

I rapporti fra la Nouvelle Droite e la Nuova Destra

Una delle divergenze che salta subito agli occhi, confrontando le due esperienze della Nouvelle Droite e della Nuova Destra, è l'ambiente di estrema destra all'interno del quale entrambe presero originariamente vita, ambiente naturalmente, e necessariamente, segnato da processi e da dinamiche tipicamente nazionali. In Italia fu sempre presente, fra i ragazzi delle sezioni giovanili del MSI, all'interno delle quali cominciarono a manifestarsi i primi fermenti "non conformisti", la sensazione di vivere in un angolo politico del tutto isolato e marginalizzato dal resto del paese. Era la percezione di un'esclusione ideologica perfettamente riassunta nell'immagine del "ghetto". Questa sensazione comune, fortemente auto-rappresentativa, può facilmente ritrovarsi in tantissime testimonianze dell'epoca. Resta, a mio avviso, emblematica quella che offre il giornalista Giovanni Bianconi nella sua biografia di Valerio Fioravanti, il leader dei NAR (Nuclei Armati Rivoluzionari), il movimento terrorista più attivo dell'eversione nera durante gli anni di piombo, quando cerca di ricostruire i primi contatti del giovanissimo protagonista con la militanza politica:

«a scuola – liceo scientifico statale (...) – non ha dubbi a schierarsi dalla parte dei fascisti. Ma è una scelta istintiva e di principio, più che ideologica: i fascisti sono meno numerosi, raramente riescono ad ottenere la parola nelle assemblee, vengono emarginati e picchiati. Menano anche loro, ma agli occhi di Giusva sono svantaggiati nel rapporto di forza e lui decide di stare al loro fianco, di prenderne le difese quando c'è da sostenere il diritto ad esistere e parlare anche per i "neri". Soprattutto non gli va giù il fatto che per essere bene accetti bisogna essere "di sinistra". Il suo spirito bipartisan contrario prende il sopravvento»¹.

Come sono stati i suoi primi contatti con la politica, in quel momento della vita in cui, da giovanissimi, si esce gradualmente dalla spensieratezza e si comincia a prendere contatto con le prime posizioni ideologiche? E quali sono state le motivazioni che l'hanno spinto, agli inizi del suo personale percorso intellettuale, ad avvicinarsi a movimenti attivisti ed a incontrare e studiare ideologie politiche di estrema destra ?

Io non mi riconosco molto nel ritratto che lei fa di questi giovani militanti estremisti che, ad un certo momento, forse perché avevano avuto la percezione della loro marginalizzazione (il "ghetto"), si sarebbero progressivamente aperti alle problematiche "ideologiche". Il cammino è stato per me piuttosto l'inverso. Dal mio passaggio nella classe di filosofia, che mi aveva segnato parecchio, ero alla ricerca di un ambiente dove avrei potuto vedersi cristallizzare una visione-del-mondo. Mi sarei potuto indirizzare tanto verso l'estrema sinistra quanto verso l'estrema destra. Sono i casi della vita, degli "scatti", che mi hanno spinto da un lato piuttosto che dall'altro. Al contrario di molti, io non ero motivato dagli avvenimenti (la guerra d'Algeria e la difesa dell' "Algeria francese"), né dal patriottismo, e meno ancora dall'anticomunismo. Nel giro di qualche anno, l'ambiente che avevo scelto mi è apparso davvero incapace di rispondere alle mie aspirazioni. Ho compreso, non solo che la destra radicale non aveva grandi cose intelligenti da dire, ma anche che l'impegno politico attivo era in larga misura contraddittorio rispetto a quello che cercavo. Ho acquisito molto presto la convinzione che "la politica" non è ai nostri giorni il luogo dove si può lavorare validamente nel campo delle idee.

Il Professor Marco Tarchi, all'epoca il principale animatore del movimento e delle iniziative della Nuova Destra italiana, ricordando le prime relazioni che intercorsero con lei ed il suo gruppo, afferma che l'esempio del GRECE, delle sue iniziative, e la portata innovativa del suo pensiero politico, suscitarono l'attenzione e la curiosità di alcuni ambienti appartenenti alle formazioni giovanili del MSI, che, in breve tempo, riuscirono ad importare dall'esperienza della Nouvelle Droite una «lezione prima di metodo poi di contenuti»². Che cosa ricorda dei primi contatti avuti con i ragazzi che divennero poi gli animatori della corrente della Nuova Destra italiana, come avvennero i primi scambi ed i primi colloqui, e, se ci fu, quale ruolo ebbe Giorgio Locchi, da subito partecipe delle iniziative del GRECE, in queste dinamiche?

All'epoca della mia adolescenza "politica", avevo avuto qualche contatto con degli individui, membri del MSI o vicini al MSI. Penso ad Antonio Lombardo, oggi deceduto, che era stato corrispondente in Italia di *Europe-Action*. Originario della Sicilia, era stato, per qualche tempo, membro dirigente (locale), d'Ordine

¹ Giovanni Bianconi, *A mano armata. Storia di Giusva Fioravanti*, Baldini & Castoldi, Milano 1992, p. 50.

² Marco Tarchi, dichiarazione rilasciata all'autore, 08/09/2008.

Nuovo. Successivamente avrebbe intrapreso una carriera che lo avrebbe condotto fino alla Democrazia Cristiana. Avevo effettuato anche i miei primi viaggi in Italia. Non mi ricordo più esattamente la data dei miei primi contatti con Marco Tarchi. Quello che è certo, è che lui si è interessato molto presto alle pubblicazioni della futura Nouvelle Droite (ND) e alle attività del GRECE.

All'inizio, in effetti, ne ha tratto sicuramente una "lezione di metodo", piuttosto che di contenuto. Lui era ancora un discepolo molto fedele di Julius Evola, un autore che interessava anche me, ma che non ritenevo veramente un "maestro". Inoltre, politicamente parlando, noi abbiamo avuto delle esperienze differenti: La Federazione degli Studenti Nazionalisti (FEN) e la rivista *Europe-Action* non potevano affatto compararsi a quello che era il MSI. Storicamente dietro il MSI c'era anche il fascismo, mentre i gruppi dei quali ero stato membro non erano gli eredi di nessun partito ante-guerra. Nella destra radicale francese, c'era una certa ammirazione per il MSI, nella misura in cui questo movimento appariva come un "vero partito", un partito importante, che disponeva di mezzi e di posti (deputati, senatori, sindacati, ecc.), di cui i piccoli partiti e movimenti francesi potevano solo sognare. Detto questo io non sono mai appartenuto ai gruppi francesi, che in seguito (negli anni Settanta), si sono legati più direttamente al MSI. Le relazioni con Marco Tarchi si sono intensificate velocemente ed istituzionalizzate. A partire dal 1977-78, i nostri itinerari sono diventati molto paralleli, anche se i nostri centri d'interesse non sono mai stati identici. E' in occasione di un'Università estiva del GRECE, a Aix-en-Provence, che ho fatto la conoscenza, durante gli anni Settanta, del primo nucleo di quella che sarebbe diventata la Nuova Destra: Marco Tarchi, Maurizio Cabona, Stenio Solinas, Gennaro Malgieri, Piero Visani, Giuseppe Del Ninno, ecc. Oggi loro si sono parecchio dispersi. I legami si sono ugualmente ristretti in occasione di seminari e di colloqui organizzati in Italia da Tarchi, e anche dalla traduzione italiana del mio libro intitolato *Vu de droite*, che sono andato a presentare in sua compagnia in diverse città d'Italia (Roma, Milano, Napoli, ecc.).

Il contatto con Giorgio Locchi non è avvenuto in Italia. Locchi era il corrispondente parigino del giornale *Il Tempo*. L'avevo conosciuto all'inizio degli anni 1960, come lettore delle pubblicazioni alle quali collaboravo. Ero stato colpito dalla sua vasta cultura e dal suo approccio molto fine alle questioni ideologiche. Gli ho chiesto di collaborare alla *Nouvelle École*, a partire dalla sua creazione. Ancora oggi, considero gli articoli che vi ha pubblicato, come tra i più significativi che si sono potuti leggere su questa rivista. Locchi mi riceveva spesso a casa sua, a Saint-Cloud, contemporaneamente a diversi altri amici. Noi passavamo intere serate ad ascoltare musica e a parlare di soggetti che lui teneva più a cuore: la microfisica, sulla quale aveva delle idee senz'altro originali, la filosofia di Nietzsche, la musica di Wagner, il "sovraumanesimo", ecc. Giorgio Locchi era specialmente critico nei riguardi dell'"eguaglianza", e non ci sono dubbi che abbia molto influenzato la Nouvelle Droite nascente, la quale, poi, ha cambiato in modo significativo il suo punto di vista verso gli anni 1970-75. (Successivamente, ho sfumato questa critica su diversi punti, cosa che spiega come l'"anti-eguagliarismo" avesse cessato, molto rapidamente, di essere un tema chiave del discorso della ND). Per un certo numero di anni, c'è stato tra me e lui, una grande amicizia, tanto più che aveva sposato come me una tedesca. Mi ricordo particolarmente di aver assistito con lui al festival di Bayreuth; in una simile occasione, lui fu, ovviamente, la migliore delle guide. Più tardi, verso il 1978-79, Locchi ha messo fine piuttosto brutalmente a questa amicizia, credo un po' per gelosia. Questo non mi ha impedito di rendergli omaggio su *Élément*, quando è morto.

Studiando le diverse riviste e le iniziative editoriali che costituivano alcune fra le attività più importanti della corrente di pensiero neodestra, e confrontando le due differenti esperienze, quella francese e quella italiana, si nota che le tematiche espresse dal movimento italiano, in particolare agli inizi del suo percorso, ad esempio in La Voce della Fogna e Diorama Letterario, furono nel complesso molto più attente alle espressioni tipiche del costume e del mondo giovanile, come la musica rock, il cinema, il fumetto, i viaggi, l'arte grafica, il teatro ecc., nel tentativo di esprimersi e di appropriarsi di un universo che la destra tradizionale aveva sempre evitato, se non addirittura guardato con sospetto. Nell'insieme, le riviste che invece si possono far risalire all'area del GRECE, come Nouvelle École o Éléments, appaiono più dottrinali, maggiormente legate all'ambito scientifico-accademico e dimostrano, fin da subito, una vocazione maggiormente filosofica ed intellettuale. A suo parere questa differenza è attribuibile unicamente ad un fattore storico e generazionale, cioè al fatto che i ragazzi che diedero vita alla Nuova Destra italiana erano in generale più giovani degli intellettuali francesi e maturarono la loro esperienza nel decennio successivo alla nascita del GRECE, o fu determinato anche da altre questioni di origine culturale o ideologica?

Uno degli elementi che caratterizzò maggiormente la Nuova Destra italiana, al punto da risultarne uno dei fattori più immediatamente caratterizzanti e sicuramente uno dei suoi tratti di spiccata originalità, fu la

grande attenzione riservata alle opere fantasy dello scrittore inglese John Ronald Reuel Tolkien. I raduni giovanili missini, organizzati anche grazie alle iniziative dei rappresentanti della Nuova Destra, furono non a caso nominati Campi Hobbit, e le influenze delle epopee mitiche create dalla fantasia tolkieniana furono un tratto peculiare e ricorrente che contrassegnò l'intera generazione del Fronte della Gioventù durante gli anni Settanta ed Ottanta. Dei riferimenti così importanti e costanti a Tolkien sono quasi inesistenti in Francia. Nelle riviste neodestre francesi si trovano pochissimi accenni allo scrittore britannico, ed in uno dei rari articoli dedicati all'argomento si riconosce che in Francia, a differenza della Germania e dell'Italia, le sue opere non hanno mai suscitato «infatuazioni simili»³. Come mai, secondo lei, in Italia il riferimento a Tolkien divenne così importante e contribuì a sviluppare e si intrecciò persino a questioni filosofiche e religiose come il mito, la festa e la riscoperta del sacro?

