la fine del secolo scorso, all'apice dell'illusione liberale, ci si poteva concedere il lusso di definirlo "profeta del passato", di considerarlo come un sopravvissuto o un fenomeno aberrante. Ma noi, di un'epoca ben altrimenti disingannata, sappiamo che è nostro nella misura stessa in cui fu un "mostro" e che proprio per il lato odioso delle sue dottrine egli è vivo, è attuale». Di R.A. Lebrun si vedano *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988, e *Joseph de Maistre in the Anglophone World*, in *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*, ed. by R.A. Lebrun, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001, pp. 286-288. La *Note on the Introduction*, in J. de Maistre, *Considerations on France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. IX, presumibilmente scritta da Lebrun, curatore della pubblicazione, precisava comunque un certo disaccordo tra l'interpretazione offerta nell'introduzione al volume – la conferenza berliniana su de Maistre del 1952 – e quella di Lebrun stesso.

¹¹ Cfr. Berlin, *Enlightening*, cit., p. 700, lettera di Isaiah Berlin a Patrick Swift, 14 agosto 1959. Su questo aspetto del pensiero di de Maistre si veda anche T. Serra, *L'utopia controrivoluzionaria. Aspetti del cattolicesimo «antirivoluzionario»*, Napoli, Guida, 1977.

Il messaggio maistriano, per Berlin, piuttosto «presagiva il futuro» e anzi era «ultramoderno» se paragonato a quello dei «suoi contemporanei progressisti – Constant e Madame de Staël, Jeremy Bentham e James Mill, per tacere degli estremisti e utopisti radicali». «Dovette passare un secolo», scrive Berlin, «prima che la sua dottrina, e ancor più il suo atteggiamento mentale, si affermassero (come anche troppo fatalmente doveva avvenire)»¹². Negli anni che avevano seguito la Rivoluzione francese e che si erano caratterizzati per la delusione e il discredito per «il gran fascio di soluzioni razionalistiche»¹³ rivelatesi fallaci, de Maistre, che gli eventi del 1789 avevano allontanato dalle iniziali e pur tiepide simpatie liberali¹⁴ dovute alla frequentazione dei «moderatissimi massoni savoirdi»¹⁵, aveva proposto una risposta sui motivi di quel fallimento, criticando violentemente «tutto ciò che i Lumi settecenteschi avevano rappresentato: il razionalismo, l'individualismo, il compromesso liberale e l'illuminismo secolare»¹⁶.

Eppure, secondo Berlin, de Maistre non poteva essere accostato più di tanto a Bonald¹⁷, del quale era comunque stato ammiratore¹⁸. Mentre il francese corrispondeva «all'immagine stereotipata del teocrate ultramontano» dalla «visione angusta», voglioso di «restaurare un'antica teocrazia medioevale»¹⁹, de Maistre appariva «di tutt'altra stoffa»; così come le sue idee che «erano più audaci, più interessanti, più originali, più violente, e invero più sinistre di qualunque idea mai apparsa entro l'angusto orizzonte legittimista di Bonald». Ciò che de Maistre, al contrario di Bonald, possedeva era la comprensione della fine del vecchio ordine e il presagio profetico della «terrificante fisionomia del nuovo ordine che stava per prenderne il posto»²⁰. Quel che il conte savoirdo disprezzava era l'«ottimismo naturalistico» dei Lumi e l'affermazione che la «vera conoscenza» potesse conseguirsi solo mediante l'applicazione delle scienze naturali²¹; affermazione alla quale egli opponeva la negazione delle «astrazioni come la natura e il diritto naturale», rifiutando «le formule aprioristiche» sull'«essenza della natura umana», proclamando l'importanza dei «fatti empirici della storia»²². Berlin ricordava, a tal proposito, la celebre affermazione contenuta nelle *Considerazioni sulla Francia*: «Non esiste uomo

¹² Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 147.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 158.

¹⁵ Ivi, p. 156.

¹⁶ Ivi, p. 158.

¹⁷ Ivi, p. 153.

¹⁸ Ivi, p. 153.

¹⁹ Ivi, p. 152.

²⁰ Ivi, p. 154.

²¹ Ivi, p. 159.

²² Ivi, p. 160.

nel mondo. Ho visto, nella mia vita, francesi, italiani, russi, ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, che si può essere persiani; ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo in vita mia; se esiste, è a mia insaputa»²³.

Non deve allora stupire che Berlin, affascinato dagli argomenti pluralisti di Giambattista Vico e di Johann Gottfried Herder²⁴, trovasse confacente alla sua visione alcuni tratti del pensiero di de Maistre – anch'egli incluso in quella corrente che il filosofo oxoniense definiva contro-illuminista²⁵ –, interpretato come nemico delle generalizzazioni e delle uniformità che erano intese come proprie del pensiero illuminista, impedito nel poter pervenire alla comprensione della complessa «anima umana»²⁶ proprio a causa di schemi e categorie inappropriate.

Allora era qui che doveva ravvisarsi uno dei motivi della modernità maistriana – anzi, della sua contemporaneità, giacché ci dice Berlin, de Maistre è «nostro contemporaneo» –, ossia nel suo «storicismo», per il quale «gli eventi devo-

²³ Ivi, p. 151. Cfr. J. de Maistre, *Considerazioni sulla Francia* (1796), a cura di M. Boffa, Roma, Editori riuniti, 1985, p. 47.

²⁴ Si veda almeno I. Berlin, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee* (1976), introduzione di A. Verri, Roma, Armando, 1978. Con pluralismo dei valori (*value pluralism*) Berlin intende l'affermazione che tra i differenti valori – e tra le costellazioni valoriali delle differenti culture – sussista incompatibilità concettuale, e non solo fattuale, e incommensurabilità. Per Berlin il pluralismo dei valori all'interno del pensiero occidentale si era sviluppato, in opposizione ai principi del monismo, grazie a tre «trasvalutazioni di tutti i valori» a cui aveva dedicato le Storrs Lectures del 1962: la filosofia ellenistica, che aveva rigettato la visione essenzialmente sociale dell'uomo; il pensiero di Niccolò Machiavelli, che aveva mostrato la permanente inconciliabilità tra la morale politica e la morale cristiana; e il movimento contro-illuminista, i cui principali esponenti erano riconosciuti in Giambattista Vico, Johann Georg Hamann e Johann Gottfried Herder, e romantico, che avevano sostenuto l'incompatibilità e l'incommensurabilità in senso diacronico e in senso sincronico tra i valori. Si veda in proposito I. Berlin, *La nascita dell'individualismo greco*, in Id., *Libertà*, a cura di H. Hardy, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 293-327; I. Berlin, *L'originalità di Machiavelli* (1972), in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 39-117; Berlin, *Le radici del Romanticismo*, cit. Sul pluralismo berliniano si vedano le interpretazioni di N. Bobbio, *Il liberalismo di Isaiah Berlin*, in «Rivista storica italiana», XCII, 1980, pp. 612-620, di A. Verri, *Pluralismo culturale e itinerari della libertà. Profilo di Isaiah Berlin*, in «Segni e comprensione», II, 1988, n. 4, pp. 84-90, e di M. Barberis, *Etica per giuristi*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 111-118 e 157-177. Per un'analisi del «contro-illuminismo» si vedano in particolare i saggi contenuti in *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, cit.

²⁵ Cfr. I. Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in Id., *Controcorrente*, cit., pp. 32-37. L'atteggiamento parzialmente simpatetico di Berlin nei confronti del conte savoiardo appare palesemente, tanto che Gerald A. Cohen, a chi si accostasse al saggio berliniano su de Maistre, consigliava: «Nel corso della lettura dovete ricordarvi dove vi trovate in maniera tale da non essere assorbiti dalla visione di de Maistre» (G.A. Cohen, *Isaiah's Marx, and Mine*, in *Isaiah Berlin. A Celebration*, ed. by E. and A. Margalit, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 220 n.).

²⁶ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 169.

no essere studiati empiricamente e tenendo nel debito conto il mutare delle condizioni storiche» e ciò in contrasto con le «idee astratte» dei razionalisti²⁷. E Berlin non manca infatti di accostare le intuizioni di de Maistre a quelle di Vico ed Herder nel momento in cui scrive che per l'autore delle *Considérations sur la France* «ogni epoca ha la sua propria visione; voler spiegare il passato, e ancor più volerlo giudicare, alla luce dei nostri valori contemporanei farà della storia qualcosa di assurdo»; e aggiunge l'oxoniense tra parentesi: «spesso lo ha fatto»²⁸. Berlin ribadiva che de Maistre si era mostrato «eccezionalmente sensibile alle differenze dei contesti, dei temi, delle circostanze e situazioni storiche, dei livelli di pensiero» e alle «sfumature» del linguaggio²⁹. Rispetto ai «sedicenti progressisti» della sua epoca, egli, in parte ad onta del reazionarismo di cui lo si voleva interpretare, appariva allora come un nemico più radicale dei «concetti acriticamente accettati»³⁰. Quello di de Maistre, ci dice Berlin, può essere un «realismo [che] assume forme violente, rabbiose, ossessive, selvaggiamente limitate, ma è nondimeno realismo»³¹, la cui acutezza era eguagliata soltanto da Tocqueville³².

