



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA**  
Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate

**Dottorato di Ricerca**

**XXVII ciclo**

**Filosofia delle scienze sociali e comunicazione simbolica**

**NI DROITE, NI GAUCHE:  
LA RISPOSTA ANTICONFORMISTA  
ALLA CRISI DEGLI ANNI TRENTA IN FRANCIA**

**RELATORE: Ch.mo Professor Claudio Bonvecchio**

Tesi di Dottorato di:  
**David Mosseri**  
matricola 703155

ANNI ACCADEMICI: 2011-2012 2012-2013 2013-2014

*A Christian*

*Memento audere semper*

## INDICE

INTRODUZIONE ..... P. 5

### **CAPITOLO PRIMO. LA CRISI DEGLI ANNI TRENTA**

1.1 LÁ DOVE TUTTO HA INIZIO: LA GRANDE DEPRESSIONE  
AMERICANA..... P. 11

1.2 LA CRISI ECONOMICA IN FRANCIA .....P. 20

1.3 LA CRISI POLITICA IN FRANCIA ..... P. 22

1.4 LA NASCITA DEL FRONTE POPOLARE ..... P. 32

1.5 UNA STORIA TORMENTATA: LA PARTICOLARITÀ DEL SISTEMA  
POLITICO FRANCESE ..... P. 36

### **CAPITOLO SECONDO. IL MOVIMENTO ANTICONFORMISTA FRANCESE**

2.1 *LA JEUNE DROITE* .....P. 39

2.2 *L'ORDRE NOUVEAU* .....P. 52

2.3 *ESPRIT*.....P. 96

2.4 UNA CRISI TOTALE DI CIVILTÀ .....P. 131

### **CAPITOLO TERZO. IL SENSO DELLA RIVOLUZIONE**

3.1 ANNI DI SVOLTA .....P. 139

3.2 IL SENSO DELLA RIVOLUZIONE .....P. 151

3.3 PROPOSTE PER UN NUOVO ORDINE .....P. 159

3.4 *L'ESPRIT DE TRENTE* .....P. 176

BIBLIOGRAFIA .....P. 199

*«Abbiamo detto e ripeteremo ogni volta che ce ne sarà bisogno che una rivoluzione materiale non sarà sufficiente a cambiare l'orientamento del mondo nel quale viviamo. È un mondo orientato verso l'immediato godimento, verso il solo consumo, un mondo che contiene l'uomo su se stesso. Ciò che non gli perdoniamo è di limitare la vita intera dell'uomo al piano della materia. Quello che noi vogliamo è qualcos'altro, è più di questo. Noi vogliamo che un nuovo orientamento sia dato alla vita dell'uomo, noi vogliamo che egli si elevi al di sopra di questa materia che lo imprigiona e lo limita. Contro l'era delle soddisfazioni materiali, è solo una rivoluzione spirituale che bisogna fare. Essa deve colpire in profondità i cuori di ciascuno, creare una nuova visione della vita, un riconoscimento della nostra umanità, un riconoscimento che noi siamo anime prima di tutto<sup>1</sup>.»*

---

<sup>1</sup> Jean de Fabrègues, *L'Aube*, 13-14 agosto 1933.

## INTRODUZIONE

### LA PERSONA COME FINE: VIAGGIO NEL CUORE DEI MOVIMENTI ANTICONFORMISTI FRANCESI DEGLI ANNI TRENTA

Questa ricerca si è indirizzata verso un periodo stimolante e verso un Paese particolare per almeno due buone ragioni. Per quanto riguarda il periodo storico oggetto dell'analisi la scelta è caduta sugli anni Trenta perché quello fu un decennio che, più di ogni altro, mise le premesse per quei cambiamenti che ancora oggi si ripercuotono sia sugli aspetti culturali che geopolitici a livello europeo e mondiale. Si assistette al dilagare della disoccupazione di massa dopo il crollo di Wall Street, all'affermarsi di regimi fascisti e nazisti nel cuore dell'Europa, alle purghe sovietiche, alla guerra civile spagnola e alle difficoltà interne alle democrazie liberali. Con il tratto finale di quel periodo storico, l'invasione tedesca della Polonia diede il via ad un evento bellico globale di proporzioni mai conosciute. La scelta della Francia è stata, invece, un obbligo perché questo Paese è da sempre «al centro dell'Europa», non tanto e non solo geograficamente, ma per quel che concerne il ruolo giocato nel Vecchio Continente, a partire almeno dal XV secolo, sotto ogni profilo: politico, economico, sociale e culturale.

Negli anni Trenta in Francia si svilupparono diversi movimenti che, pur proponendo approcci differenti alla terribile crisi che stava vivendo la civiltà occidentale, ebbero un fine intrinsecamente comune: la riscoperta della persona. Le tracce che ho voluto seguire vanno tutte in questa direzione: iniziando da quel grande maestro che fu Emmanuel Mounier, passando attraverso il comunismo di Adolf Gasser, le prime opere di Robert Aron e Arnaud Dandieu, il rinnovamento a destra proposto da Thierry Maulnier, le idee preziose di Denis de Rougemont, per sfociare nell'immenso lavoro intellettuale di Alexandre Marc e del gruppo di studiosi che a lui hanno fatto riferimento e che diede vita a quello straordinario tentativo di risposta alla crisi globale che fu rappresentato dalla pubblicazione della rivista «L'Ordre Nouveau». Tutto questo senza dimenticare il contesto internazionale nel quale questi autori si trovavano ad operare e che portò, dopo la Guerra, a quelle coraggiose iniziative di Altiero Spinelli per un'Europa unita e federale, per una

politica del fare che si poneva il fine kantiano della «Pace perpetua» e si scontrava con l'immobilismo di una politica vecchia.

Gli anticonformisti degli anni Trenta che si riconoscevano nella parola d'ordine «ni droite, ni gauche» avevano molti elementi in comune tra i quali l'enorme senso di stanchezza verso una democrazia parlamentare in cui i partiti erano incapaci di affrontare la crisi economica, politica, sociale, culturale e valoriale che li stava travolgendo; sostenevano poi tutti l'idea che si dovesse diminuire l'eccessiva influenza dello Stato e della sua conseguente e ingombrante burocrazia in vicende che potevano tranquillamente essere affrontate da altre istituzioni più vicine ai cittadini, primo fra tutti il comune.

Le risposte che tali gruppi diedero alla crisi furono principalmente di ordine concettuale, questo fu il loro grosso limite, non seppero infatti indicare una precisa linea d'azione politica. Ma riflettendo su quanto essi elaborarono non si può non cogliere importanti insegnamenti che possono essere riutilizzati per comprendere e affrontare un «oggi» che, sebbene mutato rispetto a quel periodo, si trova spesso a dover affrontare problemi del tutto simili come la crisi economica, la conseguente disoccupazione, la spersonalizzazione e l'incapacità dei partiti e dei governi di fornire risposte concrete ai bisogni dei cittadini. Ecco, in questo mio viaggio nel cuore dei dissidenti francesi, di coloro che cercarono risposte diverse alla crisi rispetto a quelle dei «terribili semplificatori»: fascismo, nazismo e comunismo che propugnavano l'abbattimento dell'individuo e il suo asservimento allo Stato, resta - sopra ogni cosa - la riflessione sulla persona. Occorre quindi meditare su questi temi in un'epoca come la nostra, perché nella grave situazione che stiamo vivendo l'unica speranza di costruire una prospettiva politica dinamica e positiva è quella di creare una società che, come giustamente ipotizzava Marc, dovrà essere per forza di cose «à taille humaine». Solo così sarà possibile vincere contro il senso di svogliatezza che contraddistingue le nuove generazioni e la convinzione banale che nulla cambierà e che le condizioni sociali non potranno che deteriorarsi, che le cose andranno sempre peggio. Certo i problemi che ci troviamo ad affrontare sono enormi, primo fra tutti il fatto che questo nostro pianeta sia sovrappopolato e che due terzi delle risorse disponibili che, tra

l'altro, vanno esaurendosi siano appannaggio di un'esigua parte della popolazione. Certo l'assalto operato al «nostro beato Occidente» dalle popolazioni orientali che utilizzano manodopera a basso costo e lavoro nero, garantendo così prezzi bassi e sbaragliando la concorrenza, ci sta mettendo in ginocchio e sta togliendo al mondo occidentalizzato quello spirito di *new deal* che anch'esso caratterizzò gli anni Trenta del secolo scorso. Certo la crisi economica che stiamo vivendo è devastante e apparentemente irrisolvibile. Ma vivere passivamente questa situazione non ci aiuterà a cambiarla. Si potrebbe pensare che queste siano solo belle frasi prive di concretezza ma la concretezza deve essere quella di utilizzare qualsiasi mezzo per avvicinare le istituzioni al cittadino, di coinvolgerlo, di farlo sentire importante, di ascoltare la sua voce, il suo grido disperato e non di allontanarlo con una burocrazia sempre più oppressiva. La risposta è ancora una volta «la cura della persona», l'attenzione all'uomo che deve venire prima dello Stato e al quale lo Stato deve adeguarsi. Possiamo usare diversi nomi: sussidiarietà, federalismo, ordine nuovo, ma è l'unica strada da seguire per iniziare un cambiamento che dovrà essere sociale, economico, culturale, valoriale prima che politico. Non possiamo non sentire questa spinta al cambiamento, non possiamo non volerla con forza, con rabbia, con disperazione: lo dobbiamo alle generazioni future, lo dobbiamo a chi ci ha preceduto e che aveva speranze più grandi, ma – in ultima analisi – lo dobbiamo soprattutto a noi stessi.

Per affrontare temi così impegnativi come quelli dei movimenti anticonformisti che si sono sviluppati negli anni Trenta in Francia la bibliografia di riferimento non è particolarmente abbondante con alcune significative eccezioni quali: per quanto riguarda i riferimenti storici su quel periodo il testo *L'agonie de la Troisième République 1929-1939* di Jacques Debù-Bridel; per quanto concerne il federalismo personalista la mia riflessione ha preso spunti fondamentali dal testo *Il federalismo personalista* di Alexandre Marc di Gilda Manganaro Favaretto; affresco sublime sugli anni Trenta mi è stato poi fornito dal testo di Piers Brendon, *Gli anni Trenta. Il decennio che sconvolse il mondo*. Per inquadrare i fatti è stata determinante la conoscenza della storia politica francese e in tal senso ho tratto importanti spunti dal testo di Rossana Brizzi e

Marco Mazzi, *Storia politica della Francia repubblicana (1871-2011)*; infine per avere un quadro del clima che si respirava negli anni Trenta e per capire il senso del pensiero comunalista e federalista europeo è stato per me fecondo di nodali riflessioni il testo di Fabio Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*.

Le fonti a disposizione dello studioso per comprendere il cuore anticonformista di questi pensatori sono senza dubbio la ristampa anastatica in cinque volumi della rivista *L'Ordre Nouveau* da parte della *Fondation Émile Chanoux* edita da *Le Château*, unitamente al testo di Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, all'opera più importante di Robert Aron e Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, al testo *L'Europe dans le monde* di Alexandre Marc. Per comprendere il controverso rapporto di tutti questi pensatori con lo Stato è stata essenziale la lettura del testo di Michail Bakunin, *Stato e anarchia* al quale tutti loro fanno riferimento.

In questo contesto il mio percorso di ricerca ha avuto come filo rosso il concetto di persona, nozione che per gli intellettuali francesi a cui ho fatto riferimento era la pietra miliare per la costruzione di uno Stato a misura d'uomo che avesse l'individuo come propria origine, proprio centro e proprio fine.

Sinteticamente la ricerca ha evidenziato come i problemi che si trovarono ad affrontare gli anticonformisti degli anni Trenta sono le incognite che viviamo tutt'oggi. La crisi economica, spirituale, valoriale, sociale e politica che ci sta travolgendo era la crisi vissuta allora da quei giovani intellettuali. Oggi come allora le risposte date dalla classe politica europea e mondiale paiono insoddisfacenti a venire incontro ai problemi della gente, ma rispetto a quel periodo noi subiamo l'aggravante di un enorme degrado morale, di una perdita di valori, di una spersonalizzazione che sembra inarrestabile, condita da una *escalation* quotidiana e terrificante di violenza. Le cronache ci insegnano tutti i giorni di come la vita umana sia considerata sempre più priva di valore, soprattutto, purtroppo, dalle giovani generazioni. E proprio questa necessità



estrema di un'ordine nuovo di cui sentiamo il bisogno, questa carenza di spiritualità intesa non in senso religioso ma nel senso di potere sulle cose. Lo spirituale è l'atto creatore di rapporti nuovi all'interno della società, di forze sociali nuove. Lo spirituale è il movimento, il potere di spingere, di invertire, di sconvolgere per ordinare a nuovo. È nella sua forma più immediata, più concreta, più reale, il potere stesso. Oggi sentiamo il bisogno di questo potere, di questo sforzo comune, di questa unione di intenti per cercare di invertire la rotta, per cambiare un mondo che ci appare sempre più ingiusto e per farlo in nome dell'uomo e per l'uomo.

*«Noi siamo, senza dubbio, ad un punto di svolta della storia, una civiltà declina, un'altra si leva<sup>2</sup>.» Emmanuel Mounier*



I moti di Parigi del 6 febbraio 1934

---

<sup>2</sup> *Esprit*, n. 6, mars 1933, p. 886.

## CAPITOLO PRIMO. LA CRISI DEGLI ANNI TRENTA

### 1.1 LÁ DOVE TUTTO HA INIZIO: LA GRANDE DEPRESSIONE AMERICANA

Il lunedì 21 ottobre 1929, pochi giorni prima del «giovedì nero» della Borsa a Wall Street, il Presidente Herbert Hoover<sup>3</sup> si trovava in Michigan per presenziare al giubileo che celebrava il cinquantesimo anniversario del Festival della luce. Organizzato da Henry Ford, il Festival ricordava l'invenzione della lampadina a incandescenza avvenuta cinquant'anni prima a Menlo Park per opera del suo eroe Thomas Edison. In tutto il mondo si salutava l'anniversario della grande invenzione di Edison e il discorso di Hoover era stato un vero e proprio inno al progresso. In particolare egli si congratulava con gli scienziati e

---

<sup>3</sup> *Herbert Clark Hoover* (West Branch, 10 agosto 1874 – New York, 20 ottobre 1964), 31° presidente degli Stati Uniti. Nato in Ohio da una famiglia della solida borghesia, studiò da ingegnere presso l'Università di Stanford. Fu in Cina insieme alla moglie, dove lavorò per una società privata e si trovò coinvolto nel 1900, anche attraverso attività di soccorso, nella rivolta dei Boxer. Quando nel 1928 Calvin Coolidge (vice presidente di Harding subentrato alla morte di quest'ultimo alla presidenza) declinò una seconda candidatura, i repubblicani ripiegarono su Herbert Hoover, già Segretario al Commercio. Entrato in carica nel 1929, dovette affrontare già da quell'autunno la crisi economica seguita al crollo della Borsa di Wall Street. Nei fatti liberista ortodosso, in realtà le sue personali convinzioni economiche lo portavano a credere che fosse compito del Governo intervenire in campo economico, attraverso la mediazione tra i vari interessi dell'industria. La sua strategia per contrastare il declino del Paese si accompagnava ad un invito all'ottimismo e a rassicurazioni sulla possibilità della risoluzione della recessione. I proclami di Hoover andavano nella direzione di convincere gli americani che la crisi sarebbe stata rapidamente riassorbita, anche se tali inviti alla calma apparivano all'opinione generale velleitari. I tentativi di Hoover si rivelarono inefficaci a risollevare gli Stati Uniti dalla crisi e per questo divenne, e lo rimase lungo tutto il suo mandato, nettamente impopolare anche per il suo rifiuto a concedere sussidi federali ai disoccupati. Ricandidato alle elezioni presidenziali del 1932 per la sfiducia del Partito repubblicano in una qualche possibilità di vittoria, affrontò una delle campagne elettorali più frustranti della storia delle competizioni elettorali americane. Ho attinto a queste informazioni biografiche da: Rosario Villari, *Sommario di storia. Vol. 3: 1900 - 2000*, Laterza Edizioni Scolastiche, 2002.

gli industriali dai cui sforzi «noi ricaviamo un costante vantaggio nel miglioramento del nostro standard di vita, grazie alla maggiore stabilità dell'occupazione, all'allungamento della vita umana e alla diminuzione delle sofferenze; la nostra civiltà assomiglia ad un giardino, la si deve valutare dalla qualità dei suoi fiori»<sup>4</sup>.