Lei ha ragione: le attività della Nouvelle Droite sono state nel loro insieme di carattere più teorico, dottrinale o intellettuale, che quelle della futura Nuova Destra. Ma io non credo affatto che sia per la ragione che lei evoca (una differenza di generazioni), poiché in realtà, gli animatori del GRECE, avevano allora esattamente la stessa età dei loro amici italiani. Penso che bisogna tener conto di altri fattori. Senza dubbio all'inizio un fattore personale: io sono personalmente, forse, più conforme all'«ideale-tipo» dell'«intellettuale» rispetto a Marco Tarchi, più preoccupato di sviluppare anche una visione del mondo che ecceda ampiamente la sfera delle scienze politiche e sociali (da cui proviene il mio interesse per la filosofia pura, le scienze della vita, l'epistemologia, la storia delle religioni, ecc., tutti settori che la Nuova Destra non ha ancora così intensamente affrontato come la Nouvelle Droite). D'altra parte, negli anni 1970, Marco Tarchi conservava certamente il ricordo delle numerose iniziative culturali, musicali e altro, che erano state quelle dei giovani del MSI (Fronte della Gioventù), mentre io non avevo fatto parte, nella mia gioventù militante, che di movimenti che si tenevano lontani da questo genere di cose (in *Europe-Action*, dove non si praticavano che dei canti tradizionali e canti di paracadutisti, sarebbe stato impensabile partecipare a un concerto rock!). Per dirla diversamente, la tradizione propriamente culturale della destra italiana era molto più intensa e molto più ricca, che quella della destra francese. Certe tematiche le erano ugualmente proprie. Penso, per esempio a Tolkien, che lei cita, molto giustamente e di cui l'opera è stata oggetto, in Italia, per i giovani di destra, di una sorta di culto, (da cui proviene l'idea dei «Campi Hobbit»), mentre in Francia Tolkien non ha avuto praticamente nessuna influenza in questo campo. (Infatti, è solamente con film *Il Signore degli anelli*, tratto dall'opera di Tolkien, che si sono visti in Francia dei giovani di destra interessarsi un po' a questo autore). Per quale ragione? Io non sono in grado di dirlo. Penso che Marco Tarchi sia inserito meglio di me per poter rispondere a questa domanda.

Questo significa che l'osservazione che lei fa andrebbe espressa in maniera più sfumata. A partire dagli anni 1970, la Nouvelle Droite ha organizzato lo stesso numerose manifestazioni culturali: serate musicali, proiezioni di film, cine-club, mostre di scultura, forum artistici, ecc. Noi abbiamo pubblicato anche delle opere letterarie e dei libri d'arte. Michel Marmin, oggi redattore capo di *Élément*, ha svolto gran parte della sua carriera professionale, lavorando nell'ambiente cinematografico. Per lungo tempo critico cinematografico (di *Valeur actuelles*, *Le Figaro*, ecc.), ha scritto anche la sceneggiatura di diversi film, realizzati dal suo amico Gérard Blain (*Pierre e Djemila*). Nel corso degli anni, le nostre pubblicazioni si sono anche diversificate: tant'è vero che *Nouvelle École*, (e poi *Krisis*), conservava un carattere puramente intellettuale e «dottrinale», una rivista come *Élément* ha trattato costantemente argomenti letterari, musicali, cinematografici, ecc. La Nouvelle Droite ha visto anche fiorire al suo interno qualche vocazione artistica, (penso al pittore Olivier Carré, morto tragicamente, all'incisore Abuisson, ecc.)

*I primi passi della rivista Nouvelle École, almeno fino al n. 14 del gennaio 1971, sono caratterizzati da un'incessante attenzione rivolta a numerose e diverse discipline scientifiche, quali l'eugenetica, l'antropologia, la fisica, le tesi degli psicologi ereditaristi dell'intelligenza, la biologia ecc., in cui non mancano, a volte, accenni velatamente razzisti. Da questo momento in poi, la concentrazione attorno a teorie che possano in qualche modo giustificare posizioni di differenziazione razziale comincia gradualmente a sfumare, tanto che, ad esempio, non se ne trova quasi traccia in *Éléments*, anche se rimane sempre come una costante del GRECE lo studio e l'indagine del mondo scientifico. Questa attitudine sembra molto minore invece nell'editoria della Nuova Destra italiana, dov'è del tutto assente qualsiasi riferimento che possa venire classificato razzista, e dove, in generale, l'interesse per il mondo delle scienze appare notevolmente moderato rispetto alla Francia. Come prima le chiedo se, a suo parere, questa difformità venne provocata solamente dal fatto che, all'epoca dei primi contatti fra i due paesi, la fase più*

³ Lucien Chanteloup, in *Éléments pour la civilisation européenne*, n. 26, primavera 1978.

espressamente “radicale” del differenzialismo della Nouvelle Droite era ormai irrimediabilmente lasciata alle spalle, oppure possono venire prese in esame anche ulteriori questioni di altra origine?

In questo contesto ci sono ancora diverse cose da considerare. In primo luogo c'è una costante culturale: storicamente i paesi latini si sono sempre meno interessati alle scienze della vita, alla teoria dell'evoluzione, alle basi biologiche della vita sociale, rispetto ai paesi situati più al nord, (interesse culminante nei Paesi germanici e soprattutto anglosassoni). Non si trova in Francia l'equivalente dell'“antidarwinismo di destra”, rappresentato in Italia da autori come Rutilio Sermonti o Giovanni Monasta. Questo spiega, almeno in parte, come la Nuova Destra sia stata sempre più reticente della Nouvelle Droite, ad affiancarsi a queste tematiche. Ora, se si vogliono spiegare i numerosi articoli consacrati a questi soggetti, nei primi anni della Nouvelle Droite, occorre, secondo me, considerare due cose. Inizialmente un aspetto personale. Nel periodo 1968-72, non ero interamente uscito da una certa tendenza al positivismo scienziato verso il quale mi aveva condotto la frequentazione del filosofo Louis Rougier. I campi scientifici erano caratterizzati, ai miei occhi, da un grande rigore, cosa che contrastava con la metafisica. E' anche in quest'epoca che *Nouvelle École* ha pubblicato un numero speciale in omaggio a Bertrand Russell, ha pubblicato degli articoli sul Circolo di Vienna (Wiener Kreis) e sul positivismo logico, ecc. Mi attendevo incontestabilmente dalla scienza più di quello che lei non potesse dare. Ed è solamente a partire dagli anni 1975-79, che ho veramente cominciato a pensare non contro la scienza, ma al di là di essa. La scoperta di Heidegger è stata sicuramente una tappa decisiva. D'altra parte, non bisogna dimenticare che l'epoca della nascita della Nouvelle Droite coincide con il momento in cui le scienze della vita cominciavano a imporsi, come lo testimonia in Francia l'immenso successo del libro del biologo Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, ma anche il Premio Nobel, attribuito all'etologo Konrad Lorenz, le controversie attorno al Q.I., ecc. Cambiare queste acquisizioni, che la destra classica aveva sempre trascurato, era un modo per la Nouvelle Droite di rinnovare il suo discorso e di poggiarsi su dei lavori recenti, al fine di enunciare i propri propositi. Del resto, la biologia rimane oggi, a questo proposito, la “regina delle scienze”, come mostrano il corso dei dibattiti sulla bioetica, le biotecnologie, ecc. Da questo punto di vista, la Nouvelle Droite è stata, piuttosto, un movimento precursore.

Infine, anche qui bisogna sfumare. Anche durante il periodo 1968-77, la Nouvelle Droite non ha mai aderito totalmente al “biologismo”. Nel mio pensiero, i resti del positivismo scienziato coincidevano con delle altre influenze. Le relazioni che io ho stretto presto con Arthur Koestler, mi hanno familiarizzato con la critica del riduzionismo biologizzante. Konrad Lorenz mi ha insegnato a comprendere che, «se l'uomo è incontestabilmente un animale, non è solamente un animale». Ho pubblicato il mio primo articolo chiaramente “antirazzista” nel 1972. A partire dal 1977, abbiamo ugualmente preso nettamente posizione contro tutta la teoria che ricondurrebbe meccanicamente la vita sociale alla “natura”. Nel 1979, ho criticato la sociobiologia e il darwinismo sociale (la cui parentela ideologica con il liberalismo mi è apparsa sempre più evidente). Da allora questa critica del “biologismo” e del razzismo non ha cessato di accentuarsi. Ma intendiamoci bene, io non ho mai considerato che il rifiuto dello scientismo o del biologismo doveva andar di pari passo con il rifiuto della scienza!

*In Italia il pensiero di Julius Evola ha profondamente segnato ed influenzato tutta l'esperienza ideologica dell'estrema destra, in particolare degli ambienti giovanili e maggiormente militanti, fin dagli anni Sessanta. In Francia sembra che i testi di Evola, al contrario, abbiano avuto un ruolo del tutto marginale. Fra le tantissime iniziative editoriali da lei promosse, infatti, si trovano anche alcune traduzioni e pubblicazioni delle opere del filosofo italiano nel tentativo di diffonderne gli scritti anche in lingua francese. In alcune delle posizioni da lei sostenute si possono rintracciare delle evidenti congruenze con le idee espresse da Evola, ad esempio in *Imperialismo pagano* o in *Rivolta contro il mondo moderno*: la negazione dell'universalismo e la presa di posizione a favore di un'ottica nominalista; la percezione della decadenza della civiltà occidentale; la necessità di un ritorno alle radici della tradizione classica e pagana; il cristianesimo considerato come una religione estranea alla sensibilità ed alla storia europea e posto «alla radice stessa del male che ha corrotto l'Occidente» ecc.⁴. Tuttavia, si possono identificare anche numerose divergenze e persino punti di completa rottura: per Evola ad esempio il popolo è un concetto puramente astratto ed il suo pensiero non lascia alcun tipo di spazio né all'idea di comunità, né di regionalismo né di un qualche tipo di democrazia diretta; nella sua dottrina è altresì preponderante una visione della gerarchia articolata attorno ad un “culto del capo” che assume toni addirittura mistici e basati su un fenomeno che potrebbe definirsi iniziatico-esoterico; il suo radicale rifiuto della modernità, poi, lo porta a predicare una sdegnata e totale negazione dell'epoca contemporanea con le necessarie conseguenze di quello che è stato*

⁴ Julius Evola, *Imperialismo pagano*, Edizioni di Ar, Padova 1996, p. 21.

definito il “mito incapacitante” ecc. Le chiedo quindi, quale è stata, se c'è stata, l'influenza e l'interpretazione dell'ideologia di Evola nell'evoluzione del suo pensiero politico e quali motivazioni si possono dare del fatto che le sue opere siano state così importanti in Italia e tanto marginali in Francia?