L'attacco ai sistemi – e al contrattualismo – proposto da de Maistre derivava da una lettura della vita, della storia e dell'uomo che era sostanzialmente opposta a quella dei razionalisti: alla vocazione per i sistemi e per le costruzioni basate sullo scientismo³³ e all'interpretazione dell'uomo come un essere intrinsecamente buono, come era ad esempio per d'Holbach e Rousseau³⁴, egli contrapponeva una «terribile visione della vita»³⁵, invero altrettanto dogmatica³⁶, nella quale domina «la cieca confusione di un campo di battaglia permanente»³⁷, in cui gli uomini mostravano piuttosto una «natura corrotta e inguaribilmente cattiva»³⁸. A ciò de Maistre aggiungeva che la comprensione poteva darsi soltanto attraverso la «religione rivelata» e «nella storia in quanto incarnazione di quel disegno profondo», opaco alla nostra vista se non in quei momenti in cui «col-

²⁷ Cfr. ivi, pp. 239-240.

²⁸ Ivi, p. 190.

²⁹ Cfr. ivi, p. 189. Scriveva de Maistre che «ogni questione sulla *natura* dell'uomo deve risolversi per mezzo della storia. Il filosofo che volesse dimostrarci con dei ragionamenti *a priori* ciò che deve essere l'uomo, non merita di essere ascoltato» (J. de Maistre, *Studio sulla sovranità*, [1794], in Id., *Scritti politici*, Siena, Cantagalli, 2000, p. 116).

³⁰ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 240.

³¹ Ivi, p. 234.

³² Ivi, p. 219.

³³ Cfr. ivi, p. 200.

³⁴ Cfr. ivi, p. 164.

³⁵ Ivi, p. 165.

³⁶ Si veda la definizione di de Maistre data da Berlin come «irrazionalistico e dogmatico al cento per cento» (ivi, p. 233).

³⁷ Cfr. ivi, p. 200.

³⁸ Ivi, p. 162.

lochiamo noi stessi nella grande cornice della tradizione della nostra società»³⁹. Descrivere l'uomo non in base a ciò che è, ma a ciò che si ritiene debba essere – come era nella formula rousseauviana per la quale «l'uomo è nato libero, ma ovunque è in catene»⁴⁰ – significava offendere il buon senso; addirittura de Maistre poteva aver compreso prima e meglio di ogni altro – e presentato con accenti non particolarmente distanti da quelli usati dallo stesso Berlin nel descrivere gli effetti della libertà positiva – i pericoli di quella che «a ragione è stata chiamata la “democrazia totalitaria”»⁴¹, scriveva Berlin richiamandosi al titolo del libro di Jacob L. Talmon⁴². De Maistre, perciò, aveva intuito che «l'inevitabile conseguenza della fede nei principi di Rousseau è una situazione in cui il popolo si sente dire dai suoi padroni: “Voi credete di non volere questa legge, ma noi vi assicuriamo che la volete. Se osate rifiutarla, vi fucileremo per punirvi di non volere ciò che volete”»⁴³.

Ciò che inoltre Berlin poteva condividere, nella critica maistriana al razionalismo e alle idee maggioritarie al tempo suo, era l'accusa di aver sottovalutato il ruolo «dell'istinto irrazionale, la potenza della fede, la forza della tradizione cieca»⁴⁴. Diceva infatti Berlin, nella conferenza radiofonica del 1952, che per de Maistre, «se vogliamo davvero conoscere perché gli uomini si comportano come si comportano, dobbiamo cercare la risposta nel regno dell'irrazionale»⁴⁵. Rispetto al «semplicismo» degli ottimisti «cultori della ragione» – e alle loro pratiche spesso disastrose –, il realismo pessimista di de Maistre forniva allora «un antidoto energico, niente affatto inutile»⁴⁶. E questo certamente risultava a Berlin un motivo di modernità negli anni della guerra fredda, durante i quali era avvenuta l'elaborazione dei saggi sul conte savoirdo, in una fase che egli vedeva contrassegnata da un irrigidimento tecnocratico in entrambi i blocchi

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 169.

⁴⁰ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), introduzione di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 5. Berlin nel saggio del 1955 su *Herzen, Bakunin e la libertà individuale* (in *Id.*, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 1998, p. 178) ricordava che, a proposito della formula rousseauviana, «Herzen osserva (facendo eco a Joseph de Maistre) che tanto varrebbe affermare: “I pesci sono nati per volare, e invece nuotano dappertutto”». Si veda A.I. Herzen, *Dall'altra sponda* (1850), Milano, Adelphi, 1993, pp. 169-170.

⁴¹ Cfr. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., pp. 212-213.

⁴² Cfr. J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Bologna, Il Mulino, 2000.

⁴³ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 212. Il riferimento era ovviamente all'affermazione di J.J. Rousseau contenuta nel *Contratto sociale* (cit., p. 27): «Chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto dall'intero corpo; ciò significa solo che sarà costretto ad essere libero».

⁴⁴ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 233.

⁴⁵ Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., p. 214.

⁴⁶ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 235.

contrapposti⁴⁷. Ma un'ulteriore chiave di lettura e una rinnovata modernità è quella che si offre se si considera, come ha fatto notare James Chappel⁴⁸, che all'alba dell'ultimo decennio del XX secolo – durante il quale una buona parte del pensiero liberale avrebbe annunciato la «fine della storia», in un mondo armonizzato e pacificato sotto le insegne di un liberalismo universalmente trionfante, e la filosofia politica sarebbe stata dominata da un *revival* di sistemi teorici che avrebbero proposto il termine dei conflitti alla luce di razionali principi universali di giustizia innati nell'uomo – Berlin dava alle stampe un saggio che giudicava «miope»⁴⁹ l'ottimismo dei cultori della ragione che auspicavano la fine di ogni conflitto. Gli elementi della critica maistriana al contrattualismo, al cosmopolitismo e all'astratto razionalismo, che avevano condotto a esiti essenzialmente autoritari e teocratici, venivano ribaltati da Berlin e, de-

⁴⁷ Mostrando di condividere alla «teoria della convergenza», secondo la quale sia le società del blocco orientale che quelle del blocco occidentale erano contrassegnate da un simile irrigidimento sociale, Berlin sosteneva che sia sul versante del «materialismo» americano sia su quello comunista – che scaturivano dalla medesima fonte razionalistica – si aveva l'idea che i «bisogni umani» fossero «assimilabili a quelli degli ospiti di una prigione, di un riformatorio, di una scuola o di un ospedale»: ogni esigenza umana non risolvibile, in effetti, mediante mezzi scientifici sarebbe stata considerata uno «squilibrio» da curare, e non come sintomo della necessità degli uomini di svilupparsi «come esseri creativi e indipendenti». Cfr. I. Berlin, *Le idee politiche del ventesimo secolo* (1950), in Id., *Libertà*, cit., p. 90.

⁴⁸ Cfr. J. Chappel, *The Fox Is Still Running*, in *The Book of Isaiah. Personal Impression of Isaiah Berlin*, ed. by H. Hardy, Woodbridge, The Boydell Press, 2009, pp. 236-237.