Perfino il pachidermico ottimismo di Hoover doveva essere stato scosso dalla rapidità con la quale il sole calava sulla Nuova Era e i fiori si andavano appassendo nel giardino americano. Ma se così fu, il Presidente non lo diede a vedere. Egli considerava suo dovere far buon viso dinanzi al crollo dei mercati azionari, un buon viso perfino eccessivo: in realtà, non aveva ancora smesso di negare la serietà della situazione, che già aveva cominciato a dichiarare che il peggio era passato. Sulle prime, la maggior parte della gente appoggiò la linea del presidente. Lo stesso Hoover nascose poi qualsiasi preoccupazione potesse avere e si astenne dal prendere misure drastiche nei confronti della miseria. Riponendo fiducia nella capacità di aiutarsi da sé, nella responsabilità locale e nelle società di volontariato come la Croce Rossa, il presidente si oppose ad azioni significative del governo in questo senso. Nominò comitati e tenne conferenze, ma permise soltanto un lieve incremento alla spesa per opere pubbliche federali come la costruzione di autostrade interstatali e di ospedali per veterani. Durante il duro e freddissimo inverno del 1930-31, diventò sempre più difficile ignorare o negare la depressione, sebbene Hoover continuasse a ripetere che «la corrente ormai era cambiata». In tutto il Paese le industrie e le aziende chiudevano. I salari, le azioni, i prezzi al consumo e la produzione industriale calavano, mentre il valore dei raccolti si era talmente ridotto che valeva appena la pena di mieterli. Banche e società finanziarie andavano in rovina. L'indebitamento pubblico e privato aumentavano. Così come la disoccupazione<sup>5</sup>.

Negli anni del primo dopoguerra gli Stati Uniti conobbero uno sviluppo

---

<sup>4</sup> Herbert Hoover rilasciò questa dichiarazione al *New York Times* il 22 ottobre del 1929.

<sup>5</sup> Tra i molti riferimenti bibliografici dai quali ho preso spunto sono da segnalare: Cashman S.D., *American in the Twenties and Thirties*, New York, 1929; Gibbs P., *Realities of War*, Londra, 1920; Kazin. A., *Starting out in the Thirties*, Londra, 1966.

impetuoso in tutti i settori dell'economia: agricoltura, industria, commercio, attività finanziarie. Questo sviluppo avvenne all'insegna di un ampio liberismo economico: lo Stato limitò al minimo i suoi interventi nel campo dell'economia. Dominava un'ottimistica fiducia in un progresso, che grazie all'apporto della scienza e della tecnica, avrebbe garantito crescente prosperità per tutti.

La produzione di beni di consumo (automobili, elettrodomestici, abbigliamento) era aumentata. Si trattava tuttavia di uno sviluppo che presentava anche punti deboli, tra i quali il fatto che in genere la produzione di beni tendeva a superare la capacità d'acquisto delle masse.

La crisi cominciò a manifestarsi nel mercato azionario con il crollo della borsa di Wall Street: giovedì 24 ottobre 1929 (il «giovedì nero») si scatenò una corsa alla vendita di azioni, causata dal timore di veder diminuire - come sembrava preannunciare un certo calo delle quotazioni - il loro valore di mercato. Questa tendenza proseguì nelle settimane successive e nel giro di un mese i titoli azionari si deprezzarono di oltre il 40%, provocando fortissime perdite.

In realtà il mercato delle azioni americano aveva conosciuto fino a quel momento uno sviluppo incontrollato. La speranza di realizzare grandi guadagni aveva spinto molte persone comuni a comperare azioni, prendendo spesso il denaro a prestito. Tutto ciò aveva fatto salire in modo esagerato il valore di mercato dei titoli azionari. Bastò quindi un'improvvisa crisi di fiducia per far precipitare rapidamente il valore delle azioni.

Questa crisi borsistica fu tuttavia solo un aspetto, un segnale, della ben più vasta e grave crisi economica che si stava avviando. Crisi che investì massicciamente l'agricoltura, l'industria, il commercio e il sistema bancario, provocando un grossissimo calo della produzione e una fortissima disoccupazione. La crisi dell'agricoltura era una crisi di sovrapproduzione che riguardava soprattutto le colture del frumento, del mais e del cotone. Durante la guerra e nell'immediato dopoguerra gli agricoltori americani avevano potuto esportare grandi quantità di cereali verso l'Europa (le operazioni belliche avevano fatto diminuire la produzione europea). Ciò aveva spinto molti

produttori ad investire per aumentare la produzione (acquisto di terreni e di macchine agricole), prendendo di regola il denaro a prestito dalle banche. Verso la fine degli anni Venti l'agricoltura europea conobbe una buona ripresa e ciò fece diminuire la necessità di importare prodotti agricoli dagli Stati Uniti. Così a partire dal 1930 si creò una sovrapproduzione agricola, che determinò un forte calo dei prezzi dei prodotti agricoli. Questo forte calo mise in difficoltà moltissimi agricoltori, che non riuscirono più a rimborsare i crediti ottenuti dalle banche e videro diminuire drasticamente la propria capacità di acquisto. Molte banche specializzate nei prestiti agricoli fallirono. Anche l'industria conobbe una crisi di sovrapproduzione, soprattutto in quei rami che si erano eccessivamente sviluppati a metà degli anni Venti come l'industria automobilistica e l'edilizia con i settori ad essa collegati. Migliaia di imprese fallirono o furono costrette a diminuire la produzione e a licenziare operai. La crescente disoccupazione diminuì il potere d'acquisto delle masse popolari e aggravò la crisi dell'industria e dell'agricoltura. Tra il 1929 e il 1932 più di cinquemila banche chiusero. Nel complesso in tre anni il reddito nazionale scese a meno della metà. Nel 1933 il numero dei disoccupati raggiunse i 13 milioni circa. Le elezioni presidenziali del 1932 videro la netta sconfitta dei repubblicani del Presidente Hoover, contrario ad un intervento troppo forte dello Stato in campo economico e accusato di aver affrontato con provvedimenti troppo deboli la crisi e la vittoria del democratico Franklin Delano Roosevelt<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Franklin Delano Roosevelt* (Hyde Park, 30 gennaio 1882 – Warm Springs, 12 aprile 1945), 32° presidente degli Stati Uniti d'America. Finora è stato l'unico presidente degli Stati Uniti d'America ad essere eletto per più di due mandati consecutivi, vincendo le elezioni presidenziali per ben quattro volte (1932, 1936, 1940 e 1944), rimanendo in carica dal 1933 fino alla sua morte, nell'aprile del 1945. Larga parte della sua fama è dovuta al vasto e radicale programma di riforme economiche e sociali attuato fra il 1933 e il 1937 e conosciuto con il nome di *New Deal*, grazie al quale gli Stati Uniti riuscirono a superare la grande depressione dei primi anni Trenta. Fra le sue più importanti innovazioni vanno ricordati il *Social Security Act* - con il quale vennero introdotte per la prima volta negli Stati Uniti d'America l'assistenza sociale e le indennità di disoccupazione, malattia e vecchiaia - e la creazione dell'Agenzia per il controllo del mercato azionario (*SEC*). Coinvolse gli Stati Uniti nella seconda guerra mondiale

Per affrontare efficacemente la crisi Roosevelt inaugurò un vasto programma di interventi statali in campo economico e sociale, che prese il nome di *New Deal*. Questi interventi rispecchiarono in larga misura le idee dell'economista inglese John Maynard Keynes<sup>7</sup> (*Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*), il quale sosteneva che, in caso di debolezza degli investimenti privati, lo Stato dovesse investire denaro pubblico per stimolare la ripresa economica e accrescere il potere di acquisto della popolazione, anche a costo di accumulare un *déficit* di bilancio. Nell'agricoltura e nell'allevamento, per evitare la sovrapproduzione, il governo federale assegnò sussidi agli agricoltori

---

a seguito dell'attacco di Pearl Harbor e con il suo ottimismo, la sua calma e la sua capacità di giudizio, ebbe un ruolo di grande rilievo nel grandioso sviluppo della potenza militare americana, nella conduzione politico-strategica della guerra, nel consolidamento della «Grande Alleanza» con il Regno Unito di Winston Churchill e l'Unione Sovietica di Stalin nonché nelle decisioni geopolitiche della fase finale del conflitto. Sostenne anche, a partire dal 1942, lo sviluppo e la costruzione delle prime bombe atomiche della Storia dell'umanità che verranno impiegate dal suo successore Harry Truman sulle città di Hiroshima e Nagasaki. Contribuì alla fondazione delle Nazioni Unite. Bibliografia: AA.VV., *Sistema storia: dal Novecento ai giorni nostri*, a cura di Editrice La Scuola, Brescia, 2004; Oliviero Bergamini, *Storia degli Stati Uniti*, Bari, Laterza, 2002; Franklin Delano Roosevelt, *Ripartiamo! Discorsi per uscire dalla crisi*, a cura di Francesco Regalzi,, Torino, Add editore, 2011.

<sup>7</sup> John Maynard Keynes, primo Barone Keynes di Tilton (Cambridge, 5 giugno 1883 – Tilton, 21 aprile 1946), è stato un economista britannico, padre della macroeconomia e considerato uno dei più grandi economisti del XX secolo. I suoi contributi alla teoria economica hanno dato origine a quella che è stata definita "rivoluzione keynesiana". In contrasto con la teoria economica neoclassica, ha sostenuto la necessità dell'intervento pubblico nell'economia con misure di politica fiscale e monetaria, qualora una insufficiente domanda aggregata non riesca a garantire la piena occupazione. Le sue idee sono state sviluppate e formalizzate nel dopoguerra dagli economisti della scuola keynesiana. A quest'ultima viene spesso contrapposta la scuola monetarista, che si originò nel dopoguerra dalle teorie di Milton Friedman. Bibliografia: Gans, J.S. e Shepherd G.B. (1994), *How Are the Mighty Fallen: Rejected Classics by Leading Economists*, *Journal of Economic Perspectives*, 165-179; Mancuso Enrico, *Politica Keynesiana. Il rilancio dell'economia tra libertà e benessere*, Armando editore, Roma 2003; John Maynard Keynes, *La fine del laissez-faire e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

che s'impegnarono a ridurre la produzione in certi settori (grano, mais, riso, cotone, zucchero, tabacco, latte).

In campo industriale venne istituita la *National Recovery Administration* (Ente nazionale per la ripresa), che incoraggiò le imprese a rispettare un codice del lavoro e della giusta concorrenza (impegno a garantire i salari degli operai ad un certo livello, a mantenere i posti di lavoro, a non praticare forme di concorrenza sleale) in cambio di forme di aiuto statale. Venne istituito un controllo più rigoroso sulle attività delle banche e sul mercato delle azioni. Il dollaro venne svalutato (abbandono della parità aurea) per favorire la ripresa delle esportazioni. Si decise poi di aumentare la tassazione dei redditi alti. Per rilanciare l'economia e assorbire la disoccupazione il governo federale realizzò un vasto programma di lavori pubblici, in un primo tempo con prestiti ai singoli Stati per la costruzione di strade, case, ponti, scuole e in seguito con un insieme di iniziative federali. La *Tennessee Valley Authority* diresse un programma di costruzioni di dighe e di centrali elettriche nella vallata del Tennessee. In campo sociale venne approvata una legge nazionale per la sicurezza sociale (*Social Security Act*, 1935) che prevedeva un'indennità di disoccupazione, di invalidità e un'assicurazione per la vecchiaia. Una legge (*Fair Labor Standards Act*) stabilì la settimana lavorativa di 40 ore, la paga oraria minima e proibì il lavoro infantile. Quest'insieme di provvedimenti economico-sociali delinearono l'ideale dello «Stato sociale» (che in Europa aveva già mosso i suoi primi passi), vale a dire di uno Stato che intendeva garantire a tutti i cittadini un certo grado di benessere e di sicurezza economica (si parlerà anche di *Welfare State* o Stato del benessere).<sup>8</sup> I provvedimenti del *New Deal* contribuirono in modo importante alla lenta ripresa economica. Nel 1939 il reddito nazionale raddoppiò rispetto al culmine della crisi ma non

---

<sup>8</sup> Qualche necessario riferimento bibliografico sul tema: Giovanni Bianco, *Sicurezza sociale nel diritto pubblico cops*, in Digesto IV, disc.publ., Utet, Torino, 1991; Giovanni Bianco, *Costituzione economica e ordine pubblico economico*, Utet, Torino, 2008; Gøsta Esping-Andersen, *I fondamenti sociali delle economie postindustriali*, Il Mulino, Bologna, 2000; Conti Fulvio, Gianni Silei, *Breve Storia dello Stato Sociale*, Carocci; Bruni Luigino, *Economia Civile*, Bologna, Il Mulino, 2004; Massimo Gaggi, Edoardo Narduzzi, *La fine del ceto medio e la nascita della società low cost*, Torino, Einaudi, 2006.



aveva ancora raggiunto i livelli del 1929 e la disoccupazione non era ancora eliminata. La politica del *New Deal* aveva incontrato anche molte opposizioni da parte di quegli ambienti economici e politici che ritenevano inaccettabile un così importante ampliamento del ruolo e dei compiti dello Stato (si accusava il *New Deal* di aver creato un'enorme burocrazia statale e di limitare la libertà dei cittadini e la responsabilità personale). Alcuni provvedimenti del *New Deal* furono perfino dichiarati incostituzionali dalla Corte suprema.