Come lei afferma, Julius Evola, ha avuto, senza dubbio, meno influenza sulla destra radicale francese che sulla destra radicale italiana, ma il contrasto è lo stesso meno accentuato di quanto lei dica. Lungi dall'esser strettamente “marginale”, Evola resta ancor oggi il solo autore “di referenza” italiano che l'estrema destra francese sia capace di citare. Evola è stato molto letto in quest'ambiente, tanto più che la maggior parte dei suoi libri sono stati tradotti in lingua francese (cosa che è rara per un autore di questo genere). La differenza, infatti, è paradossalmente molto più grande se consideriamo René Guénon. La destra radicale italiana ha letto molto Guénon, in relazione diretta con il suo interesse per Evola, mentre non si trovano affatto dei “guénoniani” nell'estrema destra francese. (In Francia, i minuscoli circoli guénoniani si dividono ancora in 4 correnti, a seconda che siano di preponderanza cattolica, franco-massone, o di convertiti all'Islam). In origine, la maggior parte degli animatori della futura Nuova Destra – a cominciare, come ho detto, da Marco Tarchi – erano degli evoliani. La Nouvelle Droite, peraltro, si è sempre impegnata a far conoscere in Francia dei pensatori stranieri. Era naturale, quindi, per queste due ragioni, che si interessasse a Julius Evola. Tuttavia, Evola non è mai stato in verità un “maestro di pensiero” della Nouvelle Droite, considerando globalmente la cosa. La ragione principale è che il “tradizionalismo” («integrale»), nel senso che Evola dà a questo termine, è stato sempre abbastanza estraneo alle nostre preoccupazioni. In fondo, è una sorta di “restaurazionismo” idealista. Io stesso ho avuto l'occasione, a più riprese e in particolare in un lungo testo comparso su *Nouvelle École*, di esprimere il mio pensiero su Evola. Quello che mi ha personalmente (e positivamente) interessato di lui, è stato, inizialmente, la dimensione etica della sua opera, ma anche la sua critica del nazionalismo, i suoi scritti sulla nozione di Impero, il suo “ghibellinismo”, ecc. Sul “paganesimo”, i nostri approcci differiscono molto più di quanto lei non dica. Una lettura parallela di *Imperialismo pagano* e di *Come si può esser pagani?*, lo mostrerebbe rapidamente. La mia critica del Cristianesimo è una critica filosofica e “teologica”, molto differente da quella di Evola. La mia concezione di paganesimo non lo è di meno. Si potrebbe dirne altrettanto della critica della modernità, che, per lui e per me, non rilevano assolutamente gli stessi criteri.

Nel corso del tempo molte cose dette da Evola mi sono divenute non solo estranee, ma insopportabili: il suo disprezzo élitario del popolo e la sua “mistica” del capo, la sua detestazione di tutto quello che è femminile (la polarizzazione sessuale è la tematica chiave di tutta la sua opera), il suo odio del “sociale” e delle comunità, la sua credenza in una nebulosa «Tradizione primordiale», il suo gusto per l'esoterismo, il suo anticomunismo di principio, i suoi scritti sugli Ebrei e i Franco-massoni, la sua critica ridicola di Heidegger, la sua concezione rigida dei «cicli» storici, le sue idee metafisiche, il suo “impolitismo” la sua antidemocrazia ingenua, ecc. In breve, l'“evolismo” mi è apparso come terribilmente invalidante. Inoltre, per temperamento, non sono assolutamente un “tradizionalista”.

La maggiore delle diversità che si possono riscontrare fra la Nouvelle Droite e la Nuova Destra, risiede, a mio avviso, probabilmente nella questione religiosa. Se in Francia si è sempre resa chiaramente manifesta una dottrina ispirata al neopaganesimo, le posizioni in materia religiosa dei francesi hanno costituito uno dei punti di maggiore distacco nella Nuova Destra italiana, nella quale molti degli esponenti che ne facevano parte provenivano da una tradizione e da un retaggio culturale cattolico. Nel volume interamente dedicato alla Nouvelle Droite di Pierre-André Taguieff, probabilmente uno degli studi più approfonditi sul fenomeno politico di cui lei fu protagonista, si sostiene che

«Se c'è una costante, attraverso le palinodie di una tale evoluzione intellettuale (dal positivismo logico al pensiero post-metafisico), in seno a un tale sincretismo di teorie e dottrine, non si può che reperirla nella definizione della “visione del mondo” alla quale il neopaganesimo europeista si oppone radicalmente»⁵.

In questa citazione, la “visione del mondo” a cui si fa riferimento, il vero avversario ideologico, sarebbe il pensiero egualitario e le dottrine universaliste che ne sono il naturale prodotto. Il neopaganesimo, e l'indispensabile riferimento all'autentica tradizione europea che trova le proprie radici nelle popolazioni di lingua indoeuropea, è quindi, un elemento cardine e continuo nella formazione della dottrina politica neodestra. Elemento che tuttavia non ha trovato uguale adesione nella Nuova Destra italiana. Una tale visione religiosa, ed in particolare le numerose prese di posizione contro il cristianesimo, hanno scatenato in

⁵ Pierre-André Taguieff, *Sulla Nuova destra. Itinerario di un intellettuale atipico*, Vallecchi, Firenze 2004, p. 308.

Italia una veemente reazione da parte della destra tradizionalmente cattolica, che ha trovato ampio sfogo, ad esempio, in un aspro dibattito sulle pagine de Il Secolo d'Italia, durante l'estate del 1979, in occasione dell'imminente pubblicazione della rivista italiana Elementi. Questa spinosa differenza dottrinale, quindi, venne risolta dalla Nuova Destra in maniera «laica», affermando cioè il pieno «diritto della libertà religiosa» che, in Italia, diveniva afferente alla sola dimensione privata, senza alcuna interferenza nel campo dell'impostazione ideologica, politica o culturale⁶. Quali sono i suoi giudizi sull'argomento e quali, a suo parere, le motivazioni per le quali in Italia un tratto così importante della sua ideologia non trovò le stesse adesioni che ottenne in Francia?

Ci sarebbe molto da dire sulle interpretazioni sbagliate che non hanno cessato di fiorire a proposito del “paganesimo” della Nouvelle Droite. Mi permetto di precisare subito che nella Nouvelle Droite ci sono anche stati sempre degli atei puri e semplici, dei credenti e anche dei cattolici. In altri termini, non c'è mai stato del “piccolo catechismo pagano” nella Nouvelle Droite. Detto questo è indubbio che la maggioranza dei membri della Nouvelle Droite si siano riconosciuti in quello che ho potuto scrivere sul paganesimo. Da parte mia, io mi sono sempre sforzato di sottolineare bene che il mio “paganesimo” era essenzialmente di ordine intellettuale, che non ho mai avuto l'intenzione di creare una nuova religione o di rinnovare un antico culto, che non ho una simpatia eccessiva per le “sette pagane” esistenti qui o là, che non ho neanche delle ostilità di principio verso i credenti, che sono favorevole alla “libertà religiosa”, che non ignoro il carattere “misto” del Cristianesimo storico, che faccio differenza tra la stretta teologia cristiana e la religiosità popolare, che tengo conto della diversità delle epoche, che non respingo tutto nella “dottrina” della Chiesa, che devo anche molto a certi autori cristiani (Charles Péguy, Gustave Thibon, Georges Bernanos), ecc. Per dirlo con altre parole, per me il “paganesimo” è qualcosa d'importante, ma non qualcosa di centrale. Infine aggiungerei ancora che, secondo me, al Cristianesimo non si oppone solamente il “paganesimo europeo”, ma anche le religioni asiatiche.

Per spiegare l'incontestabile differenza esistente su questo punto tra la Nuova Destra e la Nouvelle Droite, bisogna considerare due cose. La prima è evidentemente il contesto: almeno fino ad una data recente, l'Italia era un Paese a grande maggioranza cattolico. Prendere posizione contro il Cristianesimo avrebbe scioccato di primo acchito un pubblico potenziale. Da qui l'idea che si potevano accogliere molto bene in Italia le idee della Nouvelle Droite, senza abbordare dei soggetti così “inutilmente” scioccanti. (Ho incontrato la stessa reazione in altri Paesi di tradizione cattolica, a cominciare dalla Spagna ed in diversi Paesi latino-americani). Le convinzioni in materia religiosa si trovano così ripiegate sul tribunale della coscienza o sulla sfera privata. Io non sono convinto della sensatezza di questo modo di procedere, ma posso comprenderlo. Esso manifesta nientedimeno che una certa incomprendimento del mio approccio al soggetto, ed è qui che si scopre la seconda ragione. Io suppongo che un certo numero di soggetti della Nuova Destra non abbiano ben compreso le ragioni del mio “anticristianesimo”. Essi pensano che il “paganesimo”, per me, dipenda da un hobby, se non addirittura da una mania. Ma in realtà, non si tratta di questo. Io sviluppo, come lei sa, una critica argomentata di un certo numero di elementi costitutivi della modernità occidentale. La mia convinzione è che la natura esatta di questi elementi non possa essere valutata che da una prospettiva “genealogica”, che ne rievoca la storia per riscoprirne l'origine. Ora, secondo me, è precisamente nella dottrina e nella teologia cristiana che questa origine è almeno in parte da ricercare. Questo significa che “fare l'economia” della mia critica al Cristianesimo, sia, ai miei occhi, intellettualmente impossibile. Essa arriverebbe, in qualche modo, a fermarmi per strada. In questa prospettiva, la nozione chiave è quella della secolarizzazione: a mio avviso, non si comprende nulla della modernità se non si tiene conto del fatto che i suoi elementi costitutivi rappresentano altrettanti miti secolarizzati di origine teologica, (eventualmente “eretici”, certamente, dal punto di vista dell'ortodossia cristiana). E' a partire da qui, forse, che il dibattito potrebbe essere ripreso. Si tratterebbe del Cristianesimo, considerando non la fede, bensì il ruolo, propriamente ideologico, che ha giocato nella storia delle idee.

Sul pensiero politico

Nel volume Dialoghi sul presente, una lettura, a mio parere di estremo interesse, lei e Giuseppe Giaccio, uno dei protagonisti dell'esperienza della Nuova Destra italiana, affrontate un confronto ed un dibattito con un pensatore come Costanzo Preve, uno studioso del pensiero marxista che si potrebbe definire oggi “non conformista” rispetto alla propria area politica di provenienza. Quest'ultimo individua un difetto di

⁶ Marco Tarchi, dichiarazione rilasciata all'autore 08/09/2008.

struttura insuperabile nei fondamenti della cosiddetta cultura di destra, riguardo a cui sarebbe interessante conoscere la sua opinione. Secondo Preve, nonostante l'ammissione del fatto che «il politico non trova in sé stesso la propria autofondazione (...) ma la trova solo in un presupposto metapolitico», l'emersione storica del pensiero greco classico, che ha dato origine ad «uno spazio politico vero e proprio», costituito come «“pluriverso” di visioni incomponibili», avrebbe avuto una portata evolutiva irreversibile. La comparsa propriamente politica della democrazia ateniese, avendo costretto il pensiero occidentale a prendere una forma razionale e dialogica, avrebbe, quindi, reso impossibile «ogni fantasia di “ritorno” al precedente stadio di comunitarismo organicistico di tipo religioso», il quale costituirebbe, ormai unicamente, una pratica di tipo regressivo. Preve sostiene infatti che questo sarebbe il reale «tallone d'Achille della cultura di destra, come il tallone d'Achille della cultura di sinistra è l'utopia tecnocratica della amministrazione sansimoniana delle cose nel futuro comunismo trasparente dei bisogni naturali umani soddisfatti dalla tecnologia onnipotente»⁷. Ogni tipo di riferimento ad una trasformazione della società nella direzione del recupero di una dimensione comunitaria ed organica sarebbe, quindi, del tutto inutile e fuorviante.