⁴⁹ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 207. «Nessuno ha fatto più di [de Maistre]», scriveva Berlin, «per screditare il tentativo di spiegare come le cose accadono, e di stabilire che cosa dobbiamo fare, per via deduttiva, a partire da nozioni generali come la natura dell'uomo, la natura dei diritti, la natura della virtù, la natura del mondo fisico e così via» (ivi, p. 240). La volontà di distinguere il proprio liberalismo da quello di matrice razionalistica e positivista si palesa, tra l'altro, nella contrapposizione che egli pone tra «l'attacco sferrato dai romantici ai costruttori di sistemi» e la convinzione propria non solo dei socialisti o dei marxisti, ma degli stessi liberali, di raggiungere attraverso «metodi razionali e scientifici» l'età dell'oro dell'«armoniosa cooperazione universale». Cfr. I. Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale* (1975), in Id., *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 327 e 328. Berlin sulla «posizione originaria» e sull'*overlapping consensus* rawlsiani espresse le proprie riserve, ritenendo proprio che Rawls avesse mostrato un'eccessiva fiducia razionalista, tralasciando il ruolo degli impulsi irrazionali. «Non credo», affermava infatti Berlin, «che si possa fondare un governo politico semplicemente sulla base di ciò che è razionale». Cfr. I. Berlin, *Tra la filosofia e la storia delle idee. Intervista autobiografica a cura di Steven Lukes*, Firenze, Ponte alle grazie, 1994, p. 80. Quindi, come ha notato Jean Zaganiaris, «uno degli assi principali del pensiero» berliniano va trovato nel «tentativo di riflettere sui limiti del liberalismo e dell'universalismo illuministi», fornendo «una interpretazione del pensiero maistriano alla luce delle preoccupazioni del suo tempo». Cfr. J. Zaganiaris, *Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales: interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, in «Revue française de science politique», 2004, n. 6, pp. 994-1001.

purati anche dal provvidenzialismo, si mostravano in grado di sostanziare un liberalismo realista, storicista e contestualista, che proprio dalle teorie avverse all'Illuminismo, più che dalla fede nella ragione o nei diritti naturali, sembrava ispirato⁵⁰. Basti pensare a come l'attenzione nei confronti dei differenti contesti e delle differenti tradizioni, che Berlin ricorda nel saggio su de Maistre, sia poi riconosciuta dall'etica liberale berliniana quale maggiore parametro, sulla base del quale stilare temporanee gerarchie dei valori che permettano una scelta politica in grado di «evitare punte estreme di sofferenza»⁵¹. La gerarchia e la scelta non possono darsi in maniera definitiva: «le tradizioni, le mentalità e gli atteggiamenti possono legittimamente variare» e «la decisione è dettata dalle forme di vita della società cui apparteniamo, una società fra le altre società». Per cui «la situazione concreta è determinante, è quasi tutto»⁵².

⁵⁰ Sulla derivazione contro-illuminista del liberalismo berliniano si vedano in particolare di G. Garrard, *The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin*, in «Journal of Political Ideologies», 1997, vol. 2, issue 3, pp. 281-296, e *Strange Reversals. Berlin on the Enlightenment and the Counter-Enlightenment*, in *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, ed. by G. Crowder, H. Hardy, Ahmerst-New York, Prometheus Books, 2007, pp. 141-157. Fortemente critico nei confronti del liberalismo contro-illuminista di Berlin è Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007, pp. 48-615. Fondamentale, nell'ottica di una lettura del pensiero berliniano in chiave realista e storicista, è il saggio di G. Galasso, *Dalla filosofia alla storia delle idee*, in *Isaiah Berlin filosofo delle libertà*, a cura di P. Corsi, Milano, Rcs, 1995, pp. 26-59. Sul contestualismo del liberalismo berliniano si veda in particolare J. Gray, *Isaiah Berlin*, London, Harper Collins, 1995. Sebbene tenti di sviluppare gli argomenti pluralisti di Berlin in senso universalista, anche Crowder ammette che l'approccio berliniano sia di «tenore generalmente contestualista o storicista» (G. Crowder, *Value Pluralism and Liberalism. Berlin and Beyond*, in *The One and the Many*, cit., p. 230).

⁵¹ Berlin, *La ricerca dell'ideale*, cit., p. 39.

⁵² Cfr. ivi, p. 40. Si confrontino inoltre l'affermazione maistriana, da Berlin riportata (*Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 176), per cui «il genio per le scienze naturali rende impossibile quell'altra specie di genio», vale a dire il genio politico, «che è un talento *sui generis*», e la convinzione berliniana che le teorie basate su metodi scientifici non siano appropriate nelle questioni di morale e di etica, e quindi della politica, proprio perché non vi è la possibilità di teorie esatte in quei campi. Piuttosto si potrà «riporre maggiore fiducia in [...] uomini di mentalità empirica». Pretendere che sia vero il contrario sarebbe prova di «utopismo» fallimentare e di «puro irrazionalismo» (I. Berlin, *Il giudizio politico* [1957], in Id., *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano, 1998, p. 101). Con «irrazionalismo» in questo caso Berlin non intendeva indicare il rifiuto del razionalismo proprio di pensatori quali lo stesso de Maistre, ma quello che in un più breve saggio del 1954 – intitolato significativamente *Il realismo in politica* (in Id., *Il potere delle idee*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2003, p. 218) – definiva «oscurantismo razionalistico». Per il filosofo oxoniense, infatti, «esigere o predicare una precisione meccanica (anche solo in linea di principio) in un ambito che ne è incapace significa essere ciechi, e fuorviare il prossimo» (Berlin, *Il giudizio politico*, cit., p. 104).

Se la comprensione dell'importanza dei «fattori più oscuri»⁵³ di cui aveva parlato de Maistre era sopravvenuta nel Novecento, questo non era dovuto alla «nostra più penetrante intelligenza», scriveva Berlin, ma «soltanto al fatto che quell'ordine in cui de Maistre vedeva l'unico rimedio contro la dissoluzione del tessuto sociale è diventato realtà nel nostro tempo, e nella sua forma più orribile»⁵⁴. Alla modernità maistriana positiva, evidentemente si affiancava qui l'altra e negativa modernità: quella del legame con il fascismo.

L'attacco alla scienza e al razionalismo portato da de Maistre era giustificato dal corollario a cui essi conducevano: l'instillazione del dubbio⁵⁵ e, attraverso la diffusione dell'ateismo, l'insubordinazione rispetto all'autorità⁵⁶. Niente che fosse costruito sulla ragione era solido: «soltanto l'irrazionale può durare»⁵⁷, poiché solo «l'irrazionalità porta in sé la sua garanzia di sopravvivenza»⁵⁸. Lo stesso protestantesimo andava interpretato e rigettato come «la rivolta della ragione o della fede individuale, della coscienza contro l'obbedienza cieca, che è la sola base dell'autorità»⁵⁹. L'uomo – stante la sua degenerazione dovuta al peccato⁶⁰ – poteva essere salvato solamente attraverso il «terrore dell'autorità» e «l'imposizione spietata delle regole»⁶¹. Quindi scriveva Berlin che per de Maistre la sottomissione all'autorità era indispensabile alla sopravvivenza della società e «tutti i governi discendono da qualche autorità coercitiva indiscussa»⁶²; e di dove potesse discendere siffatta autorità era evidente: «Dio è la fonte di ogni potere»⁶³. In un altro passo del saggio, Berlin ricorda che nella visione di de Maistre «nessuna società può esistere senza Stato; nessuno Stato senza sovranità, la suprema corte d'appello; nessuna sovranità senza infallibilità; nessuna infallibilità senza Dio. Il papa è il rappresentante di Dio sulla terra»⁶⁴.

⁵³ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 233.

⁵⁴ Ivi, p. 243.

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 185. Si veda ad esempio de Maistre, *Studio sulla sovranità*, cit., p. 195; de Maistre scrive inoltre: «Dovunque la ragione individuale domina, non può esistere niente di grande perché tutto quello che esiste di grande si fonda su una fede e lo choc delle opinioni particolari abbandonate a loro stesse non produce che lo scetticismo che distrugge tutto» (ivi, p. 200).

⁵⁶ Cfr. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, p. 176.

⁵⁷ Ivi, p. 178.

⁵⁸ Ivi, p. 188.

⁵⁹ Ivi, p. 194.

⁶⁰ Cfr. ivi, p. 164. A causa di questa visione dell'uomo, tra l'altro, a Berlin sembrava che de Maistre fosse più vicino alle tesi di Agostino che non a quelle Tommaso d'Aquino, dal quale il conte savoiano si dichiarava influenzato. Cfr. ivi, p. 163.

⁶¹ Cfr. ivi, pp. 173-174.

⁶² Ivi, p. 182.

⁶³ Ivi, p. 208.

⁶⁴ Ivi, p. 193. Al papa soltanto de Maistre riconosceva il potere di giudicare le decisioni, altrimenti insindacabili, dei monarchi, e di ingerirsi nelle loro scelte. De Maistre scriveva

«Nella scala di valori di de Maistre», sottolinea Berlin, il potere è in posizione apicale «perché è il principio divino che governa il mondo» ed è cosa preferibile che il potere sia concentrato «in un'unica sede»⁶⁵. La necessità era allora quella di «un guardiano» o di una «élite di guardiani» che vigilasse sulla «massa dell'umanità»⁶⁶. E a simbolo di questa autorità de Maistre non sceglieva un monarca, un prelato o un generale, ma «il Boia», l'*exécuteur* a cui destinava una celebre pagina delle *Soirées de Saint-Petersbourg*, che Berlin decideva di presentare sia in traduzione che, in nota, nella sua forma originale⁶⁷. Certamente però al re era restituito, in contrasto con la corrente razionalista che lo aveva negato, il «diritto divino» in cui stava il «mistero» che tanto valore aveva, come si è detto, nella stabilità delle cose umane⁶⁸.