La grande crisi economica degli anni Trenta ebbe dimensione mondiale e colpì tutti i Paesi europei<sup>9</sup>. Il motivo di questa rapida diffusione va fatto risiedere nell'interdipendenza delle economie dei diversi Paesi e in particolare dei Paesi europei nei confronti degli Stati Uniti; a ciò si aggiungono le tendenze alla sovrapproduzione in certi settori economici dei Paesi europei. Con l'avvio della crisi gli USA diminuirono drasticamente le importazioni dall'Europa, imposero dazi protettivi sulle merci importate e ritirarono molti capitali investiti in Europa. Tutto ciò si ripercosse negativamente sulle economie dei Paesi europei. A loro volta gli Stati colpiti dalla crisi tesero a proteggersi dalla concorrenza con dazi doganali protettivi e adottando provvedimenti economico-sociali in parte simili a quelli statunitensi. La crisi economica creò oltre 15 milioni di disoccupati in Europa e gravi problemi sociali. Particolarmente colpita fu la Germania (che nel 1932 conterà più di 6 milioni di disoccupati) proprio per la sua stretta dipendenza dagli investimenti di capitali statunitensi, che nel corso della crisi vennero progressivamente ritirati. Difficilmente l'ascesa dei nazisti avrebbe acquistato importanza, se non fosse stato per la grande depressione. Le conseguenze della crisi economica statunitense furono devastanti. Tra il settembre del 1939 e il dicembre 1941, le grandi potenze scivolarono una a una nella voragine fiammeggiante della

---

<sup>9</sup> Piers Brendon, *Gli anni Trenta. Il Decennio che sconvolse il mondo*, Carocci, Roma, 2005, p. 46. Sulla crisi europea degli anni Trenta vedi: Fabio Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, Il Mulino, Bologna, 2001; J. Debù-Bridel, *L'agonie de la Troisième République 1929-1939*, Ed. du Bateau Ivre, 1948; C. Bottinelli, *America Europa. Le conseguenze politiche ed economiche della crisi del 1929. «Spiegare» i fatti di oggi alla luce di quello che è successo ieri*, L'Autore Libri, Firenze, 2003.

guerra. L'inesorabilità di questa discesa fu terrificante, perché quasi tutte le nazioni erano impreparate al conflitto. Nessuna guerra in tutta la storia era stata più ampiamente annunciata, eppure quando giunse colpì tutti come uno shock. Durante gli anni Trenta, perciò, il mondo intero fu avvolto da una coltre di nebbia gravida di guerra. Fu un'era di sistematico obnubilamento, di buio a mezzogiorno. I governi combattevano per mantenersi al potere tramite la manipolazione delle menti e la mobilitazione dell'opinione pubblica. E lo fecero in un modo che non aveva precedenti nella storia, impiegando nuovi mezzi di comunicazione di massa. La grande depressione non solo offuscò la visuale dei contemporanei nei confronti della guerra, ma aumentò al contempo la probabilità della guerra stessa.

Il vecchio ordine liberale del mondo, che era stato seriamente compromesso dalla prima guerra mondiale e ulteriormente minato dalla rivoluzione comunista in Russia, crollò definitivamente durante gli anni Trenta. La depressione economica causò la rovina della Repubblica di Weimar, portando Hitler al potere in Germania<sup>10</sup>. Distrusse il già fragile consenso per l'internazionalismo e il parlamentarismo in Giappone, aprendo la porta ai militaristi. Indusse Mussolini ad andare alla ricerca di un profitto interno tramite avventurose imprese all'estero. Finì di chiudere nel suo isolamento l'Unione Sovietica, che, pur affermando di essere immune dalla crisi, lasciava morire di fame i suoi cittadini al fine di armare il socialismo in vista di uno scontro apparentemente inevitabile con il fascismo, ovvero l'ultimo stadio di un capitalismo disperato e votato alla rovina. La grande depressione indebolì anche la forza e la fiducia in sé delle democrazie occidentali. La Gran Bretagna esperì un grave ammutinamento navale, dimostrazioni di orientamento fascista

---

<sup>10</sup> Alcuni testi da me consultati in proposito sono: Giano Accame, *Il Fascismo immenso e rosso*, Settimo Sigillo, Roma, 1990; Alberto Acquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino, 1965; Paolo Alatri, *Le origini del fascismo*, Editori Riuniti, Roma, 1971; Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, 1967; Charles Bettelheim, *L'economia della Germania Nazista*, Mazzotta, 1973; Hildegard Brenner, *La politica culturale del nazismo*, Bari, Laterza, 1965; Marina Cattaruzza, *Storia della Shoah, la crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino, 2006.

e manifestazioni di protesta da parte dei disoccupati. La Francia fu lacerata dalla più forte conflittualità sociale dai tempi della Comune di Parigi. Per scongiurare quella che minacciava di risolversi in una rivoluzione imminente, Roosevelt intraprese la realizzazione del programma federale di maggiore portata che la storia degli Stati Uniti avesse mai visto in tempo di pace. Le altre nazioni risposero in modo diverso al disastro che colpì maggiormente i paesi più poveri. Tutte le valute principali però, abbandonarono alla fine la base aurea, detronizzando così il «vecchio idolo sacro dell'economia liberale». Per pareggiare i bilanci nazionali i governi abbandonarono le politiche liberistiche in favore del protezionismo. Le barriere doganali si trasformarono nell'equivalente economico della *Linea Maginot*<sup>11</sup>. Al posto dell'ideale della cooperazione internazionale subentrarono aspre rivalità commerciali, accentuate da una serie di svalutazioni monetarie. Il processo risultò poi inasprito dalle tangibili ineguaglianze vigenti nell'ordine mondiale.

---

<sup>11</sup> La *Linea Maginot* è un complesso integrato di fortificazioni, opere militari, ostacoli anti-carro, postazioni di mitragliatrici, sistemi di inondazione difensivi, caserme e depositi di munizioni realizzati dal 1928 al 1940 dal Governo francese a protezione dei confini che la Francia aveva in comune con il Belgio, il Lussemburgo, la Germania, la Svizzera e l'Italia. Il sistema è caratterizzato dalla non contiguità delle varie componenti e dall'estesa utilizzazione del tiro fiancheggiante in maniera integrata con il tiro diretto. Benché il termine "Linea Maginot" si riferisca all'intero sistema di fortificazioni, esso viene spesso usato solo al riguardo delle difese sul confine franco-tedesco. Il suo sviluppo e la sua costruzione furono strettamente legati alle esperienze della prima guerra mondiale; martellanti bombardamenti di artiglierie pesanti, l'uso di prodotti chimici (gas asfissianti, vescicanti, ecc), fronti statici articolati su imponenti sistemi trincerati e l'uso di fortificazioni permanenti e campali il più possibilmente protette, fecero credere all'esercito francese, come a tutti gli altri eserciti europei, alla opportunità di proteggere i propri confini con una o più imponenti linee fortificate, teoricamente inespugnabili da attacchi diretti. Fra la bibliografia di riferimento cfr.: Bussoni Mario, *La Linea Maginot. I luoghi della muraglia invalicabile*, Mattioli, 2008; Davide Bagnaschino, *La Linea Maginot del mare - le fortificazioni francesi della Maginot alpina tra Mentone e Sospel*, Melli (Borgone di Susa); Jean-Bernard Wahl, *Il était une fois la ligne Maginot*, Jérôme Do Betzinger Éditeur, 1999.

## 1.2 LA CRISI ECONOMICA IN FRANCIA

La transizione tra gli anni Venti e gli anni Trenta rappresentò una cesura particolarmente profonda nella storia francese. La crisi economica e le conseguenze sociali che essa portò con sé – a partire dall'aumento della disoccupazione – svolsero un ruolo determinante nel diffondere nell'immaginario collettivo la consapevolezza della fine definitiva del dopoguerra e degli anni felici che avevano accompagnato la vittoria. E la percezione della fine di un'epoca fu acuita dall'instabilità politica e dagli scandali che si susseguirono a ripetizione, contribuendo a sovrapporre al malcontento sociale diffuso una crescente sfiducia verso le istituzioni e, in particolare, verso la Repubblica parlamentare che, dopo una gloriosa resistenza nel fango di Verdun<sup>12</sup> e della Somme<sup>13</sup>, era uscita trionfante dal conflitto

---

<sup>12</sup> La battaglia di Verdun fu l'unica, grande offensiva tedesca avvenuta tra la prima battaglia della Marna del 1914 e l'ultima offensiva del generale Ludendorff nella primavera del 1918. Fu una delle più violente e sanguinose battaglie di tutto il fronte occidentale della prima guerra mondiale; ebbe inizio il 21 febbraio 1916 e terminò nel dicembre dello stesso anno, vedendo contrapposti l'esercito tedesco, guidato dal capo di Stato Maggiore, generale Erich von Falkenhayn, e l'esercito francese, guidato dal comandante supremo Joseph Joffre sostituito al termine del 1916 con il generale Robert Nivelle. Verdun costituì un punto di svolta cruciale della guerra in quanto segnò il momento in cui il peso principale delle operazioni nel fronte occidentale passarono dalla Francia all'Impero britannico, fece svanire le ancora concrete possibilità della Germania di vincere la guerra e influenzò in parte l'entrata in guerra degli Stati Uniti nel conflitto. Per una conoscenza approfondita della battaglia di Verdun sono da considerare: P. Baquiast, *La Troisième République, 1870-1940*, L'Harmattan, Parigi, 2002; Martin Gilbert, *La grande storia della prima guerra mondiale*, Mondadori, Milano, 2009; Alessandro Gualtieri, *Verdun 1916, il fuoco, il sangue, il dovere*, Mattioli, Parma, 2010.

<sup>13</sup> La battaglia della Somme del 1916 fu una delle più grandi battaglie della prima guerra mondiale con più di un milione fra morti, feriti e dispersi. Fu il primo teatro bellico a vedere l'utilizzo del carro armato. Gli eserciti britannico e francese tentarono di spezzare le linee tedesche lungo un fronte di 40 chilometri a nord e a sud del fiume Somme nella Francia settentrionale. Uno degli scopi della battaglia era quello di attirare forze tedesche impegnate nella battaglia di Verdun, tuttavia alla fine le perdite sulla Somme avrebbero sopravanzato quelle di Verdun. Non è facile indicare un vincitore per la battaglia della Somme. I britannici e i francesi guadagnarono terreno, ma si trattò di poco più di 8 chilometri nel punto di

mondiale.

La crisi economica mondiale, annunciata dal rovinoso crollo di Wall Street nell'ottobre del 1929, non mancò di farsi sentire in Francia, ma lo fece con una tempistica particolare e, a differenza che in altri Paesi europei, in maniera meno brutale ma più prolungata<sup>14</sup>. Nonostante alcuni segnali di affaticamento in settori specifici (tessile e automobilistico in primis), la Francia parve per un certo periodo immune dalla crisi che si stava diffondendo su scala globale. In effetti mentre la produzione industriale statunitense conobbe una caduta piuttosto rovinosa già a partire dal secondo trimestre del 1929, l'indice francese proseguì la propria ascesa, al punto che il presidente del Consiglio André Tardieu<sup>15</sup> annunciò pubblicamente l'intenzione di voler cavalcare la crescita con politiche espansive. Se il 1931 si accompagnò a una prima diminuzione della produzione industriale, dei prezzi del settore agricolo e immobiliare e a una contrazione delle esportazioni, le finanze pubbliche apparvero ancora in salute, mentre la ricchezza nazionale complessiva non subì particolari contraccolpi. Il «modello francese», fondato su un solido settore agricolo (che impiegava il 37% della popolazione attiva, a fronte del 33% dell'industria e del 30% del terziario) e sulla piccola e media impresa conobbe il suo momento di gloria, celebrato per aver risparmiato al Paese le sofferenze che, all'estero, avevano investito il grande capitalismo. La Francia, che rispetto a Germania e Inghilterra, era una maggiore esportatrice di capitali, non venne particolarmente penalizzata dal rimpatrio dei capitali investiti in Europa dalle banche americane che avevano speculato negli anni precedenti. Fu solo a

---

massima penetrazione, molto al di sotto degli obiettivi originali. In una prospettiva di lungo termine, la battaglia fu comunque di beneficio più per i britannici che per i tedeschi. *Per una conoscenza approfondita della battaglia della Somme vedi: Alessandro Gualtieri, La Battaglia della Somme – l'artiglieria conquista, la fanteria occupa, Mattioli, Parma, 2010; Martin Middlebrook, The First Day on the Somme, Penguin Books, 1971.*

<sup>14</sup> Per un inquadramento di carattere generale sull'economia francese nel periodo tra le due guerre vedi A. Beltran, *L'économie française de 1914 à 1945*, Armand Colin, Parigi, 1994.

<sup>15</sup> *André Tardieu* (Parigi, 22 settembre 1876 – Mentone, 15 settembre 1945) è stato Primo Ministro della Francia per tre volte: la prima dal 3 novembre 1929 al 21 febbraio 1930, la seconda dal 2 marzo al 13 dicembre 1930 e la terza dal 20 febbraio al 3 giugno 1932.

partire dall'ultimo trimestre del 1931 che si registrò un brusco aggravarsi della situazione, a seguito della svalutazione della sterlina annunciata il 21 settembre. La decisione delle autorità britanniche, rendendo i prezzi francesi meno competitivi, determinò un crollo improvviso del commercio estero: nell'estate del 1932 il valore delle esportazioni francesi era appena la metà di quello registrato nel primo semestre del 1929, mentre le importazioni si erano ridotte soltanto del 20%. La successiva svalutazione del dollaro contribuì a peggiorare la situazione del Paese, che non volle approvare una nuova svalutazione del franco dopo quella decisa a malincuore da Poincaré<sup>16</sup> nel giugno del 1928. Il volume delle esportazioni in Francia conobbe quindi un'ulteriore riduzione, contraendosi del 60% tra il 1929 e il 1935, favorendo una crescita della disoccupazione e imponendo una forte riduzione dei prezzi e della produzione industriale, che nello stesso periodo subì un calo del 30%. Se esistette una specificità francese nel quadro della crisi economica mondiale, essa fu da ritrovarsi anzitutto nel carattere duraturo che essa assunse. Mentre sia negli Stati Uniti che in Europa (dalla Germania alla Gran Bretagna, dall'Italia alla Romania) a partire dal 1933 si registrarono i primi segnali di ripresa, per quanto incerta e ineguale, in Francia la crisi continuò a mordere il freno e ad alimentare una stagnazione nella produzione industriale che si prolungherà per tutto il decennio (nel 1938 l'indice della produzione industriale era inferiore del 20% rispetto a quello del 1928).

La persistenza della crisi all'interno del contesto francese può essere spiegata in gran parte con la progressiva instabilità conosciuta dal sistema politico nel corso degli anni Trenta.

### 1.3 LA CRISI POLITICA IN FRANCIA

La fine degli anni Venti si accompagnò ad una progressiva inefficacia dell'azione dei governi, che si succedettero con sempre maggiore frequenza. Mentre Poincaré, richiamato al governo nel 1926 in un momento di acuta crisi

---

<sup>16</sup> *Raymond Poincaré* (Bar-le-Duc, 20 agosto 1860 – Parigi, 15 ottobre 1934) fu Presidente della Repubblica francese durante la prima guerra mondiale e in seguito primo ministro.

finanziaria, durante i tre anni di governo era riuscito a ristabilire la situazione facendo riassaporare ai francesi il gusto del volontarismo politico, il suo ritiro dalla scena nel 1929 sancì il ritorno ad una sostanziale instabilità politica.