Costanzo Preve è uno spirito incisivo ed intelligente. Nel corso degli anni è diventato un amico per il quale provo molta ammirazione. Io sottoscrivo senz'altro il punto di vista che lui ha espresso nel testo che lei cita. In maniera più generale, si potrebbe pertanto affermare che una delle tare essenziali della cultura di destra, sia quello che ho chiamato “restaurazionismo”, vale a dire il richiamo a ritornare ad uno stadio anteriore delle cose, il richiamo a restituire il passato. Un tal modo di procedere è, in effetti, fondamentalmente regressivo, e dunque votato al fallimento. La parola d'ordine di molta gente di destra è che “era meglio prima”. E' una parola d'ordine nostalgica, spesso impregnata di amarezza. Questo può essere anche una maniera distorta di idealizzare il tempo della nostra gioventù. Ad ogni modo è possibile che, in certi casi, le cose siano state effettivamente “meglio prima” (tutto dipende dai criteri di giudizio). Ma, sebbene le cose possano essere state “migliori”, supponendo anche che questo sia stato il caso, non resta che dire che era “prima” e che non si ritornerà a questo “prima”. E' la ragione per cui il passato non è mai stato per me un modello. Bisogna conoscere il passato, perché costituisce una dimensione del nostro presente, poiché rimettere le cose al loro posto, nella lunga durata, permette, talvolta, di comprendere meglio e, soprattutto, di meglio considerare il futuro. In altri termini, il passato è suscettibile di un *ricorso* e non di un *ritorno*. Come diceva Nietzsche, «non si riportano indietro i Greci», ma ci si può appoggiare su quello che noi sappiamo dell'inizio greco, per gettare le basi di un altro inizio. Mi sembra che Costanzo Preve, che è un eccellente conoscitore della filosofia greca, non consideri le cose diversamente. E' d'altronde di rilievo che lui denunci, a giusto titolo, l'idea di un «ritorno» ad un anziano «stadio di comunitarismo organicista di tipo religioso», mentre in altri scritti abbia pronunciato con forza un elogio al comunitarismo. Questo significa che le comunità sono sempre possibili, ma che le comunità dell'avvenire non saranno la ripetizione di quelle del passato.

Sempre secondo Costanzo Preve, la cultura di destra si sarebbe, nel corso della storia moderna, sviluppata secondo tre parametri distinti: la Destra della Tradizione, «o più esattamente della legittimazione storica e/o mitica delle gerarchie sociali costituite nel tempo, che vengono così spesso “sacralizzate”»; la Destra del Denaro, «o più esattamente della legittimazione del potere del denaro visto come il naturale prodotto del merito individuale e dell'attività imprenditoriale creatrice»; ed infine la Destra dello scetticismo pessimistico, «che si costituisce reagendo all'ottimismo utopistico dell'emancipazione universale, considerata specchietto per grulli e cosa che non la si può dare da bere agli “apoti” (Prezzolini, Pirandello, ecc.)»⁸. Pur considerando il fatto che lei ha sempre affermato di non considerarsi un pensatore “di destra”, ritiene giusta questa analisi e, se sì, quale ed in che maniera queste tre tradizioni culturali hanno influenzato l'evoluzione del suo pensiero politico ed il suo senso, prima di appartenenza, e poi di rinnovamento se non di allontanamento dalla cosiddetta destra?

La distinzione che fa Costanzo Preve è senza dubbio un po' arbitraria, poiché ci sono senz'altro degli autori di destra che potrebbero difficilmente essere identificati con una delle tre famiglie che vengono enumerate. Le prime due categorie sono le più nettamente delimitate. Esse corrispondono molto bene a due delle tre famiglie di destra identificate da René Rémond: la destra della Tradizione, è evidentemente la destra contro-rivoluzionaria; la destra del denaro, è la destra liberale. La terza categoria è più problematica. Per René

⁷ Alain de Benoist, Giuseppe Giaccio, Costanzo Preve, *Dialoghi sul presente. Alienazione, globalizzazione, destra/sinistra, atei devoti. Per un pensiero ribelle*, Controcorrente, Napoli 2005, p. 59.

⁸ A. de Benoist, G. Giaccio, C. Preve, *Dialoghi*, cit., p. 147.

Rémond si tratta della destra “bonapartista”; per Preve, della destra dello “scetticismo pessimista”. Io suppongo che, se dovessi assolutamente classificarmi in una categoria, sarebbe piuttosto in quest’ultima categoria, dove sembra confluire la critica dell’universalismo e dell’ideologia progressista, un certo “pessimismo culturale”, ecc. In tutti i casi, mi sento senz’altro estraneo alla destra contro-rivoluzionaria come alla destra liberale. Ciò significa che la formulazione resta un po’ equivoca. L’ostilità alla nozione di “emancipazione universale”, per esempio, mi lascia un po’ pensieroso. Che cosa bisogna esattamente intendere qui per “emancipazione”? Emancipazione riguardo cosa? Dai “pregiudizi”, dalle appartenenze, dalla dominazione ingiustificata? Io non sono affatto ostile all’idea di autonomia, che implica una certa forma di emancipazione, ma non la definisco alla maniera di Kant. Il fallimento del progetto degli Illuministi, deriva, secondo me, dal fatto che le promesse di “emancipazione”, che esso contiene, non siano state mantenute, forse perché questa “emancipazione” non è stata posta, politicamente ed antropologicamente, nei termini che convenivano.

In un recente libro intervista di Corrado Augias, Remo Cacitti, Professore di Letteratura cristiana antica e Storia del cristianesimo antico presso l’Università degli Studi di Milano, pur riconoscendo che «i germi dell’intolleranza» si trovano in ogni religione monoteista, sostiene che la violenza storica esercitata in nome di Cristo abbia delle origini ereditate dal paganesimo, in particolare quello romano. A suo parere, infatti, è nel mito romano di Enea che «si verifica una sovrapposizione programmatica fra religione, civiltà e cultura»⁹, con la conseguenza che chiunque venisse percepito come fuori dalla religio, era indissolubilmente rigettato anche dall’humanitas, cioè ritenuto privo di ogni dignità umana¹⁰. Come risponde a questa affermazione interpretativa un pensatore come lei che, nei suoi scritti e nelle sue posizioni, si è sempre dimostrato sostenitore della tolleranza e del rispetto delle differenze esercitato nell’antichità classica dalla dimensione religiosa pagana?

L’opinione di Remo Cacitti non mi pare molto seria. Essa rientra, piuttosto, nel campo dell’apologetica. A partire da un’interpretazione dedotta dal mito romano di Enea, Cacitti enuncia una frase che non mi sembra avere alcun contenuto empirico. Beninteso, in ultima analisi, l’intolleranza e la violenza sono il frutto di uomini intolleranti e violenti, non delle dottrine. Tuttavia, non è neanche meno vero che certe dottrine religiose portino almeno più di altre ad una legittimazione di certe forme di violenza e di intolleranza. Ciò non vuol dire che le società non cristiane siano state immuni alla violenza. Tutte le società conoscono la violenza (che è talvolta distruttrice e fondatrice). Ma è un fatto certo che le società antiche non conoscessero l’intolleranza religiosa perché politeiste. A questo proposito, esse non avevano difficoltà ad accettare che gli altri popoli avessero il loro sistema di credenze, i loro dei, ecc. Sul piano dottrinale, esse ignoravano il dogma, l’ortodossia, l’eresia. Dire che a Roma, quelli che erano estranei alla *religio* (romana) erano considerati subito privi di *humanitas*, è semplicemente falso (quanto all’illusione della “dignità umana”, essa è semplicemente anacronistica). I Romani, nel corso delle loro conquiste, non hanno mai cercato di sradicare le credenze religiose dei popoli che essi sottomettevano. (In Gallia, essi si sono opposti ai Druidi per delle ragioni politiche, all’occorrenza perché i Druidi erano gli istigatori della resistenza all’occupazione romana, allo stesso tempo hanno perseguitato i cristiani per il solo motivo che quest’ultimi rifiutavano di compiere i sacrifici per l’Imperatore). Invece, le religioni monoteiste, nel corso della loro storia, non hanno cessato di perseguitare e massacrare i non credenti, i devianti, gli “eretici”, gli “infedeli”, le “streghe”, i pagani, ecc. E’ solamente nella Bibbia che si vede un Dio ordinare dei massacri e degli stermini come qualche cosa, non soltanto lecita, ma moralmente necessaria (rif. al libro di Giosué). Questa tendenza è inerente al monoteismo come all’universalismo, che va di pari passo con esso: se non esiste che un solo Dio, tutti gli uomini devono essere portati ad adorarlo. Gli altri culti sono “demoniaci”, “menzogneri” o “superstiziosi” e devono essere sradicati. E’ il processo della *conversione*. Gli uomini devono essere convertiti, le culture devono essere acculturate. Si tratta di riportare l’Altro a se stesso. Aderire alla “verità”, è prendere per modelli coloro che si presume dicano questa verità. Da ciò proviene l’incapacità di queste religioni intolleranti ad ammettere pienamente l’alterità. Nel Medioevo, le regole della “guerra giusta” non si applicavano ai popoli extraeuropei. Nell’epoca moderna, la guerra “umanitaria” è per definizione una guerra di esclusione radicale: essendo condotta in nome dell’umanità, conduce immancabilmente fuori dall’umanità, quelli che combatte. Il nemico cessa di essere l’avversario del momento per diventare un incarnazione del Male, un colpevole, un criminale, ecc. La nozione di *justus hostis* è persa di vista. Tutto ciò è stato ben descritto in data recente da

⁹ Corrado Augias, Remo Cacitti, *Inchiesta sul Cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008, p. 247.

¹⁰ *Ibidem*, p. 82, 83.

Danilo Zolo, che si rifà particolarmente ai lavori di Karl Schmitt. Remo Cacitti dovrebbe leggere i lavori di Jean Soler e di Jan Assmann, sui rapporti tra violenza e monoteismo.

Con la caduta del muro di Berlino nel 1989, crollano di colpo il regime sovietico ed il sistema della Guerra Fredda che, dalla fine della seconda guerra mondiale, avevano giustificato e condizionato tutti gli avvenimenti internazionali, e nazionali, sullo scacchiere geopolitico e militare. La nuova situazione favorisce, un po' ovunque nel mondo, e nel cuore stesso dell'Europa, con il terribile esempio della guerra seguita allo smembramento della Jugoslavia, la rinascita di nazionalismi radicali e di rivendicazioni territoriali su base etnica. Anche oggi esempi come quelli dell'Ossezia o della Cecenia, al di là degli interessi politici ed economici internazionali che ne hanno condizionato sicuramente gli sviluppi, penso si possano legittimamente inserire in una dinamica di questo tipo. In relazione a questo argomento Pierre-André Taguieff sostiene che fra le sue critiche nei confronti del nazionalismo e le sue posizioni di difesa dell'identità collettiva, che si intrecciano con il terzomondismo, si insinuerebbe una contraddizione insolubile. A parere di Taguieff, infatti:

«i movimenti identitari sono inseparabilmente movimenti nazionalisti: i popoli che rivendicano un'identità collettiva (culturale, etnica ecc.) lottano per darsi un "tetto" statale, le culture differenziate sognano uno stato sovrano capace di garantire un'indipendenza nazionale (...) il programma di un'alleanza euro-terzomondista è svuotata nel suo contenuto politico da un antinazionalismo radicale: invocare, al tempo stesso, la difesa delle identità collettive e la lotta al nazionalismo porta in un vicolo cieco, impedisce di immaginare una vera politica identitaria»¹¹.