La società che prefigurava de Maistre era pertanto più simile a «una *maison correctionnelle*, quasi uno stabilimento penale». Né doveva sorprendere che, in virtù della primazia del ruolo assegnato al potere, de Maistre potesse preferire agli «intellettuali critici» persino l'autorità esercitata dai giacobini prima e da Napoleone poi⁶⁹. De Maistre principalmente si scaglia, infatti, contro coloro che «si affidano alla coscienza individuale» o «credono nella libertà individuale», vale a dire quelli che considera «nemici dell'ordine stabilito», alla disgregazione del quale sarebbero costantemente impegnati. Dalle opere del conte savoiano Berlin finisce per ricavare un lungo «catalogo» di avversari – tra di essi gli intellettuali e i democratici, i liberali e gli ebrei, i materialisti e i riformatori – «che devono essere estirpati ad ogni costo» e che, di lì in avanti, andranno a costituire la «lista dei nemici» fatta propria dal fascismo⁷⁰.

De Maistre non era classificabile come un conservatore *à la* Burke, del quale non condivideva la «difesa del compromesso e delle correzioni progressive»⁷¹, né come un classico reazionario che si rinchiudeva «entro le spesse pareti del dogma medioevale»⁷². Era certamente un «controrivoluzionario»⁷³, ma ciò che portava in dote era in effetti un «antirazionalismo militante proprio del

che «il veto del Papa potrebbe essere esercitato contro tutti i sovrani e si adatterebbe a tutte le costituzioni e a tutte le particolarità nazionali». Cfr. J. de Maistre, *Il papa* (1819), a cura di C. Bo, Milano, Rizzoli, 1984, p. 167.

⁶⁵ Cfr. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., p. 238.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 170.

⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 171-172 e 172-173 n.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 162.

⁶⁹ Cfr. ivi, pp. 207-208. Ricordava, inoltre, Berlin che per de Maistre «la rivoluzione – il peggior dei mali – è di per sé un processo divino, destinato a punire la malvagità e a rigenerare mediante la sofferenza la nostra natura decaduta» (ivi, p. 210). Si veda il ruolo divino nel terrore giacobino in de Maistre, *Considerazioni sulla Francia*, cit., p. 13.

⁷⁰ Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., pp. 174-175.

⁷¹ Ivi, p. 186.

⁷² Ivi, p. 184.

⁷³ Ivi, p. 197.

fascismo dei tempi moderni»⁷⁴. Quel che de Maistre proponeva non andava interpretato come un'eco del passato, «non come una fine, ma come un inizio». Il suo pensiero preludeva infatti alle teorie di Maurras e dell'Action Française e lo denotava come «precursore dei fascisti»⁷⁵ e dei «regimi totalitari del nostro tempo»⁷⁶. De Maistre poteva quindi essere accostato al filosofo che considerava la sua *bête noire*, cioè Voltaire: alle loro opposte idee, che celavano però un comune «cinismo politico», si doveva la nascita dei dispotismi novecenteschi, debitori nei confronti del primo per il «bigottismo mistico antirazionalistico» e nei confronti del secondo per l'«organizzazione scientifica razionalistica»⁷⁷. Inevitabilmente l'affermazione berliniana di de Maistre come progenitore del fascismo era destinata ad attirare critiche poco positive. Owen Bradley, ad esempio, ha sostenuto che Berlin cadesse in errore nel momento in cui riteneva che de Maistre decantasse la violenza e l'irrazionalismo⁷⁸. Si poteva ugualmente trovare in Jean-Louis Darcel una contestazione della prospettiva adottata nel saggio: Berlin, infatti, puntando a dimostrare i legami con il fascismo aveva operato una deformazione del pensiero maistriano, interpretandolo anacronisticamente al di fuori dell'epoca sua⁷⁹. Anche Domenico Fisichella, in *Joseph de Maistre pensatore europeo*, dedica attenzione all'interpretazione berliniana, considerata all'interno di quelle che avevano sostenuto lo storicismo maistriano, il quale è da Fisichella nettamente rifiutato, poiché gli sembra che de Maistre rappresenti piuttosto una reazione all'Illuminismo basata su «premesse di giusnaturalismo classico e cattolico»⁸⁰. Fisichella, in aggiunta, nota che a

⁷⁴ Ivi, p. 213.

⁷⁵ Cfr. ivi, p. 238.

⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 222-223. A simili conclusioni giungeva anche il saggio di Cioran, il quale scriveva che de Maistre «rimane pur sempre il rappresentante di quella filosofia immanente a ogni regime irrigidito nel terrore dei dogmi». Cfr. Cioran, *Joseph de Maistre*, cit., p. 56. Per una breve analisi dell'interpretazione del filosofo rumeno si veda J.R. Llobera, *The Making of Totalitarian Thought*, Oxford, Berg, 2003, pp. 54-55. Lo stesso Llobera concede che in de Maistre, e nella sua reazione in quei termini alla Rivoluzione francese, si abbia l'«apparizione di una dottrina totalitaria» (ivi, p. 41).

⁷⁷ Cfr. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, cit., pp. 226 e 241.

⁷⁸ Cfr. O. Bradley, *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1999, p. XVI.

⁷⁹ Cfr. J.L. Darcel, *The Roads of Exile, 1792-1817*, in *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*, cit., pp. 29-30.

⁸⁰ Cfr. D. Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 8-11. Si veda anche D. Fisichella, *Giusnaturalismo e teoria della sovranità in Joseph de Maistre* (1963), in Id., *Politica e mutamento sociale*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2002. Secondo R. de Mattei (*Introduzione* a J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Milano, Scheiwiller, 1975, p. 13), per de Maistre «la legge naturale si pone come metro di giudizio della storia». Rimandiamo anche a M. Ravera, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 7, e ad A. Cattabiani, *Introduzione* a J. de Maistre, *Breviario della tradizione*, a cura di A. Cattabiani,

separare de Maistre da Burke era l'impossibilità per il primo di pervenire ad una riforma non negata, invece, dal secondo, il quale tra l'altro non escludeva nemmeno la possibilità di una rivoluzione. Ma proprio nell'avversione maistriana alla possibilità di creare un ordine nuovo, così come era stato tentato dai giacobini, risiedeva l'insostenibilità della tesi di de Maistre come anticipatore del totalitarismo. Lo stesso irrazionalismo non andava, poi, attribuito a de Maistre, essendo «piuttosto della realtà esaminata» da lui⁸¹. Invece, come Berlin aveva ritenuto che de Maistre avesse in qualche misura previsto gli esiti degenerati della mentalità razionalistica – vale a dire del sistema sovietico –, così Fisichella sottolinea che il «totalitarismo del XX secolo pare dare ragione al Savoiardo. Il totalitarismo ha sempre combattuto l'ordine della religione, e ha sempre imposto l'ordine della schiavitù». Un ordine che chiaramente, basato com'era su quelle che de Maistre considerava malferme fondamenta della ragione, appariva in realtà come un «disordine mascherato da ordine»⁸². La questione del fascismo era però definitivamente da liquidare perché, sebbene vi fossero «esponenti e gruppi» influenzati dal pensiero maistriano, essi erano stati «minoritari» e l'influenza era volta maggiormente alla «critica della democrazia»; mentre un'analisi della «corrispondenza dottrinale» tra de Maistre e Mussolini avrebbe avuto scarso successo, stanti le radicali differenze intellettuali tra i due⁸³.

Tra i fascisti italiani a fare riferimento a de Maistre era stato certamente Julius Evola⁸⁴, assunto al ruolo di maestro ideale soltanto per i movimenti neofascisti della seconda metà del Novecento, che avevano proceduto a quelli che De

Rimini, Il Cerchio, 2000, pp. 5 sgg. Un utile panorama delle interpretazioni che si sono date del pensiero maistriano può trovarsi in S. Berardi, *La teocrazia universale di Joseph de Maistre. Tra Rivoluzione e Restaurazione*, Roma, Anicia, 2008, pp. 143-161.

⁸¹ Cfr. Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., pp. 14-15.

⁸² Cfr. ivi, pp. 36-37.

⁸³ Cfr. ivi, p. 139.