Tra il novembre del 1929 e il maggio del 1932 si succedettero otto esecutivi, in un frenetico avvicinarsi di ministeri che era reso ancora meno comprensibile dalla presenza della stessa maggioranza di centro-destra che votò la fiducia a tre governi diretti da André Tardieu e da Pierre Laval<sup>17</sup>, intervallati da due fugaci esperienze radicali guidate da Camille Chautemps<sup>18</sup> e Théodore Steeg<sup>19</sup>. Tardieu è senz'altro la figura centrale di questo periodo. Capofila della nuova generazione dei moderati e «moderni», Tardieu si era distinto sin dalla metà degli anni Venti – quando era stato più volte ministro di Poincaré – per la sua proposta di riforma del sistema parlamentare basata sul bipartitismo (obiettivo dichiarato era la creazione di un grande partito conservatore, sulla falsariga di quello britannico) e sul rafforzamento dell'autorità del governo da perseguire innanzitutto attraverso la reintroduzione della pratica dello scioglimento delle camere. Ma una volta al governo il progetto di Tardieu si trovò a confrontarsi con ostacoli decisamente superiori alle proprie forze. Da un lato la formazione di un grande partito di matrice anglosassone, capace di raccogliere i sostenitori di un moderno liberismo economico – includendo così i moderati, la destra e i radicali – non conquistò il successo sperato. Essa si scontrò innanzitutto con la

---

<sup>17</sup> *Pierre Laval* (Châteldon, 28 giugno 1883 – Fresnes, 15 ottobre 1945) fu il Primo Ministro della Francia per quattro volte: la prima volta dal 27 gennaio 1931 al 14 gennaio 1932, la seconda volta dal 14 gennaio al 20 febbraio 1932, la terza volta dal 7 giugno 1935 al 24 gennaio 1936 e la quarta volta dal 18 aprile 1942 al 20 agosto 1944. Dopo la fine della Seconda guerra mondiale fu processato e condannato a morte per il suo ruolo di primo piano nella Repubblica di Vichy e per essere stato il principale responsabile della politica di collaborazione con la Germania nazista. La sentenza venne eseguita tramite fucilazione il 15 ottobre del 1945. Per un approfondimento, vedi: Brody J. Kenneth, *The Trial of Pierre Laval. Defining Treason, Collaboration and Patriotism in World War II France*, Transaction Pub, 2009.

<sup>18</sup> *Camille Chautemps* (1885–1963) fu un politico francese del partito radicale. Nella Terza Repubblica fu tre volte primo ministro.

<sup>19</sup> *Théodore Steeg* (Libourne, 19 dicembre 1869 – Parigi, 19 dicembre 1966) è stato un politico francese, Primo Ministro dal 13 dicembre 1930 al 27 gennaio 1931.

diffidenza dei radicali a confluire in un nuovo progetto politico che avrebbe rischiato di sottrarre loro quel ruolo di arbitri delle maggioranze politiche, cui erano abituati sotto la III Repubblica. In secondo luogo il piglio decisionista e lo stile dinamico di Tardieu, che non esitò – primo leader a farlo – a rivolgersi direttamente alla nazione attraverso la radio, lo pose in irrimediabile contrasto con i difensori dell’ortodossia repubblicana, che lo bollarono immediatamente come un pericoloso teorico dell’antiparlamentarismo e dell’autoritarismo governativo. Il suo successore, Laval, per quanto animato da ambizioni più ridotte rispetto a Tardieu, finì vittima del medesimo ostracismo parlamentare. Ex deputato socialista divenuto presidente del Consiglio grazie al sostegno di Briand<sup>20</sup> e ai voti di una maggioranza di centro-destra, Laval propose una politica deflazionistica in ambito economico, mentre sul fronte internazionale insistette in direzione di un allentamento delle tensioni con Berlino, realizzando il primo viaggio di un capo del governo francese in Germania dal dopoguerra. Sottoposto ai continui ricatti di una maggioranza instabile, tentò di aggirare l’opposizione dei radicali proponendo l’istituzione dello scrutinio uninominale a un turno, favorevole alle formazioni moderate, ma finì sconfitto e fu costretto a dimettersi, il 20 febbraio 1932, a poche settimane dalle elezioni. Il primo maggio, l’esito del primo turno elettorale premiò tanto la SFIO<sup>21</sup> quanto il partito radicale che si confermarono primi partiti di Francia in uno scrutinio complessivamente favorevole ai partiti di sinistra. Nel secondo turno dell’8 maggio 1932, la coalizione di sinistra formata da socialisti, radicali e

---

<sup>20</sup> *Aristide Briand* (Nantes, 28 marzo 1862 – Parigi, 7 marzo 1932) politico e diplomatico francese. Il suo impegno per la pace lo rese uno dei personaggi politici più amati della sua epoca. Fu dieci volte primo ministro dal 1909 al 1929.

<sup>21</sup> La Sezione Francese dell’Internazionale Operaia (SFIO) fu un partito politico francese di sinistra tra il 1905 e il 1969. È stata partito di governo parecchie volte sia durante la Terza che la Quarta Repubblica. Nel 1969 la SFIO confluì nel nuovo *Parti Socialiste*. Per maggiori chiarimenti sul movimento socialista francese vedi: W. Abendroth, *Storia sociale del movimento operaio europeo*, trad. it. Einaudi, Torino, 1971; AA.VV., *Mouvements ouvriers et dépression économique de 1929 à 1939*, Van Gorcuin & Comp. N. V., Assen, 1969



comunisti ottiene la maggioranza con 334 deputati contro i 259 della destra<sup>22</sup>.

Ma questo inequivocabile rapporto di forza parlamentare uscito dalle urne scontò una grave fragilità dettata anzitutto dalla mancanza di un progetto politico condiviso tra i due principali partiti della coalizione vittoriosa. La riprova della difficile intesa politica tra radicali e socialisti si ebbe nell'immediatezza del voto. Tra i due turni, il 6 maggio, il presidente della Repubblica Paul Doumer<sup>23</sup> era caduto vittima di un attentato da parte dell'anarchico russo Paul Gorgulov: nell'elezione del suo successore i radicali conversero sul candidato della destra, il moderato Albert Lebrun<sup>24</sup>, che venne eletto il 10 maggio. A pochi giorni dall'esito del secondo turno emerse con evidenza la contraddizione ineliminabile della III Repubblica, caratterizzata da una maggioranza di sinistra piuttosto eterogenea, molto efficace nelle urne ma incapace di governare tenendo assieme le varie anime. Tra il 1932 e il 1934 l'esperienza radicale di governo si tradusse, in effetti, in un insuccesso completo. La decisione dei radicali di governare senza i socialisti, li condanna al fallimento, implicito peraltro nella innaturale formula politica varata da Edouard Herriot nel 1932 a capo di un esecutivo radicale obbligato ad appoggiarsi su una maggioranza parlamentare di sinistra, all'interno della quale i socialisti diventarono ben presto arbitri della situazione. Tra radicali e

---

<sup>22</sup> La Terza Repubblica francese fu il nome assunto dallo Stato francese dopo la sconfitta subita nella battaglia di Sedan (1 settembre 1870) durante la guerra franco-prussiana e durò sino al 1940 quando fu a sua volta sostituita dal regime autoritario della cosiddetta Francia di Vichy. I maggiori partiti francesi sotto la Terza Repubblica furono il Partito Comunista, il Partito Radicale, il Partito Socialista, il Partito Monarchico e l'Unione per la democrazia francese. Per una bibliografia sulla storia dei partiti francesi vedi: Enrico Grosso, *Francia*, Bologna, il Mulino, 2006.

<sup>23</sup> *Paul Doumer* (Aurillac, 27 marzo 1857 – Parigi, 7 maggio 1932) è stato un politico francese. Fu presidente della Repubblica di Francia dal 3 giugno 1931 al 7 maggio 1932 quando venne assassinato dall'anarchico russo Paul Gorguloff.

<sup>24</sup> *Albert Lebrun* (Mercy-le-Haut, 29 agosto 1871 – Parigi, 6 marzo 1950) è stato un politico francese. Fu eletto presidente della Repubblica il 10 maggio 1932 e rieletto per un altro settennato nel 1939.

socialisti, al di là delle divergenze in materia di politica economica e sociale – con i primi a incarnare i paladini dell’ortodossia finanziaria e delle politiche della deflazione, a fronte delle rivendicazioni dei secondi in favore del rilancio del potere d’acquisto delle classi popolari – la frattura era di natura intellettuale. Se ambedue le formazioni si dichiaravano «repubblicane» e di «sinistra», esse offrivano un significato profondamente diverso a queste parole. Per i radicali questo significava anzitutto riconoscere la centralità del Parlamento sul piano istituzionale, essere fedeli alla laicità dello Stato e perseguire un riformismo sociale graduale. I socialisti, pur accettando queste parole d’ordine, non le ritenevano un punto di approdo, ma soltanto una tappa di avvicinamento all’obiettivo ultimo, che restava il superamento del regime capitalista.

La crisi del regime a partire dal 1932 conferì nuovo slancio alle leghe antiparlamentari, che parevano essere cadute in disgrazia durante la seconda metà degli anni Venti. Muovendosi all’esterno del contesto della vita politica parlamentare, queste organizzazioni – alcune effettivamente di massa – veicolavano un discorso di contestazione che aveva come obiettivo polemico non soltanto l’inefficienza dei partiti di governo, ma la natura stessa del sistema e l’organizzazione dei pubblici poteri. Alcune leghe avevano un lungo passato alle spalle, come l’*Action Française*<sup>25</sup> di Maurras<sup>26</sup>. Sulla medesima

---

<sup>25</sup> L’*Action française* fu un movimento politico francese nazionalista, fondato nel 1899 da Henri Vaugeois, professore di filosofia, e Maurice Pujo, giornalista e scrittore. Fu per opera di Charles Maurras che, all’inizio del ventesimo secolo, i membri dell’*Action française* si convertirono alla causa monarchica. Per una bibliografia al riguardo, vedi: Domenico Fisichella, *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Carocci Editore, 2006; Jean-François Chiappe, *Histoire des droites françaises, tome 2: De 1889 à la condamnation de l’Action française*, Rocher, coll. « Documents », 2003; Jean-Paul Gautier e Nonna Mayer, *La Restauration nationale: Un mouvement royaliste sous la 5<sup>e</sup> République*, Syllepse, 2002; Raoul Girardet, *Le Nationalisme français, 1871-1914*, Seuil, coll. « Points », Paris, 1983; François Huguenin, *À l’école de l’Action française*, Lattès, Paris, 1998; Jacques Prévotat, *Les Catholiques et l’Action française, histoire d’une condamnation 1899 – 1939*, Fayard, coll. « Histoire du XX<sup>e</sup> siècle », Paris, 2001; Paul Renard, *L’Action française et la vie littéraire (1931 – 1944)*, Septentrion, coll. « Perspectives », 2003; Eugen Weber, *L’Action française*, Hachette, coll. « Pluriel », Paris, 1990.

---

<sup>26</sup> *Charles Maurras* (Martigues, 20 aprile 1868 – Tours, 16 novembre 1952) giornalista, saggista, politico e poeta francese. Fu dirigente e principale fondatore del giornale nazionalista, germanofobo, monarchico e antisemita *Action Française*. Nacque in una famiglia della piccola borghesia provenzale. Fece i suoi primi studi in un collegio religioso, ma perse la fede rapidamente. Dopo aver superato gli esami di maturità nel 1885, partì alla volta di Parigi, dove divenne giornalista letterario. Si legò ad Anatole France, che rafforzò il suo agnosticismo, e subì l'influenza del positivismo di Auguste Comte. Maurras compì una svolta radicale a partire dal 1895-1896: incontrò il nazionalista Maurice Barrès, collaborò a *La Cocarde*, ma soprattutto, rientrò profondamente mutato da un viaggio in Grecia, dove aveva seguito i primi giochi olimpici moderni per conto della *Gazette de France*. Si schierò con risoluzione nel campo degli antidreyfusiani, e si convertì all'idea monarchica. Joseph de Maistre e Louis de Bonald ispirarono le sue idee politiche, *Le Play* e *La Tour du Pin* le sue idee economiche e sociali. Egli dispiegò, con i suoi principali collaboratori, una grande virulenza, arrivando fino ad appellarsi esplicitamente all'assassinio, principalmente verso Abraham Schrameck, ministro dell'Interno nel 1925 («Sarà senza odio e senza timore che darò l'ordine di spargere il vostro sangue di cane, se abuserete del potere pubblico per spargere del sangue francese sotto i proiettili e i coltelli dei banditi di Mosca che voi amate»), o contro Léon Blum, presidente del Consiglio (nell'*Action française* del 15 maggio 1936: «È in quanto ebreo che bisogna vedere, concepire, capire, combattere ed abbattere Blum. Quest'ultimo verbo sembrerà un po' forte: mi affretto ad aggiungere che non sarà necessario abbattere Blum fino al giorno in cui la sua politica ci avrà portato la guerra empia che egli sogna contro i nostri compagni d'arme italiani. Quel giorno, certamente, non dovremo perderlo»). Il suo talento letterario dava alle sue opere teoriche una grande influenza negli ambienti colti e conservatori di Francia, e le sue qualità polemiche gli assicuravano un reale ascolto in altri, come l'*Académie Française*. Nel 1905 fondò la *Ligue d'Action Française* (Lega d'Action Française) per raccogliere fondi in favore di *Action Française*, divenuta quotidiano e organo di stampa del movimento all'interno della politica mediatica. Maurras ebbe un importante ascendente ideologico su Salazar e gli intellettuali del regime salazariano. Sostenne pienamente il generale Franco e, fino alla primavera del 1939, Mussolini, sottolineando la parentela tra un buon numero dei suoi ideali e quelli del fascismo. La sua germanofobia gli impedì di fare lo stesso con Adolf Hitler, ma, fino al 1941, non rinnegò i suoi discepoli che ammiravano il nazismo: Robert Brasillach, Lucien Rebatet e la maggior parte degli altri giornalisti che collaboravano con *Je suis partout*, Abel Bonnard, Paul Chack, e altri. Fu eletto all'*Académie française* il 9 giugno 1938, nella Poltrona 16, succedendo ad Henri Robert. La sua accettazione ufficiale ebbe luogo l'8 giugno 1939. Durante l'occupazione tedesca della Francia, Maurras fece riapparire *Action française*, sostenendo il regime di Vichy, che si ispirava in larga misura alle sue idee. Per lui, la salita al potere dal maresciallo Pétain era stata una "divina sorpresa" (*Le Petit Marseillais*, 9 febbraio 1941). Continuò le sue polemiche contro gli ebrei, i francs-maçons e i "métèques" (termine

lunghezza d'onda le *Jeunesses patriotes* fondate dal deputato bonapartista Pierre Taittinger nel 1924. Nel corso del 1933, anno in cui la crisi si fece sentire in maniera più sostanziale, nacquero nuove leghe – alcune delle quali di stampo esplicitamente fascista – come il *Parti franciste* di Marcel Bucard, creata dall'industriale corso Francois Coty, ribattezzato dai suoi seguaci il «Duce francese». Di altro spessore è invece la lega delle *Croix-de-Feu*, che al suo apogeo sfiorò il milione di francesi. Nata nel 1927 essa divenne sotto François de La Rocque una lega politica dotata di un'organizzazione paramilitare: le parole d'ordine di questo movimento erano il rifiuto del comunismo, ma una contemporanea presa di distanza dal fascismo e dal