Che cosa risponde a queste critiche che mettono in discussione la coerenza stessa della sua dottrina politica?

La critica di Pierre-André Taguieff si basa su un postulato: la difesa delle identità collettive sarebbe sinonimo di affermazione nazionalista. Non si potrebbe dunque a volte criticare il nazionalismo e difendere queste identità. Un tale postulato non mi pare sostenibile. Del resto, esso è smentito dall'esperienza storica. Taguieff, inoltre, commette l'errore supplementare di assimilare il mio "terzomondismo" alla difesa delle identità collettive, mentre queste sono per me problematiche completamente diverse. E' sufficiente leggere il mio libro sul Terzo Mondo per vedere che parlo molto di economia, di diritto internazionale, di geopolitica e molto poco delle identità collettive. Alla fine, Taguieff fa economia della diversità dei nazionalismi: il nazionalismo della liberazione dei popoli colonizzati, per esempio, è tutt'altra cosa che il nazionalismo dei popoli la cui identità nazionale esiste da tanto tempo.

Il "nazionalismo" non è per me la forma che prende necessariamente la difesa delle identità collettive. Esso ne rappresenta piuttosto una deviazione, e questa è la ragione per la quale ho costantemente criticato l'irredentismo convulsivo e il nazionalismo esasperato. Infatti è il rifiuto ostinato di riconoscere nello spazio pubblico un'identità collettiva (o comunitaria) che porta ad esprimersi sotto delle forme "nazionaliste" o patologiche. Mi sono avvicinato spesso a questa problematica, particolarmente in *Noi e gli altri*, sottolineando il carattere *dialogico* dell'identità. Ho anche ripetuto che un'identità collettiva non è mai stata così tanto minacciata dalla altrui identità quanto dall'ideologia del Medesimo, che mira indistintamente a sradicare tutte le identità. In fin dei conti, quello che Taguieff lascia intendere implicitamente, è che non ci sarebbe un modo ragionevole per affermare un'identità collettiva. Ogni affermazione di identità collettiva condurrebbe automaticamente al "nazionalismo", dunque all'intolleranza e alla guerra. In queste condizioni, la negazione delle identità collettive sarebbe legittima e, alla fine, sarebbe ancora l'universalismo ad imporsi. Questa è precisamente la tesi che combatto. Collettiva o individuale, l'identità (e la percezione di questa identità, la sua autocoscienza) fa intrinsecamente parte dell'essere umano. La sua negazione non può che condurre al peggio.

Guardando alla storia del panorama culturale francese, si assiste, dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso, alla graduale erosione del potere detenuto in questo campo dalla tradizione di sinistra ed alle «traumatiche trasformazioni dell'ambiente intellettuale», dovute alla consapevolezza ed alla riflessione su una profonda crisi ideologica ed identitaria. Jean-François Sirinelli, Robert Vandenbussche e Jean Vavasseur-Desperriers, nel loro volume, Storia della Francia del Novecento, mostrano come in seguito alla traduzione in francese di Arcipelago Gulag di Aleksandr Solženicyn ed alle devastanti conseguenze dell'insediamento dei regimi comunisti in Indocina, «i modelli che avevano spesso prevalso fino ad allora

¹¹ P. Taguieff, *Sulla Nuova destra*, cit., p. 277.

vengono svalutati, e le ideologie che li sottendono fortemente screditate». Nella breccia aperta da questa crisi della cultura di sinistra, si sarebbe potuto inserire, quindi, il ritorno dei pensatori della destra liberale e persino la «ricomparsa di un'estrema destra intellettuale che avrà una certa influenza alla fine degli anni Settanta»¹². A suo parere, lo sviluppo storico della Nouvelle Droite ed il relativo successo mediatico di cui si rese protagonista, con l'influenza che mantenne per un certo periodo sulle pagine di una popolare testata come il Figaro-Magazine, almeno fino alla prima denigratoria campagna di stampa del 1979, possono inserirsi ed aver beneficiato di un contesto come quello descritto dagli autori del volume? E cosa risponde a chi interpreta il tentativo della Nouvelle Droite di voler elaborare e rinnovare un coerente ed articolato pensiero politico, che si ispirasse alla cultura di destra, come una semplice reazione alla crisi intellettuale della sinistra?

Nel momento attuale, tutte le famiglie politiche conoscono una crisi d'identità, segno evidente che stiamo cambiando epoca. Alla fine degli anni '70, la sinistra ha visto diffondersi la maggior parte dei suoi modelli. La pubblicazione delle opere di Soležnicyn, spesso citato come causa di una "presa di coscienza", non ne ha fatto che un valore simbolico: la realtà dei Goulag era conosciuta molto prima che si traducessero i libri dello scrittore russo. Interpretare la nascita della Nouvelle Droite come una «reazione alla crisi della sinistra intellettuale» è, a mio avviso, totalmente erroneo. La semplice cronologia ne dà la prova: quello che si andò in seguito a chiamarsi "Nuova Destra" è comparso alla fine del 1967, inizio 1968, in un momento in cui la sinistra intellettuale non era per niente in crisi, ma, al contrario, più egemonica che mai. Quanto a lei, l'entrata della Nouvelle Droite al Figaro-Magazine, è stato il risultato di un semplice concorso di circostanze, all'occorrenza i legami personali che avevo stretto da un certo tempo con Louis Pauwels. L'affondamento, negli anni 1980 e 1990, dell'egemonia della sinistra intellettuale, non ha portato profitto alla Nouvelle Droite, ma all'ideologia liberale che ha rapidamente ricoperto l'essenziale del panorama politico (in collegamento con le esperienze Thatcher e Reagan). Parallelamente, si è assistito alla riconversione opportunistica di numerosi uomini di sinistra, che si sono rumorosamente "pentiti" per aderire con arroganza alla nuova tematica dominante dei diritti dell'uomo e del mercato. La prima conseguenza di ciò, è stato l'indebolimento del pensiero critico di sinistra, in ciò che poteva aver prodotto di meglio. Le affermazioni di Sirinelli e dei suoi collaboratori, parlando della riapparizione, se non addirittura della crescita di potenza di una «estrema destra intellettuale», mi sembrano ugualmente discutibili. Una tale espressione («estrema destra intellettuale») rileva già un ossimoro: oggi più che mai, l'estrema destra non ha nessuna simpatia per gli intellettuali. Un fenomeno, come l'ascesa del Fronte Nazionale, a partire dal 1981, non ha alcun rapporto con la vita intellettuale, (il FN è stato sempre perfettamente sterile per questo rapporto), e non si spiega neanche con la crisi della sinistra. E' il risultato delle paure nate dall'immigrazione. Al massimo si può affermare che questo ha accelerato la crisi della sinistra, nella misura in cui ha trovato dei sostegni potenti in un elettorato popolare e operaio che, prima votava a sinistra o all'estrema sinistra. La sinistra si è allora staccata dal popolo, tanto più che ha, allo stesso tempo, aderito al riformismo, all'economia del mercato, ecc. e si è integrata nella Nuova Classe politico-mediatica che il popolo detesta, il tutto sul fondo di una crisi generalizzata della rappresentanza.

Nell'articolo L'errore del liberalismo, pubblicato nel suo libro Le idee a posto, lei sostiene che «liberalismo e marxismo sono nati come i due poli opposti di uno stesso sistema di valori economici», entrambi non riescono a prescindere dalla «alienazione economica», e l'uomo stesso, essenzialmente percepito come "agente economico", è naturalmente predisposto ad agire solamente in funzione del proprio maggiore benessere materiale o di classe. Le due impostazioni politiche sarebbero il risultato della diffusione dell'idea di eguaglianza, «strappata alla sfera teologica», la cui conseguenza, una concezione «deviata della libertà», finisce con «lo spogliare l'individuo delle sue appartenenze: di tutte le inclusioni che lo fanno partecipe di un'identità collettiva»¹³. E' evidente che il difetto insolubile di tutte le teorie materialiste è quello di non tenere in alcuna considerazione la dimensione religiosa, sacrale e spirituale dell'esistenza umana, e che il fondamento antropologico sulla quale esse si basano è la considerazione dell'uomo come un essere totalmente razionale, spogliato di ogni caratteristica di diversità individuale, emozionale o intuitiva. Tuttavia, prendendo ad esempio in considerazione i suoi scritti sulla concezione di Impero, una dottrina politica che presupponga un certo intervento nella sfera spirituale, non rischierebbe di creare una sorta di religione civica, un po' come avveniva nell'Impero Romano, che potrebbe limitare fortemente ogni tipo di

¹² Jean-François Sirinelli, Robert Vandenbussche, Jean Vavasseur-Desperriers, *Storia della Francia del Novecento*, II Mulino, Bologna 2003, p. 410, 411.

¹³ Alain de Benoist, *Le idee a posto*, Akropolis, Napoli 1983, p. 88, 91, 92.

libertà di coscienza individuale? E di contro, una dottrina politica che si volesse fondare unicamente su presupposti radicalmente secolarizzati, non rischierebbe di rimanere muta su qualsiasi questione morale e di precipitare di nuovo la società nel materialismo, nel relativismo e nel nichilismo più assoluti, dato che, nelle sue parole, una società diviene “atea” «appena la sua facoltà di credere cessa di organizzarla»¹⁴? Come si può tentare, a suo parere, di uscire da questo paradosso?

Penso sempre che il liberalismo e il marxismo derivino da una matrice comune, che si può sommariamente identificare col pensiero degli Illuministi e con l'ideologia economica che accompagna l'avvento della classe borghese.

Oggi, tuttavia, non riduco più questa derivazione alla sola “diffusione dell'idea di uguaglianza”. Lei descrive, peraltro, una situazione paradossale alla quale non è facile dare una risposta. Da una parte, è incontestabile che l'uomo non possa trovare un senso alla sua esistenza, (una ragione d'essere alla sua presenza nel mondo), che in riferimento a qualche cosa che lo superi. D'altra parte è molto delicato intervenire nel campo spirituale, supponendo che questo sia possibile, senza dover «limitare la libertà di coscienza individuale». A mio parere, per oltrepassare questo dilemma, bisogna mettere in discussione la pretesa del sistema liberale di instaurare un potere che resterebbe “neutro” nel campo dei valori. L'esperienza mostra che questa pretesa è illusoria: lo Stato liberale non è mai neutro. L'idea che, per rispettare la pluralità delle opinioni possibili, lo Stato debba astenersi dall'emettere qualunque parere, qualsiasi esso sia, su quello che Aristotele chiamava la “vita buona”, è anch'essa contestabile. L'esperienza mostra che in casi analoghi, non è la libertà e l'autonomia che predominano, ma la perdita dei riferimenti, il materialismo pratico e il nichilismo. Io penso che i poteri pubblici debbano prendere posizione nel campo dei valori e almeno indicare quelli che sono più conformi al bene comune e che, in tal modo, offrano agli individui più possibilità di pervenire all'eccellenza o di realizzare il loro *telos*. Questo deve essere fatto almeno a titolo d'incitamento, in una maniera non riduttrice, non dogmatica, e tenendosi allo stesso tempo lontano dall'idea che «tutto si equivale», e dall'idea che non c'è «che un modo che sia valido». Questo problema è stato affrontato in maniera interessante, nel mondo anglosassone, da autori “comunitari”, come Michel Sandel e Alasdair MacIntyre.