⁸⁴ Nel corso dell'autodifesa al processo del 1951, intentatogli per ricostituzione del disciolto partito fascista, Evola aveva affermato: «Io ho difeso e difendo "idee fasciste" non in quanto sono "fasciste", ma nella misura in cui riprendono una tradizione superiore e anteriore al fascismo, in quanto appartengono al retaggio della concezione gerarchica, aristocratica e tradizionale dello Stato, concezione avente carattere universale e mantenutasi in Europa fino alla Rivoluzione francese». Egli sceglieva allora di definire le sue posizioni come «tradizionali e controrivoluzionarie. Nello stesso spirito di un Metternich, di un Bismarck o dei grandi filosofi cattolici del principio di autorità, De Maistre e Donoso Cortès». Ciò significava negare «tutto ciò che, direttamente o indirettamente, deriva dalla Rivoluzione francese», la cui «estrema conseguenza» era identificata nel «bolscevismo». Cfr. J. Evola, *Autodifesa*, in Id., *Fascismo e Terzo Reich*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2001, p. 173. Nei primi anni Settanta Evola avrebbe poi citato de Maistre – assieme a Burke, Tocqueville e Burckhardt – tra coloro che avevano espresso «una considerazione di Destra della storia». Cfr. J. Evola, *La cultura di destra*, in Id., *Ultimi scritti*, Napoli, Controcorrente, 1977, p. 108. Si veda inoltre J. Evola, *Maestri della destra: Joseph de Maistre*, in «Il Conciliatore», XXI, 1972, n. 11,

Felice, nella *Intervista sul fascismo*, definiva «recuperi incredibili, incredibili persino per una logica fascista», consistenti in «un certo tipo di cristianità» che «il fascismo movimento» aveva sempre rifiutato. E infatti i gruppi neofascisti non alla rivoluzione miravano – e noto è il peso per De Felice che l'elemento rivoluzionario aveva avuto nella nascita del movimento fascista –, bensì al «ripristino della tradizione»⁸⁵. Ma d'altra parte lo stesso Evola era ritenuto dallo storico italiano «un emarginato» durante il periodo fascista – né era iscritto al Pnf – e «marginali e minoritarie» erano state anche le sue idee⁸⁶.

Differente era il discorso che può svolgersi interpretando la paternità maistreiana se si volge lo sguardo, come pure Berlin suggeriva, verso la Francia. Lì certamente maggiore rilevanza aveva avuto la corrente controrivoluzionaria e avversa al razionalismo nella fondazione dell'«estrema destra»⁸⁷. Nonostante potesse sembrare azzardato stabilire una relazione tra de Maistre e il fascismo – almeno quello francese –, una connessione in effetti poteva darsi, e si basava sulla reazione alla Rivoluzione francese e agli assunti sulla natura umana che con essa si erano voluti affermare⁸⁸. Eppure anche chi, come Peter Davies, sceglieva di utilizzare la categoria del «fascismo» per definire il pensiero della novecentesca estrema destra francese – primariamente quella di Maurras –, in virtù dell'appropriazione da parte di questa dello «stile» e dei riti del fascismo, doveva riconoscere che solo in un «senso generico» il termine era applicabile a quelle esperienze e che non si voleva implicare alcuna somiglianza con il «“fascismo” tedesco o italiano»: piuttosto si poteva considerare il movimento d'oltralpe «parte della stessa “famiglia” allargata»⁸⁹. In questo ambito e in questa ottica sono fondamentali i lavori di Zeev Sternhell, il quale ha identificato nel «nazionalismo estremistico» e nella «destra rivoluzionaria» francesi prece-

pp. 443-444. Per un inquadramento generale si rimanda a F. Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

⁸⁵ R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, a cura di M.A. Ledeen, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 104.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 99.

⁸⁷ Si veda ad esempio *The French Right from de Maistre to Maurras*, ed. by J.S. McClelland, London, Jonathan Cape, 1971, p. 36. Per Sternhell (*Contro l'Illuminismo*, cit., p. 83) «è difficile trovare grosse differenze di principio tra l'opera di Burke e di de Maistre e la massa di scritti del teorico del nazionalismo integrale». Per Sternhell, comunque, de Maistre non poteva essere considerato «il fondatore del fascismo» (*ivi*, p. 293).

⁸⁸ Cfr. P. Davies, *The Extreme Right in France. From de Maistre to Le Pen*, London, Routledge, 2002, pp. 13 e 28.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 80. La stessa dottrina di Maurras andrebbe intesa come una «inusuale sintesi» comprendente «il conservatorismo di de Maistre, il nazionalismo di Barrès e il sindacalismo rivoluzionario *fin-de-siècle*» (*ivi*, p. 86). Scriveva nel 1959 Paul Serant in *Romanticismo fascista* (Roma, Ciarrapico, 1983, p. 12) che coloro che come Maurras, nonostante l'ammirazione per Mussolini e Franco, «non auspicavano un regime simile ai loro per la Francia» non andavano considerati fascisti.

denti al primo conflitto mondiale la «vera culla del fascismo»⁹⁰; un fascismo che si manifesterebbe come «cultura politica comunitaria, antiindividualistica e antirazionalistica, fondata in un primo tempo sul rifiuto dell'eredità dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese»⁹¹. Se si dovesse seguire l'indicazione di Avishai Margalit, le manifestazioni del pensiero maistriano invece sarebbe più opportuno ricercarle nel franchismo, a causa del condiviso conservatorismo cattolico, che non nel nazismo⁹².

Pur volendo definire, secondo il parere di Berlin, il legame tra de Maistre e il totalitarismo di destra novecentesco una «corresponsabilità indiretta»⁹³, l'interpretazione di un de Maistre in chiave fascista lascia, come si è visto, molti dubbi sulla sua difendibilità. Se, inoltre, talvolta è stato affermato che la genesi intellettuale del fascismo per Berlin sarebbe tutta contenuta nelle teorie maistriane⁹⁴ – e questo, come abbiamo suggerito, potrebbe scaturire dalla tarda pubblicazione del saggio sul conte savoird –, maggior sostegno nei testi potrebbe darsi per un'interpretazione berliniana che ravvisi una derivazione più genericamente contro-illuminista e romantica. In *Il Mago del Nord*, dedicato al pietista Hamann, Berlin, infatti, sosteneva che l'esaltazione hamanniana del «particolarismo sfrenato»⁹⁵, del «genio creativo»⁹⁶, dell'autentico e perfino

⁹⁰ Cfr. Z. Sternhell, *Nascita dell'ideologia fascista* (1989), Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008, p. 10. Si veda anche Llobera, *The Making of Totalitarian Thought*, cit., p. 87.

⁹¹ Sternhell, *Nascita dell'ideologia fascista*, cit., p. 13. Si vedano anche Z. Sternhell, *Né destra, né sinistra. L'ideologia fascista in Francia* (1983), Milano, Baldini & Castoldi, 1997, e Z. Sternhell, M. Sznejder, M. Asheri, *The Birth of Fascist Ideology* (1989), Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁹² La posizione di Margalit è citata in M. Ignatieff, *Understanding Fascism?*, in *Isaiah Berlin. A Celebration*, ed. by E. and A. Margalit, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 142.

⁹³ Cfr. K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, pp. 170-172. D'altra parte Berlin nelle prime pagine del *Prologo* dell'*Età romantica*, cit., pp. 75-76, analizzando il pensiero del XVIII e XIX secolo, metteva in guardia dal «tentativo di trovare nella ghianda, una quercia completamente sviluppata, o [dal] tentativo di stigmatizzare (o elogiare) pensatori che appartenevano e si rivolgevano a una società remota da noi per la trasformazione, o spesso per la degenerazione, che le loro idee hanno subito a causa di demagoghi e di movimenti popolari», i quali avrebbero semplificato o alterato le dottrine dei filosofi di questo periodo «mettendole al servizio dei loro scopi più biechi». Si veda anche M. Lilla, *Wolves and Lambs*, in *The Legacy of Isaiah Berlin*, ed. by M. Lilla, R. Dworkin, R. Silvers, New York, The New York Review of Books, 2001, p. 34.

⁹⁴ Llobera (*The Making of Totalitarian Thought*, cit., p. 41) ad esempio scrive che per Berlin de Maistre «è essenzialmente il pensatore proto-fascista *par excellence*». Emilio Gentile, nel suo *Fascismo. Storia e interpretazione* (Roma-Bari, Laterza, 2005), segnala brevemente, rimandando a Berlin, che «altri studiosi hanno fatto risalire le origini dell'ideologia fascista a De Maistre» (ivi, p. 277).

⁹⁵ Berlin, *Il Mago del Nord*, cit., p. 159.