---

offensivo per indicare gli asiatici e gli africani), con lo slogan: «Io l'avevo ben detto!». Il principale torto di Pétain, ai suoi occhi, fu quello di non andare abbastanza lontano nella politica antisemita: lo "statuto degli ebrei" dell'ottobre 1940 era per Maurras e i suoi collaboratori una buona cosa, ma doveva essere indurito e applicato più rigorosamente. Il nuovo statuto, del giugno 1941, fu una parziale soddisfazione. Rifiutando il collaborazionismo, Maurras fu comunque, almeno in pratica, l'incarnazione di una collaborazione "nella dignità". Così scrisse nell'*Action française* del 28 agosto 1942: «Con tutta la Francia, i prigionieri felicemente ringraziano il signor Hitler». Già nella sua edizione del 1° novembre 1940, *Action française* approvava l'annuncio di una collaborazione dal maresciallo Pétain a Montoire. Maurras non interruppe fino al 1944 le sue invettive contro i membri della Resistenza, invocando punizioni spietate su di loro, o sui loro familiari nel caso in cui i partigiani non potessero essere arrestati. Egli che aveva molto apprezzato Charles de Gaulle fino alla primavera del 1940 si scatenò contro il generale, partito per Londra. Nonostante la sua condanna a vita per intelligenza con il nemico, l'*Académie*, con l'ordinanza del 21 novembre 1944, non procedette alla radiazione di Charles Maurras, come invece farà qualche mese più tardi per il maresciallo Pétain: si accontentò, nella seduta del 1° febbraio 1945, di constatare l'esistenza della poltrona vacante e di decidere di non procedere all'elezione del successore fino alla morte del titolare. La sostituzione ebbe luogo nel 1953, con l'elezione di Antoine de Lévis-Mirepoix. Sebbene indebolito, Maurras collaborò con *Aspects de la France*, giornale fondato da suoi seguaci nel 1947, in seguito alla proibizione di *Action française*. Maurras commentò la sua condanna con una celebre esclamazione: «È la rivincita di Dreyfus!». Nel marzo 1951, beneficiò della grazia per motivi medici e fu trasferito alla clinica Saint-Grégoire di Tours, nel quartiere Saint-Symphorien, dove morì.

nazismo, la riforma dello Stato, attraverso la creazione di un esecutivo forte, il ritorno ai valori cristiani, gli incentivi alle politiche familiari e, infine, la tutela delle classi sociali più esposte alla crisi. Benchè dotate di un'organizzazione paramilitare, le *Croix-de-Feu* restavano un movimento vicino a posizioni di una destra autoritaria e sociale e non si fecero tentare né dalle sirene rivoluzionarie del fascismo, né dal carattere ribelle e violento comune a molte leghe presenti in Francia. La fedeltà alle istituzioni repubblicane di questo controverso movimento fu peraltro confermata dal suo rifiuto a unirsi al movimento insurrezionale che scosse il regime nel febbraio del 1934.

Ulteriore colpo alla crisi politica francese venne portato dall'*affaire Stavisky* che in realtà non è né il primo né il più grave scandalo che abbia agitato la III Repubblica: vi furono coinvolti una decina di deputati radicali di secondo piano, semisconosciuti alla stragrande maggioranza dell'opinione pubblica francese e che balzarono agli onori della cronaca nazionale soltanto per il loro coinvolgimento in questa vicenda. La sua notorietà fu dovuta più alla strumentalizzazione politica, aumentata da uno studiato utilizzo mediatico, cui diede luogo, che non alla sua effettiva gravità. Il caso scoppiò nel dicembre 1933, quando si venne a sapere che un misterioso uomo d'affari di origine rumena e naturalizzato francese, aveva emesso – con la complicità del sindaco radicale di Bayonne – 200 milioni di buoni di cassa a nome del Monte di Pietà del cittadino, senza avere depositato alcuna garanzia. Ricostruendo il caso, emerse rapidamente come il truffatore, che in realtà era un esule ucraino approdato giovanissimo a Parigi per sfuggire alle persecuzioni antisemite, e il cui vero nome era *Alexamdar Stavisky*, aveva un lungo casellario giudiziario con varie condanne per truffe finanziarie. Dopo una breve latitanza Stavisky venne ritrovato l'8 gennaio 1934, agonizzante con un colpo alla tempia, in uno chalet di Chamonix, di proprietà dell'ex sindaco della città. Per gli inquirenti si trattò di suicidio. Per buona parte dell'opinione pubblica e per le forze di opposizione l'ipotesi più credibile era che si trattasse di un omicidio volto a coprire la responsabilità di importanti personaggi politici. La stampa, compresa quella moderata, non risparmiò accuse al governo. L'*Action française* parlò apertamente di esecuzione. L'inchiesta giudiziaria fu amputata dalla morte del

principale accusato, ma ormai la situazione sembrava fuori controllo. La compromissione, per negligenza o malafede, di qualche parlamentare o giornalista radicale consentì alla stampa d'opposizione di gridare allo scandalo e di presentare Stavisky come un affarista al soldo del partito radicale. Tardieu, *leader* della maggioranza conservatrice sconfitta nel 1932, pubblicò sui quotidiani di orientamento moderato vere e proprie liste di proscrizione, accusando – quasi sempre senza prove documentali – politici radicali di essere coinvolti nello scandalo. Grazie al caso Stavisky le leghe riacquistano una nuova giovinezza. L'*Action française* si scagliò con veemenza contro il presidente del Consiglio, il radicale Chautemps<sup>27</sup>, accusandolo di avere fatto pressioni sul procuratore generale Pressard, suo cognato, per alleggerire la posizione di Stavisky, consentendogli di godere di ben 19 rinvii del processo. Il quotidiano monarchico diventò rapidamente l'organo ufficiale dei giustizialisti: cavalcando l'insofferenza di un'opinione pubblica esasperata dalla crisi e dagli scandali, all'indomani della morte di Stavisky, invitò i francesi a manifestare attorno al Parlamento per rovesciare un regime corrotto. Il 28 gennaio Chautemps annunciava le proprie dimissioni da capo dello Stato. Uno scandalo finanziario di modesta portata si trasformò in crisi politica, facendo vacillare il governo e minacciando il destino delle istituzioni repubblicane. Il nuovo presidente del Consiglio, il radicale Edouard Daladier<sup>28</sup> non riuscì a placare gli animi e il 6 febbraio 1934 la crisi politica nella quale versava la Francia si snodò in due sedi distinte. La prima fu la piazza, dove le leghe di destra erano

---

<sup>27</sup> *Camille Chautemps* (Parigi, 1° febbraio 1885 – Washington, 1° luglio 1963) è stato un politico francese. È stato il Primo Ministro della Francia per quattro volte: la prima dal 21 febbraio al 2 marzo 1930, la seconda dal 26 novembre 1933 al 30 gennaio 1934, la terza dal 22 giugno 1937 al 18 gennaio 1938 e la quarta dal 18 gennaio al 13 marzo 1938. Bibliografia: Source Wikipedia, *Radical Party (France) Politicians*: Georges Clemenceau, Edgar Faure, Edouard Daladier, Camille Chautemps, Jean-Jacques Servan-Schreiber, Books LLC, 2011.

<sup>28</sup> *Édouard Daladier* (Carpentras, 18 giugno 1884 – Parigi, 10 ottobre 1970) è stato il Primo Ministro della Francia per tre volte: la prima dal 31 gennaio al 26 ottobre 1933, la seconda dal 30 gennaio al 9 febbraio 1934 e la terza dal 10 aprile 1938 al 21 marzo 1940, quando venne sostituito dal Paul Reynaud. Partecipò alla conferenza di Monaco nel 1938 come capo del governo francese.

decise a far sentire la propria voce. I dimostranti facevano pressione sul servizio d'ordine che presidiava il *Palais Bourbon*. La situazione divenne fuori controllo quando il servizio d'ordine esplose i primi colpi d'arma da fuoco e – l'indomani il bilancio fu tragico: 15 morti e 1500 feriti. «Dopo i ladri, gli assassini» titolò l'indomani, a caratteri cubitali, l'*Action française*. Il secondo scenario d'azione fu la camera, dove i parlamentari di destra si scagliarono contro Daladier, durante la seduta di investitura del governo, provocandone, successivamente, le dimissioni. Il capo dello Stato fece allora ricorso al suo predecessore, Gaston Doumerge. L'ex Presidente della Repubblica, uomo al di sopra delle dispute politiche e apprezzata figura di mediazione formò il 9 febbraio un governo di Unione nazionale. Il 6 febbraio era comunque stata la prova della fragilità del regime in cui le pressioni della piazza furono sufficienti a determinare la vita e la morte di un governo. Era la prima volta che questo accadeva nella storia della III Repubblica. Ed era anche la prima volta, dai tempi della Comune che a Parigi si erano verificate manifestazioni di tale portata<sup>29</sup>. È certo peraltro che i moti di piazza scatenati dalle leghe, ad appena un anno dalla presa del potere di Hitler in Germania e in un contesto socio-

---

<sup>29</sup> L'inverno 1933-1934 fu rigidissimo, in Francia. Un clima gelido d'insicurezza avvolgeva la nazione: il successo di Hitler in Germania e il fascismo trionfante di Mussolini in Italia facevano invocare a molti un governo forte che risollevasse le sorti della repubblica, provata dagli echi della Grande Depressione americana del '29 e lacerata dagli scandali. L'*affaire Stavisky* è solo la goccia che fa traboccare un vaso già colmo portando alla caduta del governo Chautemps: martedì 6 febbraio 1934, a meno di un mese dalla morte molto prematura e molto accidentale dell'ambiguo finanziere (trovato cadavere l'8 gennaio), Parigi si ritrova invasa da decine di migliaia di manifestanti uniti, per una volta, al di là di destra e sinistra. Socialisti e comunisti da un lato, ex combattenti e monarchici dall'altro, sfilano insieme in una rivolta antiparlamentare senza precedenti e rimasta ineguagliata — una rivolta di popolo. L'obiettivo è Palais Bourbon, sede della Camera dei Deputati. Nei pressi di Place de la Concorde, la situazione improvvisamente degenera: le forze dell'ordine reagiscono come da copione, sparando sulla folla — 17 morti (fra i quali un poliziotto) e oltre un migliaio di feriti è il tragico bilancio. Per una bibliografia in merito vedi: Jean François Sirinelli, Robert Vandebussche, Jean Vavasseur-Desperriers, *La France de 1914 à nos jours*, Paris, 2000; Dominique Barjot, Jeann-Pierre Chaline, André Encrevè, *La France au XIX siècle 1814-1914*, Paris, 2001.

economico di profonda crisi, che pareva rievocare lo scenario tedesco, misero in allarme le forze repubblicane e popolari, rendendole consapevoli della necessità di coalizzarsi a difesa di una Repubblica la cui solidità era ormai evidentemente minacciata.

#### 1.4 LA NASCITA DEL FRONTE POPOLARE

L'esperienza del Fronte popolare fu originale e ambigua allo stesso tempo<sup>30</sup>.

Il suo carattere di novità non fu dato dalla vittoria elettorale della sinistra - che aveva già avuto la meglio nel 1924 e nel 1932. Esso risiedette anzitutto nell'unità di una sinistra che, dai radicali al Partito comunista, sostenne il primo governo della storia francese guidato da un socialista. L'unione delle forze di sinistra non fu la conseguenza immediata del 6 febbraio 1934. All'indomani dell'assalto al Parlamento comunisti e socialisti reagirono in ordine sparso ma, in larga parte dell'opinione pubblica, iniziò a diffondersi l'idea che le forze «fasciste» stessero minacciando il sistema parlamentare. L'impressione suscitata dalla crescente aggressività delle leghe, le aspirazioni autoritarie attribuite a Domergue e i crescenti riflessi della crisi del sistema internazionale di Versailles sulla politica interna suscitarono un riflesso di difesa repubblicana e accrebbero la determinazione delle forze antifasciste

---

<sup>30</sup> Il Fronte popolare è stata una coalizione di partiti politici di sinistra che fu al governo tra il 1936 e il 1938. Si è formata dal Partito comunista francese, la Sezione Francese dell'Internazionale Operaia (SFIO) e il Partito Radicale, cui hanno aderito altri movimenti formati in gran parte da intellettuali come la Lega dei Diritti Umani, il Movimento contro la guerra e il fascismo e Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti. Alle elezioni del 3 maggio 1936 ottenne 386 seggi su 608. Il capo del governo di Fronte popolare fu Léon Blum, leader del SFIO. Il suo governo è stato il primo ad avere donne ministro (3 in totale) mentre ancora non avevano il diritto di voto. Sotto questo governo furono firmati gli Accordi di Matignon, che riconoscevano il diritto di associazione e l'aumento degli stipendi del 12%. Poco dopo, una legge istituisce i primi 15 giorni di ferie pagate, mentre un'altra le 40 ore della durata della settimana lavorativa (prima erano 48 ore la settimana). Cfr. Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXème siècle*, Bruxelles, Complexe, 1997 ; Serge Berstein, *Le 6 février 1934*, Parigi, Gallimard, 1974 ; Serge Berstein, *La France des années Trente allergique au fascisme*, «Vingtième siècle», avril 1985.



all'unità<sup>31</sup>. Il 14 luglio del 1935 allo stadio di Montrouge si tenne una grande manifestazione unitaria conclusa da un immenso corteo di mezzo milione di persone che sfilarono per le strade di Parigi. Particolare significativo che in questa sede si sia unita ai principali contraenti dell'alleanza – ossia il PCF, la SFIO e il Partito radicale – una vasta galassia di movimenti e organizzazioni: l'Unione socialista repubblicana, la Lega dei diritti dell'uomo, i cristiano progressisti della *Jeune République*, gli amici della rivista *Esprit*, il sindacato socialista CGT e quello comunista CGTU, che proprio in questa occasione annunciarono la fusione, avvenuta nel marzo del 1936 a Tolosa. A coronare questo movimento unitario fu, infine, il VII congresso dell'Internazionale, che suggellò la strategia dei fronti popolari in chiave antifascista. I francesi, chiamati alle urne il 26 aprile 1936, accorsero in massa ma, al primo turno, la sinistra fu davanti di soli 70.000 voti. Nel secondo turno del 3 maggio 1936 il Fronte popolare fu bloccato sul candidato di sinistra meglio posizionato al primo turno e si aggiudicò 376 deputati contro i 222 della destra. Il 1936 costituì probabilmente la data più importante della storia elettorale francese dopo il 1877. Le elezioni approfondirono il bipolarismo del sistema, rafforzando le ali estreme dei due schieramenti: da questo momento in avanti non sarà più ipotizzabile un governo di sinistra senza il sostegno attivo del

---

<sup>31</sup> La Conferenza di pace di Parigi del 1919 fu una riunione internazionale, che vide i paesi usciti vincitori dalla prima guerra mondiale, impegnati nel delineare una nuova situazione geopolitica in Europa e stilare i trattati di pace con le Potenze Centrali uscite sconfitte dalla guerra. La conferenza si aprì il 18 gennaio 1919 e durò fino al 21 gennaio 1920, con alcuni intervalli. Da questi trattati la cartina d'Europa uscì completamente ridefinita in base al principio della autodeterminazione dei popoli, concepito dal presidente degli Stati Uniti d'America Woodrow Wilson, nel tentativo, in seguito rivelatosi fallace, di riorganizzare su base etnica gli equilibri del continente europeo. Nel tentativo di creare, sulle ceneri degli imperi multi-etnici di Austria-Ungheria e Turchia, stati "eticamente omogenei", vennero creati ex novo stati quali la Cecoslovacchia, la Jugoslavia e la Romania, destinati ad alimentare nuove tensioni ed instabilità, oltre ad esodi e conflitti di popoli e nazioni. Cfr.: Ennio Di Nolfo, *Storia delle Relazioni Internazionali*, Bari, Laterza, 2000; H. Foley, W. Wilson. *Woodrow Wilson's Case for the League of Nations*, Princeton University Press, Princeton, 1923.