Nell'introduzione al suo volume Nazismo e Comunismo lei opera una netta distinzione fra il concetto di memoria storica ed il lavoro scientifico dello storico che merita di essere riprodotta per intero:

«La memoria è inoltre intrinsecamente belligera. Necessariamente selettiva, poiché riposa su una “messa in intrigo” del passato (...) che implica necessariamente una cernita (...) essa interdice ogni conciliazione, conservando l'odio e perpetuando i conflitti. (...) La memoria spinge in tal modo al ripiegamento identitario su sofferenze singolari giudicate incomparabili per il solo fatto che si identifica con coloro che ne sono state le vittime, mentre lo storico deve rompere per quanto può con ogni forma di soggettività. La memoria si conserva con commemorazioni, la ricerca storica con studi scientifici. La prima è per definizione al riparo da dubbi e revisioni. La seconda, al contrario, ammette per principio la possibilità di una rimessa in discussione, nella misura in cui tende a stabilire dei fatti, fossero anche dimenticati o scioccanti rispetto alla memoria, e a situarli nel loro contesto per evitare l'anacronismo. L'atteggiamento storico, per essere considerato tale, deve in altri termini emanciparsi dall'ideologia e dal giudizio morale»¹⁵.

Tuttavia la presa di distanza da ogni forma di soggettività, e l'emancipazione dal giudizio morale, possono avvenire solamente come tensione verso un obiettivo ritenuto impossibile. Che, ad esempio, la Germania nazista abbia invaso la Polonia il primo settembre 1939, è un fatto dal quale non si può prescindere, una verità che nessuno può mettere in discussione qualunque sia la dottrina politica che animi i suoi pensieri, ma il lavoro dello storico deve prendere in considerazione, e cercare di mettere in luce, anche le condizioni, le problematiche, le cause ed il contesto all'interno del quale si è prodotto quel dato evento. Inoltre, all'interno di queste analisi, in modo diretto o implicitamente, non può non penetrarvi una qualche forma di giudizio soggettivo di chi interpreta i documenti ed i dati presi in esame. Un giudizio ed una valutazione che saranno necessariamente influenzati dalla cultura, dall'epoca, dall'ideologia e dalla morale che appartengono al mondo, alla realtà ed alla dimensione spazio-temporale propria dello storico nel momento in cui scrive. In definitiva, la ricostruzione storica non può mai aspirare ad una verità che si fregi del titolo dell'oggettività assoluta. Ed il fatto che la storia sia una materia fondamentalmente inesauribile, risiede proprio nella possibilità che essa perennemente offre al dibattito, alle diverse interpretazioni, ai confronti ed alle rimesse in discussione. Date queste premesse, un'opera storica che cosa deve avere,

¹⁴ Alain de Benoist, Thomas Molnar, *L'eclisse del sacro*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1992, p. 167.

¹⁵ Alain de Benoist, *Nazismo e Comunismo. Una comparazione possibile?*, Controcorrente, Napoli 2005, p. 20, 21.

secondo lei, per poter essere giudicata attendibile, scientifica e per portare un degno contributo alla ricostruzione ed all'interpretazione di un evento passato? E che cosa ne pensa della situazione italiana dove ancora oggi sembra che la memoria storica influenzi in maniera sistematica la maggioranza delle prese di posizione riguardanti il fascismo, la RSI e la lotta di liberazione?

Credo di aver ben descritto la differenza tra la storia e la "memoria". Non sono evidentemente contro la "memoria". Essa è necessaria alla vita sociale, che si nutre molto naturalmente di souvenir e di commemorazioni. La memoria può divenire, nientemeno, invadente quando viene eccessivamente a pesare sulla vita pubblica, soprattutto quando si focalizza unicamente su avvenimenti negativi che divengono pretesto di autoflagellazione, alla "ripetizione" e alla negazione di sé. La memoria è ugualmente negativa quando si riduce, com'è spesso il caso oggi, a una sorta di vittimismo generalizzato (con il penoso fenomeno della "concorrenza vittimistica"). Ma la domanda che lei fa porta alla possibilità dell'"obiettività storica". Lei ha ragione di dire che, anche in materia di ricerca storica, un'obiettività assoluta è impossibile (sia in ragione della diversità delle opinioni individuali, sia in ragione del contesto spazio-temporale). Io ne sono così convinto che non sono tra quelli che operano una distinzione radicale tra i fatti e i valori. Credo che i fatti siano indissociabili dalle interpretazioni che se ne danno – e anche che spiegare (erklären) non è sinonimo di comprendere (verstehen).

Tuttavia resta il fatto che sia importante impostare l'ideale dell'obiettività per tentare almeno di avvicinarsene il più possibile. Il metodo scientifico proprio alla ricerca storica permette di tendere verso questo ideale, cosa che non permette la memoria. Per prendere l'esempio che lei cita, si può senza dubbio interpretare diversamente l'invasione della Polonia da parte della Germania nazista, ma ci si può almeno mettere d'accordo sul giorno in cui ha avuto luogo! La ricerca storica può almeno permettere di rimettere in causa certi miti, di nutrire delle discussioni e dei dibattiti che permettano al sapere di progredire. L'errore consisterebbe nel dire: poiché l'obiettività assoluta è impossibile, rinunciamo a tentare di essere obiettivi. La ricerca di obiettività, anche se costituisce un orizzonte che si allontana sempre quando si crede di averlo raggiunto, è sempre raccomandabile – tant'è vero che, secondo Heidegger, «la metafisica della soggettività» è uno dei tratti dominanti della modernità. Si ritrova ciò in ben altri campi. Si veda, ad esempio, l'opposizione tra il concetto oggettivo del diritto (come equità in una relazione) e la teoria dei diritti soggettivi.

Considerazioni sul nuovo millennio

Nel volume Dialoghi sul presente, già ricordato in precedenza, Costanzo Preve sostiene alcune posizioni piuttosto radicali rispetto all'attuale impegno statunitense nella cosiddetta "guerra al terrorismo". Preve ritiene che con gli eventi dell'11 settembre 2001 non abbia assolutamente preso forma quello "scontro di civiltà" a cui numerosi opinionisti occidentali si riferiscono, ma che in realtà ci si trovi di fronte ad uno «scontro fra militarismo USA e fondamentalismo saudita, nato con la decisione di installare basi americane nel deserto arabico». Nel medesimo senso Preve interpreta la storia dell'imperialismo americano che ha caratterizzato l'intera seconda metà del Ventesimo secolo. A suo parere, infatti, la dinamica della «creazione del Nemico» è funzionale all'espansione territoriale americana, per giustificare il progetto geopolitico di «occupazione militare delle poche aree del globo che [l'America] non ha ancora occupato (...) prima il nazifascismo e il militarismo giapponese, poi il comunismo, poi per un brevissimo periodo i narcotraffickanti colombiani, ed infine ora finalmente il terrorismo islamico». Inoltre, l'impostazione di questa politica, alla quale pure l'Europa si è allineata, sarebbe completamente contraria ad ogni tipo di interesse del Vecchio continente, sia economico che politico-culturale¹⁶. Lei condivide queste opinioni? E quale credito si può dare, a suo parere, a due differenti interpretazioni della politica statunitense seguita all'11 settembre? Quella del complotto orchestrato dagli Stati Uniti stessi o da supposti potentati annidati nelle internazionali ebraiche oppure nei servizi segreti; e quella secondo la quale la politica statunitense non sarebbe altro che un malriuscito tentativo di reagire, nel solo modo conosciuto dalla cultura e dalla storia propriamente americana, cioè l'uso della forza, ad una situazione inaspettata che ha, indiscutibilmente, aperto degli scenari bellici e politici impensabili fino a qualche mese prima.

Qui ancora, mi sento molto d'accordo con i propositi di Costanzo Preve. Lei sa che ho scritto numerosi testi su (e contro) gli Stati Uniti. Questo Paese ha oscillato costantemente fra l'isolazionismo e l'interventismo, ma sempre a partire da una stessa convinzione, la consapevolezza che il modello americano è il migliore che si sia mai stati capaci d'inventare. Questa convinzione può legittimare la volontà di tenersi lontani dal "resto

¹⁶ A. de Benoist, G. Giaccio, C. Preve, *Dialoghi*, cit., p. 47, 48.

del mondo” (*rest of the world*), visto come intrinsecamente inferiore, cattivo o pericoloso (isolazionismo), o al contrario quella d’intervenirci per convertirlo al modello americano conforme al programma missionario del Manifest Destiny (interventismo). In entrambi i casi, si presume che il mondo non possa divenire comprensibile, che solo quando sarà stato totalmente americanizzato. L’imperialismo americano, peraltro, ha sempre bisogno di un “nemico” che gli serve da respingere (l’“Impero del male”, gli “Stati-canaglia”, ecc.) e di un pretesto per giustificare i suoi interventi. Preve mostra bene come la «guerra contro il terrorismo islamico» giochi oggi questo ruolo. La tesi dello “choc delle civiltà”, per riferirsi ad essa, è sostenuta soprattutto da quelli che sognano di vedere questo choc prodursi e fanno di tutto per incoraggiarlo. Gli attentati dell’11 settembre hanno opportunamente fornito il pretesto per l’invasione dell’Iraq e dell’Afghanistan. Gli Americani sembrano essere persuasi che si possa fare la guerra al terrorismo con mezzi militari convenzionali, cosa che è una totale assurdit , soprattutto in un’epoca dove la nozione stessa di guerra   completamente cambiata. Lei mi chiede quello che penso, in riferimento agli attentati dell’11 settembre, riguardo alla “tesi del complotto”? Sono agnostico su questo punto di vista. Da una parte, non ho molta simpatia per il “cospirazionismo” (cosa che non vuol dire che io neghi l’esistenza puntuale dei complotti). Dall’altra parte, mi sembra che le condizioni esatte nelle quali si sono prodotti gli attentati dell’11 settembre siano lontane dall’essere chiare. Il problema con la teoria del complotto,   che essa si appoggia alle incongruenze della versione ufficiale, ma che non fornisce come alternativa che delle ipotesi inverosimili.

Nel suo celebre articolo Una nuova antropologia, pubblicato anche nel volume Le idee a posto, si trova una fervente critica alla societ  di massa ed all’ormai incontrollabile flusso dell’informazione a cui questa   ininterrottamente sottoposta. L’individuo immerso nella societ  contemporanea, bombardato in maniera sistematica dai mass-media e dalla tecnologia della comunicazione avrebbe, in definitiva, perso la propria autentica capacit  di giudizio. Si legge nel suo scritto:

«oltrepassata una certa soglia, l’abbondanza si autodistrugge diventando auto negatrice di senso. (...) L’eccesso d’informazione raggiunge cos  lo stesso esatto risultato dell’assenza d’informazione. (...) Le informazioni si distruggono e si neutralizzano a vicenda, a mano a mano che le possibilit  stesse di comunicazione spariscono. (...) l’informazione non aiuta pi  ad agire, ma inibisce qualsiasi azione, asfissiano gli spiriti critici, uccidendo le ragioni razionanti, sovvertendo i significati, approdando ad una disintegrazione generalizzata (...) che trasforma il corpo sociale in una somma di atomi insignificanti»¹⁷.