⁹⁶ Cfr. ivi, in particolare il capitolo VII.

del «provinciale»⁹⁷ contro l'uniformità e l'universalismo dei razionalisti, insieme all'attacco alla scienza – che Berlin giudicava tracicasse talvolta in «cieco irrazionalismo»⁹⁸, «oscurantismo» e «antintellettualismo» –, si legavano sul piano politico ad un «populismo» democratico e «antiliberal» che preludeva alle teorie di Cobbett, al nazionalismo tedesco delle guerre napoleoniche, allo sciovinismo clericale della Francia di fine Ottocento: tradizioni che sarebbero in ultimo confluite nel fascismo e nel nazismo⁹⁹. E ancora, trattando le conseguenze politiche del «Romanticismo pienamente dispiegato»¹⁰⁰, Berlin segnalava che esso aveva posto in ciascun individuo la fonte dei valori; la possibilità che ne derivava di plasmare il mondo, trasformatasi nel «tentativo di convertire la vita in arte», aveva creato la figura del «capo» che alla maniera dell'artista modella imprevedibilmente gli uomini come fossero «materiale inerte». Ed era in questa estremizzazione del pluralismo – o, più propriamente, in questo «sogettivismo» – che Berlin sembrava ora ravvisare l'origine del fascismo¹⁰¹. Poteva sembrare che de Maistre precorresse l'ideologia fascista nella misura in cui esaltava l'esercizio di un potere indiscusso, che poteva essere presentato come quella «riduzione dello Stato al momento della decisione, e conseguentemente ad una decisione assoluta, pura, non ragionata né discussa»¹⁰², di cui aveva parlato Carl Schmitt. Ma appare evidente che la maistrina decisione che promanava dallo Stato, la cui autorità derivava da Dio, poco aveva in comune con l'azione del romantico capo/artista, frutto del soggettivismo; così come pure stridevano le posizioni del cattolico de Maistre con quelle del pietista Hamann, accomunate secondo Berlin a de Maistre certamente dall'irrazionalismo – e probabilmente anche più avverso di questi nei rispetti della scienza¹⁰³ – ma distante per il suo individualismo politico e per l'avversione allo Stato. Ad accomunare Hamann, de Maistre e il soggettivismo romantico

⁹⁷ Ivi, p. 132.

⁹⁸ Ivi, p. 159.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 144. Berlin accosta anche il pensiero di Hamann a quello di de Maistre e della «letteratura antirazionalista e antisemita dell'Ottocento, fino agli esiti isterici del razzismo austro-tedesco e del nazionalsocialismo» (ivi, p. 82).

¹⁰⁰ Berlin, *Le radici del Romanticismo*, cit., p. 221.

¹⁰¹ Cfr. ivi, pp. 220-221.

¹⁰² C. Schmitt, *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, in Id., *Le categorie del «politico»* (1972), a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 85.

¹⁰³ Su questo punto sono però utili le osservazioni di Marco Ciardi (*Reazioni tricolori. Aspetti della chimica italiani nell'età del Risorgimento*, Milano, Franco Angeli, 2010, p. 56), il quale scrive che, «secondo de Maistre, la vera scienza non poteva basarsi su dati sperimentali e sull'uso di procedimenti logici e quantitativi volti alla conoscenza del mondo sensibile ma, al contrario, fondata sull'intuizione, essa rappresentava semplicemente il riflesso di un superiore e preordinato ordine di tipo spirituale». Nota Domenico Fisichella che de Maistre non intende legittimare «l'ostracismo contro la scienza», bensì esprimere «soltanto

era, agli occhi di Berlin, una visione contraria al monismo, specialmente a quello illuminista¹⁰⁴.

Presentando però quale fonte del fascismo pensatori come de Maistre, che nell'ottica berliniana esaltava le particolarità e aboriva l'uniformismo, Hamann e i romantici, paradossalmente Berlin forniva una genesi pluralista al totalitarismo di destra; al punto da far ritenere a Crowder che questo potesse inficiare l'analisi ben più strutturata del monismo e della libertà positiva come motori del totalitarismo¹⁰⁵. Il legame tra monismo e libertà positiva nel pensiero berliniano è chiaramente esplicitato nella celebre conferenza del 1958 su *Due concetti di libertà*. Infatti per i monisti «se i problemi morali e politici sono reali – come sicuramente sono – devono in linea di principio essere risolvibili: deve esistere cioè una e una sola soluzione vera per ognuno di essi»¹⁰⁶; da ciò poteva derivare che

se sono un legislatore o un uomo di governo, devo supporre che, se la legge che impongo è razionale (e qui posso consultare soltanto la *mia* ragione), sarà automaticamente approvata da tutti i membri della società – nella misura in cui sono esseri razionali. Se poi la disapprovano sono, in questa misura, irrazionali, e allora avranno bisogno che la ragione li reprima [...]. Io emetto i miei ordini, e se tu resisti io assumo su di me il compito di reprimere l'elemento irrazionale che in te si oppone alla ragione¹⁰⁷.

La libertà nel suo senso positivo è infatti «liberazione per mezzo della ragione»¹⁰⁸, ossia la realizzazione del proprio «vero io» che risponde alla «volontà razionale»¹⁰⁹ e se, come spiega in *Il mio itinerario intellettuale*, «non sono,

l'impossibilità di penetrare esclusivamente con la scienza il mistero ultimo dell'esistenza» (Fischella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 32).

¹⁰⁴ Evidentemente anche il legame stabilito da Berlin tra Romanticismo e totalitarismo di destra non è così pacifico. Rüdiger Safranski (*Il Romanticismo*, Milano, Longanesi, 2011) rivolgendo la propria attenzione al nazismo, sulla scorta delle interpretazioni berliniane, mostra un quadro piuttosto disomogeneo: se da un lato la propaganda nazista aveva rivalutato gli elementi della cultura popolare e i miti e aveva abbracciato la concezione organicista dello Stato, trovando in Goebbels uno dei difensori della rinascita romantica (ivi, pp. 329-330), non mancarono le critiche da parte degli assertori di una razionalità tecnica che avevano il sostegno degli ambienti ufficiali del partito (ivi, pp. 331-334).

¹⁰⁵ Cfr. Crowder, *Isaiah Berlin*, cit., p. 180. Da Berlin era d'altra parte ammessa la possibilità teorica che il pluralismo assumesse forme fanatiche; quindi dal riconoscimento della pluralità e dalla comprensione dei valori altrui non derivava inevitabilmente la tolleranza. Ragionamento, questo, che sembra riferirsi all'impossibilità di comunicazione e comprensione interindividuale derivante dal pluralismo esasperato dei romantici. Si veda ad esempio I. Berlin, B. Polanowska-Sygułska, *Unfinished Dialogue*, Amherst-New York, Prometheus Books, 2006, pp. 225-226.

¹⁰⁶ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, cit., p. 195.

¹⁰⁷ Ivi, p. 201.

¹⁰⁸ Ivi, p. 194.

¹⁰⁹ Cfr. ivi, p. 195.

personalmente, razionale quanto basta, debbo obbedire a coloro che lo sono davvero», in quanto questi «agiscono per mio conto». Per cui risulta che «per l'io inferiore la vera libertà consiste nell'obbedire senza riserve a queste autorità, ai saggi, a coloro che conoscono la verità, all'élite dei sapienti»¹¹⁰. «È questa», scrive Berlin, «la grande perversione cui è stata esposta la nozione positiva della libertà», utilizzata «per giustificare la più spregevole oppressione in nome di un io ideale» – ossia un ente collettivo: uno Stato, una Chiesa o una classe – da ogni despota, fosse esso un «leader marxista» o «un dittatore fascista»¹¹¹.

La derivazione monista del fascismo, quindi, per quanto – per così dire – emergesse solo carsicamente, attraversava comunque i saggi berliniani lungo tutto il corso della sua esistenza¹¹², fino a comparire in *Il mio itinerario intellettuale*, l'autobiografico ultimo articolo scritto da Berlin. Già nelle *Mary Flexner Lectures*, tenute nel 1952 al Bryn Mawr College della Pennsylvania, Berlin affermava che «il raccapricciante paradosso» contenuto nel pensiero di Rousseau – che in *Due concetti di libertà* sarebbe stato assunto quale esponente principale della corrente che prediligeva il concetto positivo di libertà –, «per cui a un uomo viene detto che essere privato della libertà significa ricevere una libertà più alta e nobile, ha giocato una parte importante nelle grandi rivoluzioni del nostro tempo»: era stato utilizzato, infatti, «da Robespierre e Babeuf a Marx

¹¹⁰ Cfr. I. Berlin, *Il mio itinerario intellettuale* (1998), in Id., *Il potere delle idee*, cit., p. 45.

¹¹¹ Cfr. ivi, p. 46. Anche nella dottrina di de Maistre, notava Berlin (*Joseph de Maistre e l'origine del fascismo*, cit., p. 183), si aveva «la dissoluzione dell'individuo nello Stato», ma – diversamente da quanto accadeva nel caso degli interpreti della libertà positiva – de Maistre non pretendeva che ciò consentisse l'autorealizzazione e il raggiungimento di una superiore libertà. Era per questo che Berlin considerava de Maistre non un traditore della libertà, ma un sincero nemico. Si veda Berlin, *Enlightening*, cit., p. 352, lettera di Isaiah Berlin a Denis Paul, 30 dicembre 1952. Anche L.G. Crocker in *Rousseau's Social Contract*, Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968, pp. 167-169, ha accostato de Maistre a Rousseau, confermando che seppure entrambi sussumevano l'individuo nella collettività, il discorso rousseauviano era maggiormente ingannevole perché la sua teoria apparentemente democratica trasformava la libertà in una illusione.