PCF. Il 4 giugno 1936 il leader socialista Blum<sup>32</sup> annunciò la composizione di un governo, sostenuto dall'esterno dai comunisti. Primo socialista e primo ebreo ad accedere alla presidenza del Consiglio, Blum intese esercitare la propria azione di governo nel solco di una linea legalitaria e riformista, ma si trovò immediatamente confrontato ad una situazione difficile e impreveduta.

La primavera del 1936 fu caratterizzata da un movimento sociale di dimensioni e intensità sino ad allora sconosciuti. Galvanizzata dalla campagna elettorale e dalla vittoria del Fronte, la classe operaia – che era mossa da una grande speranza di cambiamento più che da aspirazioni rivoluzionarie – lanciò un vasto movimento di scioperi e occupazioni di fabbriche, che coinvolse due milioni di lavoratori. Benchè spontanea e assolutamente pacifica, questa ondata di proteste – vissuta da Blum come un vero e proprio «schiaffo» – ebbe come effetto quello di scuotere gli animi delle classi medie e, soprattutto, di spaventare gli industriali che per la prima volta videro contestato il proprio «diritto divino» e si trovarono confrontati a un interlocutore sociale, il sindacato, sostenuto dal potere politico. Si trattava di un problema particolarmente serio che il governo del Fronte si portò dietro lungo tutta la sua esperienza, caratterizzata da una crescente aggressività della stampa di destra, in molti casi finanziata direttamente da Roma o Berlino. Fu in questo contesto che si affermò con singolare forza la figura di Blum, politico ostile a qualsiasi forma di demagogia e fermamente convinto che il successo delle sinistre non rappresentasse la «conquista del potere», premessa della rivoluzione, ma che esso doveva tradursi in un convinto ed efficace esercizio del potere da parte dell'esecutivo. Lungi dall'indebolire le istituzioni, il governo socialista conferì loro un impulso sino ad allora sconosciuto. Con l'intento di affermare il

---

<sup>32</sup> *Léon Blum* (Parigi, 9 aprile 1872 – Jouy-en-Josas, 30 marzo 1950) è stato un politico francese. Socialista, fu uno dei dirigenti della Sezione Francese dell'Internazionale Operaia (SFIO) e presidente del Consiglio dal 4 giugno 1936 al 22 giugno 1937 e dal 13 marzo al 10 aprile 1938, nonché Capo del Governo provvisorio della Repubblica francese dal 16 dicembre 1946 al 22 gennaio 1947. Ha segnato la storia della politica francese per aver rifiutato l'adesione dei socialisti alla Terza Internazionale comunista nel 1920 e per essere stato il presidente del Consiglio del Fronte popolare nel 1936.

proprio ruolo all'interno dell'esecutivo e di favorirne la coesione Blum – a differenza dei suoi predecessori – iniziò a lavorare direttamente con ogni ministro. La presidenza del Consiglio si affermò così come fulcro dell'azione di governo, come centro di coordinamento e, soprattutto, di decisione. Nei primi mesi di governo la produttività del lavoro parlamentare, complice un atteggiamento conciliante del Senato, organo tradizionalmente propenso a frenare gli impulsi riformisti dell'esecutivo, conobbe una accelerazione esaltante. Nel corso del mese di giugno il progressivo riflusso del movimento di scioperi, favorito anche dall'atteggiamento conciliante del PCF, conferì autorità al governo che sembrò ricevere un impulso decisivo dalle grandi aspirazioni al rinnovamento presenti in ampi strati dell'opinione pubblica. Ma il «periodo felice» del governo Blum era destinato a chiudersi con l'arrivo dell'autunno, sulla scorta del deterioramento del contesto economico e, soprattutto, dell'aggravarsi della scena internazionale. La ripresa dell'inflazione nel corso dell'ultimo trimestre del 1936, l'accelerazione della fuga di capitali all'estero e le difficoltà crescenti di bilancio spinsero Blum ad annunciare, in un discorso radiofonico pronunciato il 13 febbraio del 1937, una pausa dell'azione riformatrice. Il timore di una guerra imminente, associata alla ripresa di scontri di piazza, rese ancora più fragile la maggioranza, abbandonata anche da molti dei propri sostenitori, convinti che il governo avesse tradito lo spirito riformatore delle origini. Il colpo di grazia fu determinato dalla defezione della pattuglia radicale al Senato che negò all'esecutivo i pieni poteri in materia economica e finanziaria obbligandolo, il 22 giugno 1937, alle dimissioni. Nell'immediato la crisi trovò una rapida soluzione: il radicale Camille Chautemps – succedette il 22 giugno stesso a Blum, che dimostrò il proprio sostegno al governo accettando la vicepresidenza del Consiglio. Sul fronte dell'impiego, però, la disoccupazione non accennava a diminuire e, l'immobilismo del governo Chautemps – determinato a non interrompere la pausa annunciata da Blum - e la sua strategia unicamente difensiva fu idealmente simboleggiata dall'edificazione della linea *Maginot*, promossa dallo Stato maggiore dell'esercito. A gennaio, le critiche sempre più ferme del PCF verso la politica economica e sociale del governo indussero

Chautemps a dimettersi. Incaricato dal capo dello Stato di formare un nuovo esecutivo, Blum, consapevole della drammaticità della situazione, tentò dapprima di dar vita a un governo di unità nazionale per poi risolversi – verificata l'indisponibilità di gran parte della destra – a dar vita al suo secondo Fronte popolare. Il tentativo di rilanciare l'economia ispirandosi alle teorie keynesiane e all'esperienza del *New Deal* roosveltiano, da completarsi attraverso l'istituzione di un'imposta sul capitale, si scontrò con l'ostilità del Senato che, rigido tutore dell'ortodossia liberale, rifiutò al governo i pieni poteri in materia finanziaria. L'8 aprile 1938 le dimissioni di Blum dopo appena quattro settimane a Matignon sancirono la fine dell'esperienza del Fronte popolare e aprirono definitivamente la strada a uno spostamento al centro degli equilibri politici.

#### 1.5 UNA STORIA TORMENTATA:

##### LA PARTICOLARITÀ DEL SISTEMA POLITICO FRANCESE

Il sistema istituzionale francese, frutto di una storia politica tormentata e – sempre in bilico tra l'esigenza di conferire poteri forti all'esecutivo e quella di dare, invece, un ampio potere al parlamento costituisce un *unicum* nel panorama politico odierno. È raro nell'Europa contemporanea trovare un paese che abbia avuto una storia costituzionale così tormentata come quella della Francia che dal 1870 ha adottato ben 3 costituzioni diverse, corrispondenti ad altrettante «repubbliche», di cui solo 2 hanno resistito più a lungo delle altre: la Terza Repubblica (1875-1940) e l'attuale Quinta Repubblica «creata» dal generale De Gaulle<sup>33</sup> nel 1958. La crisi di ogni repubblica fu dovuta ad eventi

---

<sup>33</sup> *Charles André Joseph Marie de Gaulle* (Lille, 22 novembre 1890 – Colombey-les-deux-Églises, 9 novembre 1970) generale e politico francese. Dopo la sua partenza per Londra nel giugno del 1940, divenne il capo della Francia libera, che ha combattuto contro il regime di Vichy e contro l'occupazione italiana e tedesca della Francia durante la seconda guerra mondiale. Presidente del governo provvisorio della Repubblica francese 1944-1946, ultimo presidente del Consiglio (1958-1959) della Quarta Repubblica, è stato il promotore della fondazione della Quinta Repubblica, della quale fu primo presidente dal 1959-1969. Tra le opere di de Gaulle desidero ricordare: Charles de Gaulle, *De Gaulle a dit : l'essentiel de la*

essenzialmente esterni: così la Terza è crollata sotto la spinta dell'invasione tedesca nella seconda guerra mondiale, mentre la Quarta ha avuto fine con la crisi derivante dalla guerra d'Algeria<sup>34</sup>.

Quando il generale De Gaulle, eroe della Resistenza francese contro la Germania nazista, fu chiamato di nuovo a dirigere l'esecutivo francese dopo un «esilio» più che decennale, la situazione in Francia era divenuta esplosiva per la possibilità, da molti paventata, di un colpo di stato militare a Parigi, di cui il primo segnale era stata la costituzione ad Algeri di un Comitato di «Salute Pubblica», composto da militari contrari alla politica «pavida» del governo francese nei confronti dei movimenti di decolonizzazione algerini<sup>35</sup>. De Gaulle

---

*pensée de Charles de Gaulle*, Parigi, Presses Pocket, 1989; Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre*, Parigi, Presses Pocket, 1980; Charles de Gaulle, *Mémoires d'espoir*, Parigi, Presses Pocket, 1980. Per una bibliografia su de Gaulle vedi: Don Cook, *De Gaulle*, tradotto da Loipo Maggio M., Dall'Oglio, 1987; Régis Debray, *A domani, presidente. De Gaulle, la sinistra, la Francia (in italiano)*, Marsilio, 1991; Charles Williams, *De Gaulle*, Mondadori, 1997; Edoardo Sogno, *De Gaulle: la spada appesa al filo*, Bietti, 1998; Sara Gentile, *Capo carismatico e democrazia: il caso De Gaulle (in italiano)*, Franco Angeli, 1998.

<sup>34</sup> La guerra d'Algeria è il conflitto che oppose tra il 1° novembre 1954 e il 19 marzo 1962 l'esercito francese e gli indipendentisti algerini guidati dal Fronte di Liberazione Nazionale che aveva rapidamente imposto la propria egemonia sulle altre formazioni politiche. Lo scontro si svolse principalmente in Algeria ma, a partire dal 1958, il FLN decise di aprire un secondo fronte in Francia, scatenando una serie di attentati. Nel corso del conflitto, la minoranza europea d'Algeria – i  *pieds noirs*, installati nelle tre grandi città di Orano, Algeri e Costantina – riuscì a imporre il ritorno di de Gaulle al potere minacciando un colpo di Stato (maggio 1958). L'inedito successo di un movimento dagli evidenti tratti eversivi determinò il crollo della pericolante IV Repubblica e l'avvento della V Repubblica, caratterizzata da una nuova Costituzione che conferiva poteri molto estesi al Presidente. La guerra – un «episodio chiave della decolonizzazione»– fu particolarmente cruenta, con un altissimo numero di vittime, soprattutto tra i civili algerini. L'esercito francese, memore della recente sconfitta subita in Indocina (maggio 1954), mise a punto una nuova strategia: la “guerra contro-sovversiva”, caratterizzata da inedite tecniche di contro-guerriglia che facevano del controllo della popolazione la posta del conflitto. Dopo sette anni e mezzo di uno scontro senza esclusione di colpi, da una parte come dall'altra, gli algerini conquistarono l'indipendenza che fu proclamata il 5 luglio 1962.

<sup>35</sup> Per una bibliografia sulla decolonizzazione dell'Algeria si consiglia: Anthony Ham et al., *Algeria*, Torino, EDT/Lonely Planet, 2008; Giampaolo Calchi Novati, *Storia dell'Algeria*

accettò l'offerta di porsi a capo dell'Esecutivo e avviò immediatamente contatti con i militari francesi in Algeria e i vari movimenti che lottavano per l'indipendenza dell'Algeria dalla Francia; in breve tempo vennero stipulati gli Accordi di *Evian* (1962) che concessero l'indipendenza all'Algeria, con il mantenimento di qualche beneficio (scarso) alla Francia, soprattutto in ambito commerciale e strategico. Oltre al problema algerino, De Gaulle si dedicò anima e corpo alla riforma del sistema politico francese, presentando, nel 1958, una nuova carta costituzionale che sottopose poi a referendum popolare. L'approvazione popolare fu plebiscitaria (l'80% dei votanti approvò il progetto di de Gaulle) e il generale poté inaugurare la nuova Quinta Repubblica. Con la nuova costituzione la Francia pose fine a uno dei periodi più negativi della sua storia costituzionale, con un sistema politico ispirato al parlamentarismo più estremo. La Quarta Repubblica infatti fu caratterizzata dall'instabilità degli Esecutivi (ben 22 in 13 anni), prigionieri dei capricci di un'assemblea che poteva fare e disfare a proprio piacimento essendo com'era priva di responsabilità politica. La nuova costituzione pose fine a tutto ciò rafforzando i poteri dell'Esecutivo e limitando le prerogative del Parlamento, ma soprattutto introducendo un sistema di tipo semi-presidenziale, con l'elezione diretta (in seguito ad un emendamento costituzionale introdotto da De Gaulle nel 1962) del Presidente della Repubblica ma con dei poteri particolari riservati al Primo Ministro. Nonostante le critiche di molti osservatori che vedevano nella Quinta Repubblica e nella riduzione dei poteri del Parlamento nient'altro che una dittatura personale di De Gaulle, il nuovo sistema garantì alla Francia una grande stabilità istituzionale e attraversò indenne le contestazioni popolari del 1968, la morte di De Gaulle e le critiche feroci degli intellettuali della gauche francese in nome del ritorno al parlamentarismo della Quarta Repubblica.

---

*indipendente. Dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998; Ferhat Mehenni, *Algérie: la question kabyle*, Parigi, Michalon, 2004; Francesco Tamburini, *L'Algeria di Abdelaziz Bouteflika: un regime e la sua crisi*, in "Africana", 2008, pp. 131–140; Francesco Tamburini, *Algeria: il lungo cammino verso la consacrazione del regime ibrido*, in "Africa", LXV, 2010, pp. 82–103.