Da questo punto di vista l’esempio degli attentati del 11 settembre 2001 mi sembra emblematico. La massa delle informazioni riguardanti questi tragici eventi   ormai incalcolabile. A partire da internet, dai mass-media, fino ai documentari, alle inchieste giornalistiche, alle prese di posizione, alle pubblicazioni, al cinema e via dicendo, sono state divulgate centinaia di notizie, spesso in contraddizione l’una con l’altra, di dati e di ipotesi interpretative pi  o meno fantasiose, di fronte alle quali l’individuo non ha pi  alcuna certezza, a meno che non stabilisca a quale verit  voglia aderire solamente in base ad un puro atto di fede. Come pensa che si potrebbe uscire da un’impasse del genere, considerando che ogni limitazione alla libert  d’espressione costituirebbe evidentemente un’imposizione di censura poco auspicabile?

Sugli attentati dell’11 settembre, ho gi  risposto. L’articolo che lei cita, in cui affronto i problemi dell’informazione, sembra avere subito l’influenza delle tesi di Jean Baudrillard. Da allora, il fenomeno Internet non ha evidentemente fatto altro che aggravare la situazione. La grande difficolt , nei fiumi d’informazioni che riceviamo, non   solamente di valutare la loro credibilit , ma semplicemente di gerarchizzarle, vale a dire di classificarle in funzione della loro importanza reale. Non   messa indubbio la questione di limitare la libert  d’informazione (sebbene, sia evidente il fatto che molti lo facciano oggi). Io credo che le migliori informazioni finiscano talvolta per imporsi spontaneamente, ma questa credenza ha certamente qualcosa di ingenuo. Per ritornare a Baudrillard, quello che lui ha scritto sul simulacro e l’“iperrealit ” resta illuminante. Si assiste oggi ad una sorta di illuminazione del reale, non pi  da parte di qualcosa che sarebbe falso, ma da parte di qualcosa che   pi  reale del reale – l’equivalente, in un certo qual modo, degli effetti speciali del cinema. Un’altra tematica che bisognerebbe approfondire, come l’ha fatto Dominique Wolton,   la differenza tra l’informazione e la comunicazione. Questi due termini non sono sinonimi.

Nel suo libro L’Impero interiore lei, giustamente, ricorda che esaminando la storia politica dell’Europa, si nota l’emergere e la formazione di due grandi modelli di «unit  politica: la nazione, preceduta dal regno, e

¹⁷ A. de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 102, 103.

l'impero»¹⁸. Mettendo a confronto, nel corso delle pagine seguenti, questi due differenti sistemi di organizzazione politica, sostiene che, mentre l'impero incarnando un principio, «considera l'unità solo al livello di tale principio», la nazione, costruita del tutto «razionalisticamente», «genera la propria cultura, o si basa su di essa per formarsi»¹⁹. In virtù di tale premessa, politicamente fondante, il principio stesso dell'impero tenderebbe, quindi, a:

«conciliare l'uno e il molteplice, il particolare e l'universale. La sua legge generale è quella dell'autonomia e del rispetto della diversità, per mezzo di una stretta applicazione del principio di sussidiarietà. (...) L'impero mira ad unificare ad un livello superiore senza sopprimere la diversità delle culture, delle etnie e dei popoli. Cerca di associare i popoli ad una comunione di destini, senza peraltro indurli all'identità (...) Queste parti costitutive rimangono insieme organici differenziati»²⁰.

La nazione, al contrario, sarebbe caratterizzata da «un'irresistibile tendenza alla centralizzazione e all'omogeneizzazione», in cui ogni forma di diversità e di provincialismo diverrebbe oggetto di un processo di normalizzazione e di allineamento alle direttive centrali, in virtù di una vera e propria «ossessione dell'unico». Dettate queste premesse, quindi, le sue conclusioni, inerenti gli sviluppi della politica europea contemporanea, sono le seguenti:

«L'Europa, per realizzarsi come realtà unitaria, necessita di una unità di decisione politica. Ma l'unità europea, non può essere costruita sul modello nazionale giacobino, a rischio di veder scomparire la ricchezza e la diversità di tutte le componenti dell'Europa (...). L'Europa può realizzarsi esclusivamente sulla base di un modello federale, ma un modello federale portatore di un'idea, di un progetto, di un principio, cioè in ultima analisi secondo un modello imperiale»²¹.

In prima battuta crede ancora praticabile e valido, nell'Europa di oggi, questo tipo di ragionamento e quali potrebbero essere i possibili spiragli per poter cominciare a costruire un'Europa veramente federale? Ed infine, considerando la tendenza odierna del sistema parlamentare europeo che, in maniera del tutto contraria alle sue indicazioni, sembrerebbe essere guidato da logiche "uniformatrici", quale potrebbe essere il principio fondante attraverso il quale potrebbero ricrearsi delle dinamiche tipicamente imperiali?

Lei ha riassunto molto bene il mio sentimento sull'opposizione fra la Nazione e l'Impero. E' a partire da questa riflessione che mi è sembrato che il federalismo fosse, nell'ordine delle dottrine politiche contemporanee, il modello più conforme o più prossimo alla logica "imperiale" (anche se il federalismo non può essere esattamente assimilato agli imperi del passato). La questione del sapere se l'Europa oggi può realmente impegnarsi su questa strada, dipende dalle circostanze del momento. Queste sono in tutta evidenza molto sfavorevoli. L'Unione Europea si è costruita, dall'inizio, a dispetto del buon senso (così come ho spiegato in dettaglio in diversi articoli). Il suo déficit democratico, il suo allargamento frettoloso, il suo rifiuto persistente di definire le finalità esatte della costruzione europea, l'hanno condotta in un vicolo cieco.

Più o meno impotente o paralizzata, l'Unione Europea sembra essere oggi completamente bloccata. Nei miei scritti, ho esaminato qualche idea che permetterebbe di sbloccarla, (asse Parigi-Berlino-Mosca, iniziative intraprese per un "nocciolo duro", secondo il modello evocato da Henri de Grossouvre, ecc). Ma è chiaro che queste sono delle proposte puramente teoriche. In riferimento all'Europa, lo scarto tra l'ideale teorico e la realtà non è mai stato così grande. Questo non deve condurre a dimissionare o ad astenersi dal definire la strada da seguire. Nell'immediatezza, la grande alternativa si riassume sempre nella formula: Europa-potenza o Europa-mercato. Le cose cambieranno quando un nuovo "nomos della Terra", sarà apparso, o quando gli Europei dovranno confrontarsi con disfatte planetarie di un'ampiezza e di una natura radicalmente nuove. Io ho spesso citato questa parola di Nietzsche: «L'Europa si farà sul bordo di una tomba». Il più grande errore sarebbe quello di considerare il futuro come il semplice prolungamento (o la semplice amplificazione) delle tendenze attuali. Poiché l'uomo è imprevedibile, la storia rimane sempre aperta. Sfortunatamente, non si può andare oltre, per il momento.

Leggendo i moltissimi articoli e testi che lei ha dedicato alla questione religiosa, si ritrova la formulazione costante dell'idea che i germi che hanno determinato la formazione dei totalitarismi del Novecento fossero

¹⁸ Alain de Benoist, *L'Impero interiore. Mito autorità potere nell'Europa moderna e contemporanea*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 117.

¹⁹ *Ibidem*, p. 156, 141.

²⁰ *Ibidem*, p. 142, 143.

²¹ *Ibidem*, p. 148, 156, 173.

contenuti nel monoteismo di matrice giudaico-cristiana. Nella dottrina biblica, infatti, «a causa della sua audacia, l'umanità è decaduta, è entrata nella storia»²². L'affronto del primo uomo fatto a Dio, l'aver mangiato i frutti dell'albero della conoscenza, ha precipitato l'umanità intera all'interno della dimensione storica, nel nostro mondo, il quale, di conseguenza, non sarebbe altro che una parentesi molto spesso percepita come il regno del male. Il paganesimo, al contrario, presupponeva un'identità dell'uomo con il cosmo all'interno di un'accettazione armoniosa della realtà e della natura stessa, in unione ad un principio politeista di tolleranza religiosa. Il concetto di tolleranza viene quindi a mancare proprio con l'introduzione del monoteismo, e della sua implicita pretesa di detenere il monopolio di una verità assoluta. Sono noti infatti i passi biblici in cui si predica il rifiuto dell'idolatria nell'intenzione di «tenere i fedeli di Jahvè al riparo dalle influenze "cananee", di stabilire una discriminazione, una separazione fra essi e i pagani»²³. La questione mi sembra estremamente attuale nell'epoca contemporanea. Sia il fenomeno del terrorismo da una parte, sia i costanti appelli, farciti con toni da "crociata", alla "guerra di civiltà" fra il mondo "civilizzato" occidentale e la "barbarie" islamica dall'altra, possono, a buon titolo, venire inquadrati in questo senso e richiamare all'attenzione la questione della tolleranza. Inoltre i temi spesso sottolineati dalla politica di George W. Bush, ispirati alle idee ed alle dottrine dei neocon, hanno fatto costantemente riferimento ad una sorta di "revival" biblico tipico del radicalismo protestante statunitense. A suo parere, in che modo il richiamo e l'ispirazione al paganesimo potrebbero influenzare l'emergere di una società e di un pensiero definitivamente votato alla tolleranza ed al rispetto del politeismo in materia religiosa? E quali sono i maggiori ostacoli dell'epoca contemporanea di fronte a questo, a mio parere, nobile obiettivo?

4) La sua domanda miscela delle tematiche leggermente differenti: da una parte il posto dell'uomo nella natura dal punto di vista monoteista e dal punto di vista politeista (a seconda come si guardi, il "cosmo" come un Essere eterno che fornisce un certo numero di "modelli", o come un mondo creato da un Essere increato in una prospettiva dualista); d'altra parte, la questione della tolleranza e dell'intolleranza, di cui noi abbiamo già parlato; per concludere, la concezione cristiana e pagana della storia. Quello che mi pare più evidente, è che si deve al monoteismo biblico l'apparizione di una concezione lineare, vettoriale, della storia (in opposizione a tutta la concezione ciclica o "sferica"), e che la secolarizzazione di questa concezione ha fatto nascere i grandi storicismi moderni (con il tema dell'"entrata nella storia", assimilata a una caduta, e la progressione del genere umano verso uno stadio terminale "paradisiaco"). Lei fa, pertanto, un parallelo tra l'intolleranza cristiana nei riguardi dei pagani e l'affronto tra il mondo occidentale attuale e la "barbarie islamica". Questo parallelo contiene una larga parte di verità, ma deve essere lo stesso sfumato su un punto. Lo "choc" tra l'Occidente e l'Islam non è una sfida tra il monoteismo e il politeismo, ma piuttosto una sfida fra due monoteismi: da una parte il fondamentalismo islamico, dall'altra il fondamentalismo biblico-occidentale ("monoteismo del mercato"). Oggi, ricreare le condizioni di una vera e propria tolleranza, che non si confonda né con il relativismo né con l'indifferentismo (la tolleranza non ha mai impedito il giudizio di valore), esigerebbe di riconoscere la fondatezza delle differenze umane, la fondatezza della diversità e dell'alterità, in breve quel «politeismo dei valori» di cui parlava Max Weber e a partire dal quale ha argomentato ai giorni nostri un autore come Michel Maffesoli. Quanto al principale ostacolo, mi pare risiedere in quello che ho chiamato l'ideologia dello Medesimo, vale a dire l'idea, religiosa o profana, che quello che vale per una cultura, valga anche per tutte le altre culture, che le differenze tra gli individui e i popoli siano secondarie e transitorie, ecc. E' la ragione per la quale ho concentrato da lungo tempo la mia critica sull'universalismo politico sotto tutte le sue forme.