¹¹² Crowder, nel tentativo di colmare quelle che ritiene siano le aporie del pensiero berliniano, presume che, alle eventuali critiche per l'assenza di un riferimento alla possibile genesi monista del fascismo, Berlin avrebbe potuto rispondere affermando di non aver negato «affatto l'aspetto modernizzatore, industriale e burocratico della prospettiva fascista, né l'appello di questa alla competenza scientifica», potendo presentare come riferimento il «manifesto profotofascista dei futuristi italiani» (Crowder, *Isaiah Berlin*, cit., p. 180 e n.). Queste osservazioni di Crowder appaiono piuttosto curiose, dal momento che pongono l'attenzione su un tema – quello del futurismo e delle sue possibili implicazioni politiche – del quale non si dà traccia nell'opera di Berlin, mentre trascurano i numerosi nessi posti tra il monismo e l'ideologia fascista in essa presenti.

e Sorel, Lenin, Mussolini, Hitler e i loro successori»¹¹³. In *La libertà e i suoi traditori* si può leggere che lo stesso «mostruoso paradosso» rousseauviano della libertà positiva, che si trasformava in costrizione e che aveva come elemento fondamentale la scissione dell'«io», era stato utilizzato da ogni dittatore «per giustificare il suo comportamento», dai comunisti così anche da Hitler e Mussolini¹¹⁴.

Accanto a Rousseau, era Fichte – definito da Berlin «il vero padre del romanticismo»¹¹⁵ in *L'apoteosi della volontà romantica* del 1975 – il filosofo identificato quale altro grande interprete del concetto positivo di libertà. Se Fichte aveva inizialmente contribuito ad ampliare la frattura con i presupposti del pensiero monistico degli illuministi, ponendo nell'io e nella sua azione la fonte della realtà e del valore, per Berlin il tedesco avrebbe poi identificato l'io nella figura del «demiurgo trascendentale» e, infine, nel «popolo tedesco, o qualunque altra comunità o gruppo "creativo", per il cui tramite soltanto l'individuo può realizzare il suo io autentico, interiore, atemporale, creativo»¹¹⁶. In effetti, nei *Discorsi alla nazione tedesca* dell'inverno 1807-1808, il «vero io» fichtiano non coincideva più con l'individuo, il modesto «io empirico vestito di un corpo e circoscritto da una data e da un luogo»¹¹⁷, ma con «il gruppo, la nazione» e, infine, con «lo Stato politico», rispetto al quale l'individuo altro non era che un «elemento», il quale avrebbe perso ogni suo significato al di fuori della totalità¹¹⁸. In questo modo la teoria kantiana della volontà autonoma perdeva ogni traccia di quietismo e cosmopolitismo, e Fichte, «discepolo infedele di

¹¹³ Cfr. Berlin, *L'età romantica*, cit., pp. 242-243. Tre anni prima, nella conferenza su *Democracy, Communism and the Individual* tenuta nel 1949 presso il Mount Holyoke College del Massachusetts, Berlin affermava: «Rousseau formula la tesi di fondo del comunismo, del fascismo e di tutti gli altri assetti totalitari, vale a dire che se uno è sicuro di avere la corretta soluzione delle questioni "Come dovrebbero vivere gli uomini?" e "Come dovrebbe essere organizzata la società? si può, in nome della ragione, imporla spietatamente agli altri, dato che se sono razionali si accorderanno liberamente, se non sono d'accordo, non sono razionali. Ciò nega che i differenti ideali di vita, non necessariamente del tutto conciliabili tra loro, siano ugualmente validi e altrettanto degni». Il testo della conferenza, mai pubblicato in forma cartacea, può trovarsi in *The Isaiah Berlin Virtual Library*, <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>>.

¹¹⁴ Cfr. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., p. 86.

¹¹⁵ Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica*, cit., p. 314.

¹¹⁶ Cfr. I. Berlin, *La rivoluzione romantica. Una crisi nella storia del pensiero moderno* (1960), in Id., *Il senso della realtà*, cit., p. 286.

¹¹⁷ Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., p. 113.

¹¹⁸ I. Berlin, *Kant come fonte poco nota del nazionalismo* (1972), in Id., *Il senso della realtà*, cit., p. 375. Sullo sdoppiamento dell'io fichtiano rimandiamo anche a Safranski, *Il Romanticismo*, cit., pp. 69-72.

Kant»¹¹⁹, la capovolgeva nella prima vera forma di «nazionalismo» e «sciovinismo esasperati»¹²⁰.

«Eccola infine la famosa e fatale analogia tra l'individuo e la nazione», scriveva Berlin, trattando Fichte in *La libertà e i suoi traditori*. La libertà dell'individuo, allora, non è più esercitata dall'individuo stesso, il quale, lungi dal non subire interferenza nelle sue scelte, doveva sottomettersi alla volontà della nazionale «entità sovraperpersonale» la quale sola poteva garantire l'innalzamento del suo io empirico¹²¹. Benché Berlin intendesse svincolare i *Discorsi alla nazione tedesca* da una diretta paternità delle forme violente di nazionalismo che erano emerse nel XX secolo e dei suoi «terrificanti fratelli: il razzismo e il fanatismo religioso»¹²², nella conferenza radiofonica su Fichte del 1952 le catastrofiche conseguenze politiche novecentesche di questa concezione egli vedeva espresse nella profezia del poeta tedesco Heinrich Heine, che nel 1834, rivolgendosi ai francesi, metteva in guardia dall'avvento dei «kantiani», che avrebbero sconvolto «spietatamente con la spada e la scure il terreno della nostra vita europea», e dei «fichtiani armati» con il «loro fanatico volontarismo»: ciò che essi avrebbero provocato in Germania avrebbe reso la Rivoluzione francese un «innocuo idillio»¹²³. La stessa dottrina di Fichte, che da principio aveva contribuito all'emergere del pluralismo e che anticipava il successivo soggettivismo dei valori, finiva, attraverso l'entità collettiva della nazione e dello Stato e la torsione in senso dispotico della iniziale difesa della libertà individuale, per tornare ad una nuova forma di monismo¹²⁴, e per questa via, secondo Berlin, preludeva al totalitarismo fascista. Il fascismo, proprio per aver tratto la sua «giustificazione» dalla nozione positiva di libertà, in *La libertà e i suoi traditori* veniva accostato addirittura al pensiero di Helvétius¹²⁵ e allo scientismo

¹¹⁹ Berlin, *Kant come fonte poco nota del nazionalismo*, cit., p. 373.

¹²⁰ Ivi, p. 375. Safranski (*Il Romanticismo*, cit., pp. 163-164) segnala che fino al 1805, ossia fino ai *Tratti fondamentali dell'epoca presente*, il pensiero fichtiano aveva ancora alla base l'individuo e i toni erano «ancora universalistici». Era a partire dai *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807-1808 che «la patria non è più solo la cornice esteriore, ma il vero soggetto della libertà». Il popolo diventava «un grande individuo».

¹²¹ Cfr. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., p. 119.

¹²² Cfr. Berlin, *Kant come fonte poco nota del nazionalismo*, cit., p. 381.

¹²³ Cfr. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., pp. 121-122. Si veda H. Heine, *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, in Id., *La Germania*, introduzione, traduzione e note di P. Chiarini, Bari, Laterza, 1972, pp. 313-314. Berlin ricordava che i *Discorsi alla nazione tedesca* non avevano avuto in Germania un'immediata diffusione, ma nel corso dell'Ottocento la loro influenza era aumentata tanto che dopo il 1918 potevano essere considerati «la bibbia» dei tedeschi (Berlin, *Le radici del Romanticismo*, cit., p. 152).

¹²⁴ Cfr. Berlin, *Due concetti di libertà*, cit., pp. 200-202.

¹²⁵ Per Berlin «il sistema utilitaristico» di Helvétius «conduce direttamente a quella che è in ultima analisi una sorta di tirannide tecnocratica [...]: una tirannide tecnologica, una tirannide della ragione [...] nemica della nozione che una delle cose più preziose nella vita

tecnocratico di Saint-Simon, in virtù dell'organizzazione pianificata¹²⁶, ma, più «classicamente», anche alla «famosa riduzione hegeliana dell'individuo a elemento astratto di un aggregato sociale "concreto"»¹²⁷.