## CAPITOLO SECONDO. IL MOVIMENTO ANTICONFORMISTA FRANCESE

### 2.1 LA JEUNE DROITE

Il nome *Jeune Droite* fu inventato negli anni che vanno dal 1930 al 1934 per riferirsi a un certo numero di giovani uomini e di gruppi che si esprimevano in diverse riviste, quali, ad esempio, *les Cahiers*, *Reaction*, *la Revue française*, *la Revue du siècle*<sup>36</sup>. Sebbene i loro orientamenti differivano su certi punti presentavano ciononostante un tratto comune che esplica la denominazione sotto la quale venivano rappresentati: tutti furono, anche se con diverse sfumature, influenzati dall'insegnamento di Maurras e dell'*Action française*. Per questo, *la Jeune Droite* ci appare la corrente più caratteristica e meno originale tra quelle dei giovani degli anni Trenta. Più caratteristica perché riuscì a promuovere un'ortodossia tra i suoi adepti persino superiore a quella dell'*Action française*. Ma fu allo stesso tempo la corrente meno originale, nella misura in cui, raccolse in certi campi l'eredità maurassiana. Difese quindi un'ideologia già presente e tesi che non presentavano novità assai radicali come quelle dell'*Ordre Nouveau* o di *Esprit*.

Nell'universo intellettuale e politico degli anni 1925-1930, un avvenimento ebbe in Francia un'importanza considerevole: la condanna de l'*Action française* da parte della gerarchia cattolica alla fine del 1926. La messa all'indice de l'*Action française* da parte di Pio XI è spesso considerata dagli storici come l'inizio del declino del movimento monarchico diretto da Charles Maurras. Anche se di questo si potrebbe discutere è incontestabile che gli anni che vanno dal 1926 al 1931 furono per l'*Action française* degli anni di crisi. Questa condanna modificò in effetti in maniera molto sensibile le possibilità di azione del movimento e provocò al suo interno diversi gorgi la cui influenza si perpetuò durante gli anni Trenta. Una delle prime conseguenze della decisione romana fu di asciugare, almeno in parte, le possibilità di

---

<sup>36</sup> Sull'utilizzo di questa denominazione, vedere ad esempio: *Esprit*, n. 25, p.152; n. 32, p.275.  
– Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (Parigi, 1935), Annexe 1.

reclutamento de l'*Action française* negli ambienti cattolici e di toglierle l'appoggio più o meno discreto del quale beneficiava da parte del clero francese. Numerosi giovani cattolici si trovarono quindi demotivati e spaesati, mentre in altri tempi avevano trovato nelle truppe maurissiane uno sfogo del loro bisogno d'azione. Questo spiega senza dubbio in parte il ruolo relativamente importante che i cattolici giocheranno nella nascita di molti dei movimenti dei giovani degli anni Trenta. In quel periodo rivestì un ruolo fondamentale il filosofo tomista Jacques Maritain<sup>37</sup>. Prima della condanna, quando era ancora legato a l'*Action française* e condirettore della *Revue universelle*, aveva già cominciato a prendere coscienza delle difficoltà che sarebbero sorte nel conciliare l'insegnamento di Maurras e la dottrina della Chiesa. Per questo incoraggiò gli sforzi dei cattolici maurassiani che si esprimevano nella *Gazette française*. Molti cattolici francesi riconobbero da allora due maestri: Maurras sul piano politico e Maritain su quello filosofico e religioso. Nel 1927, queste due fedeltà si opposero perché Maritain, dopo un breve periodo di esitazione, si allineò alla condanna pontificia. A partire da quel momento, egli fu il principale ispiratore della gioventù cattolica e non ci fu membro importante di questa generazione che non partecipò alle riunioni che Maritain organizzava nella sua casa di Meudon. Così troviamo traccia della sua influenza tanto alle origini della *Jeune Droite* che di *Esprit*. Altro dirigente della *Revue universelle* che ebbe anche lui una grande influenza fu Henri

---

<sup>37</sup> Jacques Maritain (Parigi, 18 novembre 1882 – Tolosa, 28 aprile 1973) filosofo francese, allievo di Henri Bergson, convertitosi al cattolicesimo. Autore di più di 60 opere, è generalmente considerato come uno dei massimi esponenti del neotomismo nei primi decenni del XX secolo e uno tra i più grandi pensatori cattolici del secolo. Fu anche il filosofo che più di ogni altro avvicinò gli intellettuali cattolici alla democrazia allontanandoli da posizioni più tradizionaliste. Papa Paolo VI lo considerò il proprio ispiratore. Per una bibliografia su Maritain cfr.: Jean-Louis Allard, *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Éditions de l'Université, 1985; Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain, les Mendiants du Ciel*, Parigi, Stock, 1996; Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Parigi, Cerf, 1999; Giovanni Grandi, *Jacques Maritain. Da Laici nel mondo e nella Chiesa*, in Dialogo, Milano, 2007, 170 pp.



Massis<sup>38</sup>. La fermezza della sua posizione intellettuale, la diversità delle fonti letterarie e filosofiche della sua opera, la sua benevolenza e gentilezza verso coloro che a lui si rivolgevano, fecero di lui un amico fraterno per tutti coloro che gravitavano, allora, attorno a l'*Action française*. Senza rompere i ponti con Maurras come fece Maritain, contribuì all'originalità della giovane generazione maurassiana degli anni Trenta, sia sul piano letterario, che filosofico e religioso. Fu dunque in un clima problematico e agitato che la *Jeune Droite* vide luce e si sviluppò. In due pubblicazioni, *les Cahiers* e *la Revue française* si espresse, a partire dal 1928 per una, e a partire dal 1930 per l'altra, una prima corrente della *Jeune Droite*, corrente altrove molto eterogenea ma che dovette soprattutto la sua unità al ruolo preponderante giocato nel suo seno da Jean-Pierre Maxence<sup>39</sup>. *Les Cahiers* e *la Revue française* ebbero in effetti degli orientamenti e dei collaboratori assai differenti. Mentre si trovavano esposte nei *Cahiers* posizioni le cui basi erano specificatamente cattoliche, molto influenzate da Jacques Maritain, la *Revue française* era più legata a certi ambienti marginali de l'*Action française*. Questa evoluzione rispecchiò in gran parte l'evoluzione personale di Jean-Pierre Maxence. Tale fluttuazione ideologica fu anche facilitata per il genere stesso di queste due riviste che non erano, soprattutto la seconda, pubblicazioni di lotta o di dottrina come invece sarà per *Réaction*. Furono invece soprattutto pubblicazioni letterarie nelle quali

---

<sup>38</sup> Henri Amédée Félix Massis, (Parigi, 1886-1970) critico letterario, saggista politico e storico della letteratura. Creò diverse riviste come la *Roseau d'Or* e la *Revue universelle* che fondò con il suo amico Jacques Bainville. Fu impegnato per l'estrema destra e partecipò al regime di Vichy.

<sup>39</sup> Jean-Pierre Maxence, pseudonimo di Pierre Godmé, (1906-1956) fu uno scrittore e giornalista francese di estrema destra. Giovane intellettuale cattolico, vicino al neo-tomismo di Jacques Maritain, ha creato alla fine del 1920 una rivista mensile chiamata *Papers* (1928-1931), ispirato da Charles Peguy, a difendere l'idea di una "rivoluzione spirituale". Nei primi anni 1930, si avvicinò ad alcuni giovani intellettuali vicini all'*Action française* come Thierry Maulnier e divenne in seguito, capo della *Revue française* (1932-1933).

ciascuno esprimeva i suoi umori del momento e i frutti delle sue ricerche senza preoccuparsi troppo della coerenza rispetto a ciò che scrivevano i suoi vicini. Nei primi mesi del 1928 nacquero, sempre per opera di Jean-Pierre Maxence, i *Cahiers* che si presentavano sotto forma di fascicoli di un centinaio di pagine con un formato assai originale, quasi quadrato. La rivista fu una pubblicazione di giovani dai mezzi economici assai limitati. Lo spazio che i *Cahiers* accordarono alla letteratura fu notevole. Su questo piano la rivista fu molto aperta, rifiutando il neoclassicismo maurassiano e dedicando ampio spazio alle altre correnti. Al loro debutto i *Cahiers* furono quindi una rivista poco impegnata per ciò che concerne i problemi politici ma furono una delle prime pubblicazioni a consacrare Charles Péguy<sup>40</sup>, cosa che sarebbe divenuta una

---

<sup>40</sup> Charles Péguy (1873 –1914) scrittore, poeta e saggista francese. Di modeste origini, sua madre era impagliatrice di sedie, mentre suo padre era morto pochi mesi dopo la sua nascita. Fu notato dal direttore dell'École Normale d'Orléans, che lo fece entrare al Liceo di Orléans e gli ottenne una borsa di studio che gli consentì di diplomarsi brillantemente. Ciò lo portò all'École Normale Supérieure di Parigi nel 1894. Qui fu allievo di Romain Rolland e di Henri Bergson, le cui lezioni lo segnarono molto e di cui poi divenne amico. In quegli anni sviluppò le sue convinzioni socialiste. All'inizio dell'Affare Dreyfus si schierò con i dreyfusardi. Vicino alla Sorbona fondò la libreria Bellais. Intanto nel 1900, dopo il quasi fallimento della sua libreria, si distaccò dai suoi soci Lucien Herr e Léon Blum e fondò la rivista *Cahiers de la Quinzaine*, allo scopo di far scoprire nuovi talenti letterari e pubblicare sue opere. Vi collaborarono, tra gli altri, Romain Rolland, Julien Benda et André Suarès. Nel 1907, si convertì al cattolicesimo. D'allora, produsse sia opere in prosa di argomento politico e polemico (*Notre Jeunesse*, *L'argent*), sia opere in versi mistiche e liriche. Tuttavia, la sua intransigenza e il suo carattere appassionato, lo resero sospetto sia agli occhi della Chiesa di cui egli attaccava l'autoritarismo, sia ai socialisti di cui denunciava l'anticlericalismo e in seguito il pacifismo. Questi sospetti saranno rafforzati da certi atteggiamenti del figlio, custode della sua memoria, che, dopo la sua morte, darà una lettura conservatrice dell'opera del padre. Tenente della riserva, durante la Prima guerra mondiale si arruolò nella fanteria. Morì in combattimento, all'inizio della prima battaglia della Marna, il 5 settembre 1914. Tra le sue opere cfr.: *De Jean Coste* (1902); *Notre Patrie* (1905); *Notre Jeunesse* (1910); *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910); *L'Argent* (1913); *La Tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc* (1913). Per quanto concerne le opere su Péguy, cfr.: Cosimo Scarcella, *Fede e impegno politico in Péguy e Maritain*, in Atti del Convegno Internazionale Péguy vivant, pp. 367-372, 1977, Università di Lecce; Charles Moeller, "Péguy" in Letteratura moderna e cristianesimo, BUR, 1995; Marisa Forcina - Michele Bee (Edd.), *Un*

abitudine degli anni Trenta.

La *Revue française*, nel 1930, aveva, invece, già un quarto di secolo d'esistenza. Essa apparteneva ad Alexis Redier<sup>41</sup> che nel 1930 per ridare smalto alla rivista chiamò alla sua direzione Jean Pierre Maxence che lasciò quindi i *Cahiers* a Robert Francis per divenire il redattore capo della *Revue française*. Tra i collaboratori che Maxence chiamò presso di lui spicca sicuramente la figura di Thierry Maulnier<sup>42</sup> che in uno degli articoli più importanti della rivista affermò che «la crisi era nell'uomo»; in un'altra pubblicazione Jean de

---

*poète l'a dit, Péguy di fronte alla contemporaneità, Atti del convegno internazionale della facoltà di Filosofia dell'Università del Salento, Milella, Lecce 2009.*

<sup>41</sup> Negli anni Venti, Redier, fondò un movimento battezzato *Legion*, che nel 1925 si unì con i *Jeunesses patriotes*.

<sup>42</sup> Thierry Maulnier, pseudonimo di Jacques Talagrand (1909–1988) giornalista, saggista, critico letterario e drammaturgo francese. Gli orientamenti originali del suo pensiero si vanno via via delineando durante gli anni che vanno dal 1930 al 1934 grazie al suo impegno nell'area di influenza dei non-conformisti degli anni trenta, collaborando a diverse riviste giovanili *Réaction*, *La Revue française*, *La Revue du Siècle*, e pubblicando il suo primo libro *La crise est dans l'homme*. Autore, nel 1934, con Jean-Pierre Maxence, del manifesto, *Demain la France*, fonda con questi nel 1936 un settimanale, *L'Insurgé*, dove difende per diversi mesi posizioni socialiste e nazionaliste, che si troveranno in parte nel saggio *Au-delà du nationalisme* del 1938. Contemporaneamente, crea, con Jean de Fabrègues, una rivista mensile di indirizzo più intellettuale, *Combat*, che uscirà fino all'inizio della guerra. Diventato nel 1938 un collaboratore regolare dell'*Action française*, continua ad esserlo dopo l'armistizio e inizia a scrivere anche per *Le Figaro*. Termina la collaborazione all'*Action française* dopo lo sbarco alleato in Nord Africa (la cosiddetta *Opération Torch*) e continua, dopo il 1945 e fino alla sua morte, la sua carriera di giornalista al *Figaro*. Dopo la Liberazione, si allontana dal terreno politico per consacrarsi alla carriera di scrittore (saggista, drammaturgo e critico teatrale). Di lui sono le opere teatrali *La Course des rois* (1947), *Le Profanateur* (1950), *La Ville au fond de la mer* (1953), *Le Soir du conquérant* (1970), i saggi *Violence et conscience* (1945), *La Face de méduse du communisme* (1952), *L'Europe a fait le monde* (1966), *Le Sens des mots* (1976), *Les Vaches sacrées* (1977). Nondimeno, il suo impegno pro-europeismo lo porta a collaborare regolarmente al mensile *Le XX siècle fédéraliste*, dove ritrova alcuni «non conformisti degli anni 30»: Robert Aron, Daniel-Rops, Jean de Fabrègues. Fra le sue opere, cfr.: *Racine* (1934); *Mythes socialistes* (1938); *Au-delà du nationalisme* (1938); *Introduction à la poésie française* (1939); *Violence et conscience* (1945); *Jeanne et ses juges* (1952).

Fabrègues annunciò il «fallimento del capitalismo»: anche questi dovevano diventare motivi conduttori dei giovani degli anni Trenta. Una volta che, nel luglio 1932 i vecchi collaboratori della *Revue française* furono interamente sostituiti dagli amici di Maxence - tra i quali Maurice Blanchot, Jean de Fabrègues, Robert Francis, Thierry Maulnier, Robert Aron<sup>43</sup>, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops, René Dupuis, Jean Jardin e Alexandre Marc - la rivista cambiò marcia diventando una delle tribune politiche più importanti della *Jeune Droite*. Maxence dichiarò: «La crisi materiale rivela la sua vera causa: essa è prima di tutto una crisi morale, un disprezzo riguardo la nozione di uomo. L'ordine stesso del mondo è in gioco ed esso è un ordine spirituale. Quello che minaccia l'Europa è il disprezzo col quale essa considera il potere dell'anima. Contro il materialismo di Mosca e l'affarismo di New York, è - invece - solo in uno sforzo convergente per salvaguardare lo spirito dell'uomo e la tradizione della sua cultura che l'Europa potrà trovare la salvezza<sup>44</sup>». In seguito, tuttavia, negli ultimi numeri del 1932 e in quelli del 1933, la preoccupazione di una rivoluzione delle strutture, di una rivoluzione politica ed economica contro il parlamentarismo e il capitalismo diventò preponderante, mettendo in secondo piano quella spirituale, al punto che Robert Francis arrivò a scrivere: «Non può più esistere una difesa dell'anima senza una rivoluzione, non una rivoluzione nello spirito, ma una rivoluzione nei fatti... Una rivoluzione personalista, aristocratica, spirituale, quanto si vuole, ma una rivoluzione prima di tutto. Innanzitutto va rimosso il vecchio ordine capitalista che corrompe e devia le migliori iniziative. È necessario che i giovani ascoltino bene questo messaggio:

---

<sup>43</sup> Robert Aron (25 maggio 1898, Le Vésinet, Yvelines – 19 aprile 1975) scrittore francese autore di opere di politica e storia, ma soprattutto uno dei principali editorialisti della rivista *L'Ordre Nouveau* pubblicata a Parigi dal 1931 al 1938. Tra le sue opere ricordiamo: *La Révolution nécessaire* con Arnaud Dandieu (1933); *Histoire de Vichy* (1956); *Histoire de la Libération* (1959); *Histoire de l'Épuration* (1967-1975, "History of the Purification").