In un articolo apparso sul quotidiano spagnolo ABC, in occasione del ventesimo anniversario dei fatti del Maggio 1968, poi ripreso nel numero 122 di Diorama Letterario, si possono leggere i suoi giudizi e le sue interpretazioni di un evento che, almeno nelle premesse, cercò di mettere in discussione i valori profondamente borghesi delle società occidentali. Nelle pagine dell'articolo lei sostiene che, a causa del repentino cambiamento di rotta di numerosi protagonisti di quegli eventi, in seguito integrati «con delizia in quella società borghese di cui erano stati implacabili accusatori, (...) mai "rivoluzione" è stata in effetti tanto in fretta e massicciamente tradita». Secondo lei i manifestanti del Sessantotto non furono «abbastanza» rivoluzionari e si fecero indissolubilmente risucchiare da un sistema consumistico stritolatore, terribilmente capace di porre l'uomo di fronte alla necessità di «dare un nuovo senso all'esistenza sociale oppure diventare un oggetto in un sistema di oggetti». Nonostante queste riflessioni, sembra che la ribellione sessantottina, avendo avuto una portata generazionale che la coinvolse direttamente, abbia in

²² A. de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 193.

²³ Alain de Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia Editore, Roma 1984, p. 123.

qualche modo sfiorato la sua riflessione intellettuale, sia nella sua radicale opposizione al liberalismo occidentale, sia nella decisione di affrontare la dimensione metapolitica, e caratterizzato un periodo di rinnovamento che vide anche la contemporanea nascita di quel fenomeno politico e culturale che venne, in seguito, designato come Nouvelle Droite. Possono, e se sì in quale modo, gli eventi iniziati nel maggio del 1968, che lei visse da «spettatore», avere influenzato alcuni aspetti della sua evoluzione intellettuale dell'epoca? E nonostante lei ritenga che quell'evoluzione dei costumi che si originò anche grazie agli eventi del sessantotto, probabilmente «si sarebbe prodotta comunque», non crede sia vero, e socialmente percepito, il fatto che la cultura di destra, al contrario di quella di sinistra, tradizionalmente non sia mai riuscita a gestire in maniera attiva questo aspetto che ha indiscutibilmente un impatto decisivo nella società, ed in particolare nelle giovani generazioni²⁴?

Gli avvenimenti ai quali si assiste, hanno sempre una certa influenza su di noi. Il Maggio del '68 non è stato, senza dubbio, un'eccezione alla regola, ma allo stesso modo faccio fatica a parlare di "influenza". (Non dimentichi neanche che, contrariamente a quello che è stato detto talvolta, la Nouvelle Droite non è apparsa in contrapposizione al Maggio '68, poiché era già nata qualche mese prima). Col passare del tempo, gli eventi del Maggio '68 mi sono parsi sempre rilevanti come quello che gli psicanalisti chiamano un "atto mancato". Il Maggio '68 segna indiscutibilmente una certa rottura di generazioni: globalmente, è la rimessa in causa di un ordine sociale che era divenuto, non senza ragione, insopportabile. Ma quello che mi tocca di più, è il carattere contraddittorio dell'evento. Oggi si vede molto chiaramente che il movimento ha associato due pratiche totalmente opposte: da una parte, un'aspirazione rivoluzionaria, talvolta espressa in modo ingenuo (riferimenti al passato della Comune del 1871 o riferimenti esotici alla Rivoluzione culturale cinese), ma simpatica, i cui bersagli erano la società dello spettacolo, il consumo, il feticismo della merce, i valori mercantili, ecc; e dall'altra parte, un'immensa aspirazione edonista, e finalmente individualista, molto riassunta da slogan come «Sotto i pavimenti, la spiaggia», «Quello che noi vogliamo: tutto», o «Gioire senza ostacoli». E' evidente che quelli che tendevano a questa seconda ispirazione, hanno realizzato velocemente, che è la società capitalista, fondata sull'espansione illimitata del capitale e sulla logica del profitto, che gli offriva le migliori possibilità di realizzarla. Il sistema capitalista, da parte sua, ha realizzato velocemente anch'esso che il recupero di certe tematiche del '68 (gioia "conviviale", ecc.), non poteva che stimolare il consumo e l'espansione dei mercati. Ma non bisogna dimenticare che il Maggio '68 ha visto anche il più grande sciopero generale della storia francese del XX secolo. Ci si è un po' troppo focalizzati sul "movimento studentesco". Per qualche settimana almeno, c'è stata anche una componente operaia degli avvenimenti.

Sfogliando le pagine di riviste come Nouvelle École o Éléments ci si sorprende nel trovare, fin dai primi anni Settanta, una grande quantità di articoli e dossier dedicati allo studio o all'indagine di numerosi temi che oggi sono diventati di strettissima attualità. Le denunce dell'imperialismo americano, le serrate critiche alla società mercantile ed al «regno della quantità» da questa determinato, il sostegno al terzomondismo ed ai movimenti impegnati nella decolonizzazione, l'attenzione al tema della decrescita, la radicale presa di posizione contro l'uniformazione culturale ed il progressivo livellamento delle diversità del mondo, sono tutte questioni molto simili agli argomenti sollevati oggi dai vari movimenti che contestano la globalizzazione, in maggioranza riconducibili alla sinistra, se non, alla cosiddetta area della "sinistra antagonista"²⁵. Altre problematiche, a cui il GRECE dedicò ampio spazio in tempi passati, sono esplose in tutta la loro drammaticità solamente nel nuovo millennio. Mi vengono in mente, ad esempio, le lucide analisi sul fenomeno del terrorismo e sul suo carattere «spettacolare»²⁶, l'interesse verso il «risveglio dell'Islam»²⁷, o le osservazioni sull'impatto delle nuove forme di comunicazione sulla moderna società di massa. Ampio spazio, nonostante ne siano stati evidenziati anche gli «equivoci»²⁸, è stato, infine, dedicato alla questione dell'ecologia, in questo momento una materia che sta finalmente iniziando a destare l'interesse e la sensibilità dell'opinione pubblica mondiale, anche grazie a film e documentari di grandissima diffusione prodotti e presentati da personaggi pubblici molto noti, come l'ex vicepresidente degli Stati Uniti Al Gore o l'attore Leonardo di Caprio²⁹. Come spiega questa precoce sensibilità nelle analisi del GRECE per problematiche che sono emerse in tutta la loro complessità solamente dopo una lunga maturazione? E che

²⁴ Alain de Benoist, *Il sessantotto è davvero finito*, in *Diorama Letterario*, n. 122, gennaio 1989.

²⁵ Robert de Herte, *Le règne de la quantité*, in *Éléments*, n. 28-29, marzo 1979.

²⁶ Robert de Herte, *Le vrai problème*, in *Éléments*, n. 61, inverno 1986.

²⁷ Robert de Herte, *Le réveil de l'Islam*, in *Éléments*, n. 53, primavera 1985.

²⁸ Robert de Herte, *Les équivoques de l'écologie*, in *Éléments*, n. 21-22, estate 1977.

cosa ne pensa del fatto che varie prese di posizione e l'attenzione per diversi temi sia transitata, nel corso del tempo, da movimenti di sinistra a movimenti di destra o viceversa?

Ho, in effetti, l'animo di pensare che le analisi della Nouvelle Droite, nella loro grande maggioranza, non solo non sono state smentite dai fatti, ma hanno avuto un innegabile carattere precursore. L'ho ancora constatato, io stesso, di recente, quando ho riletto gli articoli che avevo pubblicato trent'anni fa, nel *Le Figaro-Magazine* per riprenderli in un libro (*Au temps des idéologies "à la mode"*). Pressoché quasi tutte le problematiche, allora nascenti, di cui mi ero impadronito in quel periodo, non hanno oggi perduto niente del loro carattere attuale. Non ci sono dubbi che molte di queste analisi, non avevano niente a che vedere con la distinzione sinistra-destra, ed erano molto più "di sinistra" che "di destra", se si tiene a conservare questa terminologia. Io mi sono definito, talvolta, come un «uomo di sinistra della destra». Si potrebbe dire altrettanto, in una certa misura, della produzione della Nouvelle Droite nel suo insieme. A chi bisogna attribuire questa capacità che noi abbiamo avuto di anticipare gli eventi? Mi sembra che risulti da un desiderio costante di non guardare il futuro in uno specchio retrovisore, da una volontà permanente di evitare le nostalgie "restaurazioniste", da un'attenzione portata ai segni annunciatori di quello che verrà. Da parte mia, mi sono anche sforzato di fare previsioni su certi avvenimenti (ho annunciato la caduta del Muro di Berlino diversi anni prima che avvenisse, in un clima di scetticismo generale), e di rivelare i segni precursori di certe evoluzioni intellettuali (riguardo certi scrittori, teorici, ecc). Ho anche realizzato molto presto che non era il caso di parlare propriamente di tematiche "di destra" o "di sinistra", ma piuttosto dei modi "di destra" o "di sinistra" di appropriarsene e di interpretarli. Forse questo modo di fare spiega il ruolo propriamente *storico* che ha potuto giocare la Nouvelle Droite, al di là dei suoi successi come dei suoi fallimenti.

Le pongo, infine, la stessa domanda che lei ha posto a Costanzo Preve verso la fine della sua intervista. In quanto intellettuale francese, come vede l'Italia di oggi ed il suo panorama politico ed intellettuale? E che cosa ne pensa della recente polemica, esplosa dopo le celebrazioni dell'8 settembre 1943, riguardante il fascismo e la memoria storica della RSI che alcuni esponenti di governo appartenenti ad Alleanza Nazionale vorrebbero, in qualche modo, riabilitare?

La domanda che lei mi ha posto non ha sfortunatamente lo stesso senso di quella che avevo fatto io stesso a Costanzo Preve. La ragione è semplice: l'Italia resta *terra incognita* per la maggioranza dei Francesi, mentre numerosi Italiani (a cominciare da Preve, che ha passato una parte della sua vita a Parigi), sono molto bene informati sulla vita intellettuale francese. Questo "provincialismo" autocentrico è qualcosa che non ho mai smesso di deplorare. Ho tentato di rimediarmi impegnandomi a far conoscere degli autori o dei pensatori italiani – da Prezzolini a Preve! –, ma senza alcun dubbio, non ho ottenuto tutti i risultati desiderati. I Francesi continuano a conoscere molto poco le vicende dei loro vicini. Mi dispiace, ma è così. In contesti abbastanza marginali, si conoscono i nomi di Massimo Cacciari o di Gianni Vattimo, ma non si va oltre. Al contrario degli Italiani, i Francesi traducono, inoltre, molto poco, il che è un grande peccato. Quanto alle polemiche a proposito della celebrazione dell'8 settembre 1943, non ho grandi cose da dire. Tutte queste polemiche, miranti sia a riabilitare, sia a rinnovare indefinitamente le stesse condanne, mi appaiono come piuttosto derisorie. Esse servono soprattutto ad alimentare vecchie ferite, a impedire di cicatrizzarsi, a "impedire al passato di passare", e soprattutto a sviare l'attenzione dalle vere questioni del nostro tempo.

²⁹ David Giggenheim, *Una scomoda verità. Una minaccia globale*, presentato da Al Gore, Paramount Pictures 2006; Nadia Conners, *L'undicesima ora*, prodotto e narrato da Leonardo di Caprio, Warner Bros Pictures 2007.