Ciò permetterebbe di comprendere meglio il senso di ciò che Berlin nel 1958 scriveva a Richard Wollheim: «Il fascismo non era semplicemente un momento di paranoia patologica», e «l'esposizione del fascismo» data da Mussolini «è la dichiarazione teorica di una posizione». Lo stesso Mussolini andava distinto da Hitler in quanto, se il pensiero del tedesco poteva essere concepito nei termini di una «psicosi», così non era per l'italiano, che «era perfettamente sano» e aveva dotato il suo «cinismo» di un «sistema perfettamente definito». Per questo Berlin avrebbe consigliato, per una maggiore comprensione del fenomeno, la lettura di Mussolini e Gentile¹²⁸. Non sarebbe infatti difficile riscontrare più di una somiglianza tra l'interpretazione del totalitarismo italiano nell'ottica del monismo e della libertà positiva e quella che era data nella gentiliana e mussoliniana *Dottrina del fascismo* del 1932. Nella prima parte di questa, dedicata alle *Idee fondamentali*, si affermava che «l'uomo è veduto nel suo immanente rapporto con una legge superiore, con una Volontà obiettiva che trascende l'individuo particolare e lo eleva a membro consapevole di una società spirituale»¹²⁹, e che il fascismo è «per l'individuo in quanto esso coincide con lo Stato, coscienza e volontà universale dell'uomo nella sua esistenza storica»; e «se la libertà dev'essere l'attributo dell'uomo reale, e non di quell'astratto fantoccio a cui pensava il liberalismo individualistico, il fascismo è per la libertà. È per la sola libertà che possa essere una cosa seria, la libertà dello Stato e dell'individuo

di un uomo è la scelta per l'amore della scelta, ossia non già la scelta di ciò che è buono, ma la scelta come tale. È proprio perché nemica di questa nozione è stata utilizzata come giustificazione sia per il comunismo che per il fascismo» (Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, cit., p. 57).

¹²⁶ Cfr. ivi, pp. 199-200.

¹²⁷ Cfr. ivi, pp. 152 e 154. Altrove Berlin rimarcava l'influenza che «certi principi hegeliani (per quanto distorti)» avevano avuto indubitabilmente «in ambito marxista o fascista» (I. Berlin, *Filosofia e repressione statale* [1954], in Id., *Il senso della realtà*, cit., p. 123).

¹²⁸ Cfr. Berlin, *Enlightening*, cit., pp. 611-612, lettera di Isaiah Berlin a Richard Wollheim, 24 gennaio 1958. Va anche detto che Berlin non aveva trascurato di notare l'influenza che Sorel aveva avuto su Mussolini che, «in cerca di una blasonata genealogia intellettuale lo rivendicò come un padre spirituale». Infatti «negli scritti di Sorel la propaganda fascista trovò utili munizioni; l'irrisione della democrazia liberale, il violento anti-intellettualismo, l'appello alla potenza delle forze irrazionali, gli incitamenti all'attivismo, alla violenza, al conflitto in quanto tale: tutti questi elementi alimentarono il fiume fascista». Cfr. I. Berlin, *Georges Sorel* (1971), in Id., *Controcorrente*, cit., p. 482.

¹²⁹ B. Mussolini, *La dottrina del fascismo*, in Id., *Scritti e discorsi. Dal 1932 al 1933*, Milano, Hoepli, 1934, pp. 69-70.

nello Stato»¹³⁰. Nella seconda parte, sulla *Dottrina politica e sociale*, si leggeva invece che «la dottrina fascista non ha eletto a suo profeta De Maistre», proprio perché «l'assolutismo monarchico» e «ogni ecclesiolatria» andavano consegnate al passato¹³¹. Si potrebbe allora supporre che Berlin conoscesse e tenesse in considerazione il fondamento che al fascismo aveva dato l'attualismo, il quale – anche con Spirito e Volpicelli – aveva espresso più o meno palesemente un concetto di «volontà generale» che, come ha scritto James Gregor, «assomiglia sorprendentemente alla volontà generale a cui allude J.J. Rousseau»¹³².

Sarà quindi chiara la maggiore complessità, rispetto allo studio del marxismo e del sistema sovietico, dell'intervento berliniano sul totalitarismo di destra, benché a quest'ultimo Berlin avesse dedicato minori attenzioni¹³³, o forse proprio perché il maggior interesse per il comunismo non lo spinse a proporre nei riguardi del fascismo una coerente sintesi interpretativa, che tenesse magari conto di quelle che Garin ha definito «ideologie, ancorché spesso confuse, composite e approssimative e viziate di pressapochismo, [che] continuavano, accentuavano, e sottolineavano isolandoli, temi e motivi che venivano di

¹³⁰ Cfr. ivi, pp. 70-71. Nella nota relativa al secondo passo citato era riportato un riferimento a un discorso mussoliniano del 1929, *Al gran rapporto del fascismo*, in cui tra l'altro si diceva: «Siamo i primi ad avere affermato, di fronte all'individualismo demoliberale, che l'individuo non esiste, se non in quanto è nello Stato e subordinato alle necessità dello Stato». Cfr. ivi, p. 93 n.

¹³¹ Cfr. ivi, p. 83.

¹³² A.J. Gregor, *Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 119. Si rimanda inoltre a Id., *The Ideology of Fascism. The Rationale of Totalitarianism*, New York, Free Press, 1969. La questione del rapporto tra Gentile, l'attualismo, e il fascismo ha impegnato a lungo e continua a impegnare gli studiosi e gli storici del fascismo. Per un quadro generale si rimanda ad A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna, Il Mulino, 2009. Meritano una doverosa citazione i contributi di A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, che assumeva il filosofo siciliano a maggiore teorico del fascismo, e quello, opposto a tale interpretazione, di G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998. Si veda pure l'interessante analisi svolta in C.A. Viano, *La filosofia italiana e il fascismo*, in Id., *Stagioni filosofiche*, Bologna, Il Mulino, 2007. Per quanto riguarda la fortuna di Gentile in ambito anglosassone si rinvia a due lavori di H.S. Harris: *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, University of Illinois Press, 1960, e *Studi sull'attualismo e influenza di Giovanni Gentile nel mondo anglosassone*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1959, n. 3, pp. 312-352. Si veda inoltre D.D. Roberts, *La fortuna di Croce e Gentile negli Stati Uniti*, in *Croce e Gentile un secolo dopo*, numero monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, nn. 2-3, pp. 253-281.

¹³³ Ha notato Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, Roma, Carocci, 2003, p. 140, che Berlin oltretutto mai trattò direttamente nei suoi saggi la questione della Shoah.

lontano»¹³⁴. Ma più profonde e di natura metodologica appaiono le lacune che inficiano il lavoro di Berlin su questo tema. Innanzitutto non è evidente cosa egli intenda con il termine «fascismo»; se si riferisca ai cosiddetti «fascismi paradigmatici»¹³⁵ – ossia quello italiano e tedesco – oppure utilizzi la «categoria di “fascismo generico”»¹³⁶. I richiami al nazionalismo tedesco e al pensiero gentiliano spingerebbero verso la prima ipotesi, ma l'accento all'Action Française e ad altri tratti difficilmente attribuibili al caso italiano e tedesco indirizzerebbero più convintamente verso la seconda strada. Data poi una certa costanza di Berlin nel trattare l'argomento tipico – e quindi rousseauviano, fichtiano, hegeliano – della libertà positiva come giustificazione adottata dalle politiche dispotiche, si potrebbe supporre che quel giudizio concernesse il fascismo in quanto regime, mentre l'elemento dell'irrazionalismo riguardasse maggiormente il fascismo in quanto movimento.

Se l'interpretazione berliniana del fascismo può allora apparire viziata dall'assenza di un'analisi accorta che effettivamente tenesse almeno conto dell'aspetto storico dei fascismi, delle loro istituzioni, delle dinamiche sociali che li avevano generati e di quelle ideologiche interne che li avevano attraversati, gli elementi positivi della modernità di de Maistre risultano, invece, rilevanti per la piena comprensione del «liberalismo differente»¹³⁷ di Isaiah Berlin; un liberalismo che, per l'attenzione rivolta all'individuo empirico e concreto – situato all'interno della storia e della propria cultura – e non a quello disincarnato e astratto del liberalismo razionalistico, si dimostra oggi, nel momento in cui si registrano il ritorno della storia e la fine dei sogni¹³⁸, ancora più utile e più «ricco»¹³⁹.

¹³⁴ E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo* (1983), in *Tendenze della Filosofia italiana nell'età del fascismo*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Livorno, Belforte, 1985, p. 18.

¹³⁵ Gentile, *Fascismo*, cit., p. 40.

¹³⁶ Ivi, p. 59.

¹³⁷ Garrard, *Strange Reversals*, cit., p. 157.

¹³⁸ Il riferimento è al titolo del libro di R. Kagan, *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*, Milano, Mondadori, 2008.

¹³⁹ A. Dubnov, *Isaiah Berlin: the Journey of a Jewish Liberal*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 213.