<sup>43</sup> Arnaud Dandieu (29 ottobre 1897 – 6 agosto 1933) fondatore della rivista *L'Ordre Nouveau* e principale riferimento degli anticonformisti degli anni Trenta in Francia. Tra le sue opere principali cfr.: *Le cancer américain*, Parigi, Rivier, 1931; *La Révolution nécessaire* scritta unitamente a Robert Aron, pubblicata nell'anno della sua morte, il 1933 e a lui dedicata.

<sup>44</sup> *Revue française*, 22 marzo 1931, p. 266.

nessuna azione utile è possibile prima che l'ordine attuale sia capovolto, dell'ordine spirituale ci occuperemo in seguito. Io non ho dubbi rispetto alle azioni da compiere: entro un mese o entro un anno al massimo serve una sommossa<sup>45</sup>». In questa evoluzione, il disordine economico e politico crescente giocò certamente un ruolo preponderante. Ma non è possibile sottovalutare l'influenza giocata, in seno all'equipe della *Revue française*, da Thierry Maulnier la cui tendenza ideologica era un pò differente rispetto a quella di Robert Francis e Jean-Pierre Maxence. Se le basi di partenza di questi ultimi erano principalmente cattoliche molto influenzate dall'insegnamento di Maritain, Thierry Maulnier era ateo e legato all'*Action française*, nel segno di Maurras. «Maurras, scrisse, ci ha dato l'esempio, esaltante, del combattimento contro-corrente, della lotta di minoranza, di una irriducibile energia intellettuale, del rifiuto di tutti i compromessi nel pensiero e nell'azione e anche un metodo politico, un realismo - le nazioni esistenti, la sopravvivenza delle società umane, non è possibile che a un certo prezzo e sotto determinate condizioni, non si può volere questo o quello senza accettarne le conseguenze<sup>46</sup>».

Se Thierry Maulnier era più «politico» di Maxence e Francis, ritroviamo, tuttavia, presso di lui un'idea caratteristica di tutti i movimenti di giovani di quegli anni e cioè che la crisi politica e la crisi economica non erano che il riflesso di una crisi più totale che metteva in gioco tutto il destino dell'uomo, questa crisi non era solamente nelle strutture, ma era nell'uomo. L'uomo era la prima nozione da restaurare in un mondo dove le sue esigenze erano fuori da tutti i calcoli. Maulnier sosteneva una «*révolution spirituelle*», una «*révolution des valeurs*», un «*redressement intellectuel*». Non era quindi così lontano il pensiero di Maulnier da quello di Maxence se non per l'importante fatto che Maulnier metteva più l'accento - vista l'influenza maurassiana - sul peso delle strutture e delle istituzioni, perchè voleva che tutti gli sforzi spirituali sfociassero poi in qualcosa di concreto.

---

<sup>45</sup> *Revue française*, febbraio 1933, p. 277.

<sup>46</sup> Prefazione del libro di Henry Massis, *Au long d'une vie* (Parigi, 1967), p. 9.

Questa politicizzazione delle posizioni dell'equipe della *Revue française* si manifestò in maniera molto netta quando la rivista sparì all'inizio del 1933 per ragioni finanziarie. Molto significativa in tal senso fu la partecipazione di Jean Pierre Maxence, Thierry Maulnier e Maurice Blanchot a *Rempart*, pubblicazione fondata da Pierre Lévy, che difendeva posizioni violentemente antiparlamentari e anticapitaliste. L'antiparlamentarismo e l'anticapitalismo presente negli ultimi numeri della *Revue française* sfociò anche in *Demain la France*, libro di quattrocento pagine che Thierry Maulnier, Jean-Pierre Maxence e Robert Francis scrissero in qualche settimana all'indomani degli avvenimenti del febbraio 1934<sup>47</sup>. In quest'opera dedicata ai morti del 6 febbraio e che «ha voluto dare una dottrina alla sommossa», gli autori dichiararono particolarmente: «Una società organizzata non può dissociare arbitrariamente i tre ordini, spirituale, politico ed economico. La rivoluzione futura dovrà svolgersi simultaneamente su questi tre terreni<sup>48</sup>». Tuttavia - e questo è sintomatico dell'evoluzione che abbiamo sottolineato - il libro sviluppò soprattutto gli aspetti politici e sociali di questa rivoluzione più che l'aspetto spirituale. Al termine della loro trattazione gli autori si pronunciarono a favore di uno Stato forte ma limitato nelle sue attribuzioni e per una organizzazione corporativa dell'economia nazionale.

Se i rapporti dei gruppi dei *Cahiers* e della *Revue française* con l'*Action française* furono abbastanza pasticciati, fu lo stesso per il gruppo che diede vita a *Réaction* e la *Revue du siècle*. In effetti, questo gruppo, al suo debutto, fu considerato non senza ragione come un discendente dell'*Action française* con la quale intrattenne relazioni molto ambigue. In ogni caso queste riviste ebbero una loro autonomia di pensiero, manifestando delle tendenze che per numerosi aspetti deviarono dall'ortodossia maurassiana. La più originale di queste pubblicazioni fu incontestabilmente *Réaction*<sup>49</sup>, piccolo bollettino di studenti

---

<sup>47</sup> I primi tre capitoli del libro furono opera di Thierry Maulnier, il quarto di Jean-Pierre Maxence e gli ultimi due di Robert Francis.

<sup>48</sup> *Demain la France*, Parigi, 1934, p. 271.

<sup>49</sup> Per uno studio più dettagliato della storia e delle idee di *Réaction*, si rimanda all'articolo: *Réaction, une revue des années trente*, apparso in *Politique* nel 1996.

più che rivista, nella quale i suoi fondatori si esprimevano con una libertà totale e che nacque all'inizio del 1930 da quelle innumerevoli e interminabili discussioni care agli studenti di tutte le epoche. Questi studenti erano, per la maggior parte, membri dell'*Association des Étudiants d'Action française* di Parigi che, pur volendo restare fedeli a questo movimento, avevano l'ambizione di esprimere le preoccupazioni di giovani per i quali l'*Affaire Dreyfus* non era che un ricordo storico e che avevano l'impressione che l'*Action française*, nei suoi organi dirigenti, restasse prigioniera di questo ricordo, dimenticando troppo ciò che era poi accaduto, l'evoluzione della società e delle idee. Queste divergenze latenti con l'*Action française* si cristallizzarono attorno a tre problemi: il problema letterario, il problema sociale, il problema religioso. Fu così che, dal punto di vista letterario, ai suoi occhi il meno importante, *Réaction* affermò molto chiaramente che essa non domandava a Maurras un'arte poetica e anzi riconosceva dei maestri che l'*Action française* non apprezzava come Léon Bloy, Paul Claudel, Charles Péguy e rifiutava invece Anatole France e Barrès. Ma sono soprattutto le ultime due cause che dovevano diventare determinanti. Da una parte, questi giovani uomini risentivano profondamente delle difficoltà nel portare avanti una politica cristiana in seno ad un'organizzazione condannata dalla Chiesa e, dall'altra parte, essi avevano la ferma volontà di attaccare il disordine economico liberale e di condannare nella maniera più netta il capitalismo. In seguito a queste discussioni, sotto l'impulso di René Vincent et Christian Chenut, fu deciso, alla fine del 1929, di creare una rivista, la cui direzione fu affidata a Jean de Fabrègues che era allora il segretario di Maurras, il quale, pur stimando la *verve* di questi giovani non voleva che ci fossero divisioni all'interno dell'organizzazione. Fu così che all'inizio i fondatori di *Réaction* non ebbero l'intenzione di rompere con l'*Action française* ma i rapporti con quest'ultima si logorarono presto. La rottura divenne però presto inevitabile e il primo numero di *Réaction* fu oggetto di una campagna ostruzionistica da parte dell'*Action française*. Nonostante questo non si trovò mai traccia di questo conflitto nei testi di *Réaction*, se non per qualche breve allusione.

Sul terreno puramente politico, *Réaction* riprese molti temi maurassiani: tradizionalismo, nazionalismo, monarchismo ma, nonostante ciò Maurras veniva concepito come un maestro non più come «il» maestro. Così recitava il manifesto del primo numero di *Réaction*: «Mai l'uomo ha raggiunto una tale perfezione nella conoscenza dei fenomeni, né un tale potere nell'utilizzo delle forze della natura e dell'accumulo di ricchezza. Nonostante questo esiste una crisi del mondo moderno. Crepuscolo delle nazioni bianche, declino dell'Occidente, da tutte le parti si levano annunciatori della fine del mondo...». Il testo continuava con l'analisi delle manifestazioni di questa crisi che, per *Réaction*, era tanto una crisi delle strutture politiche, sociali ed economiche quanto una crisi spirituale molto più profonda di un mondo che aveva perduto il senso di un «ordine umano». Questo riferimento a un «ordine dell'essere», a un ordine essenziale, differente dalla «protezione degli interessi economici» giustificava il titolo completo della rivista che nei primi numeri era *Réaction pour l'Ordre*. Tale modo di porre i problemi spiega anche il senso dell'affermazione presente nel manifesto invocante «le condizioni necessarie di una rinascita» che passano il solo piano politico, definendole così: «Politica è, in Francia, la monarchia; sociale, è la sottomissione della nostra vita economica al bene comune; spirituale, è l'ordine cristiano<sup>50</sup>».

Le poche risorse a disposizione di questo gruppo spiegano la presentazione estremamente modesta di *Réaction*, i cui primi numeri di sole trentadue pagine avevano più l'aspetto di un bollettino che quello di una rivista.

In realtà, *Réaction* fu una piccola rivista di studenti ricchi soprattutto di entusiasmo e di inesperienza ed il cui numero era molto limitato dal momento che Jean de Fabrègues e René Vincent assicuravano loro, firmandosi o attraverso pseudonimi, la maggior parte degli articoli. L'inchiesta sull'«ordine» effettuata dalla rivista è estremamente caratteristica di quelle che furono le preoccupazioni essenziali di *Réaction*, preoccupazioni soprattutto orientate verso problemi filosofici e spirituali. In effetti nonostante il suo manifesto si fosse posto tre obiettivi di «reazione» politica, sociale e spirituale fu, tuttavia,

---

<sup>50</sup> *Réaction*, n. 1, aprile 1930, p. 1-2.



su quest'ultimo aspetto che si fissò maggiormente l'attenzione dei redattori di *Réaction*. Più che proporre delle istituzioni, *Réaction* si sforzerà prima di tutto di formulare in maniera generale la sua filosofia, riguardante il tentativo di ritrovare le basi fondamentali di un «ordine umano» tanto per la vita sociale che per quella individuale perché, per gli animatori della rivista, il dramma degli anni Trenta era il dramma congiunto di una civiltà che si stava costruendo contro l'uomo e di un uomo che aveva perduto il senso del suo destino e la giustificazione stessa della sua esistenza.

Quando, durante l'estate del 1932, *Réaction* sparì a seguito delle difficoltà finanziarie, il suo tiraggio era intorno ai duecento esemplari diffusi per abbonamento. L'ambizione dei suoi fondatori era stata quella di fare della rivista un punto di collegamento tra giovani con gli stessi valori.

La *Revue du siècle* nacque nell'aprile del 1933 e si presentò come l'organo dei gruppi *Réaction* e *Latinité*, del quale facevano parte, oltre a Gérard de Catalogne che ne era l'editore, alcuni rappresentanti di *Réaction* - Christian Chenut e Jean de Fabrègues e alcuni rappresentanti di *Latinité* - Charles Forot e Jacques Reynaud.

Questa associazione era abbastanza artificiale perché gli animatori di *Latinité* perseguivano fini del tutto diversi rispetto a quelli di *Réaction*. Le loro attività erano, in effetti, soprattutto letterarie, orientate verso la difesa e l'apologia della latinità, dell'occidentalismo, del classicismo e dominate da un'antimanticismo rigoroso. Per questo motivo essi restavano strettamente fedeli all'estetica maurassiana, a differenza dei giovani di *Réaction*, ammiratori di Baudelaire, di Peguy, di Bloy, e di Dostoevski. I legami che il gruppo di *Latinité* manteneva con *l'Action française* provocarono una certa vicinanza della *Revue du siècle* con quest'ultima. Il tono della *Revue du siècle* -che aveva tutti i crismi di una vera rivista con numeri che raggiungevano un centinaio di pagine - fu, in ragione di queste influenze divergenti, molto più accademico rispetto a quello di *Réaction*. Lo spazio riservato alla letteratura fu molto vasto. Insieme agli anziani collaboratori di *Latinité* e al gruppo di *Réaction* troviamo anche, in alcuni momenti, l'apertura sulle colonne della rivista di uno spazio riservato a membri de *l'Ordre Nouveau* come Daniel-Rops, René Dupuis, Denis de

Rougemont e Alexandre Marc. Il manifesto della rivista, pubblicato nel 1934, nonostante l'aperto maurassismo dell'editore Gérard de Catalogne, riprendeva i temi di quello di *Réaction* del 1930. Era dunque il gruppo di *Réaction*, con le proprie idee, che aveva dato il taglio e l'orientamento alla rivista. Il manifesto, in tal senso, recitava: «Antidemocratici, denunciando l'assurdità di un regime fondato sul numero, la cui natura esclude tutta la libertà dello spirito... Anticapitalisti, constatiamo l'immensa miseria dell'uomo d'oggi, il fallimento del capitalismo: fondato sul lucro e che si basa sul disprezzo per gli uomini che vuole asserviti alle banche, alla speculazione, alle società anonime, alla razionalizzazione... Spiritualisti, vediamo nell'universalità della crisi attuale il segno che c'è bisogno di un rimedio essenziale: restituire all'uomo il suo vero destino che è spirituale». In conclusione questo testo affermava, «condizioni necessarie di una rinascita sono le seguenti: in politica, la Francia deve tornare una monarchia; nel sociale, l'economia deve essere sottomessa al bene comune; inoltre le necessità spirituali devono essere al primo posto per tutti gli uomini<sup>51</sup>».

Tuttavia, se i principi essenziali sono gli stessi di quelli di *Réaction*, alcuni orientamenti differiscono un poco. Ad esempio le professioni di fede verso la monarchia, quasi del tutto assenti in *Réaction*, all'interno della *Revue du siècle* furono molto più marcate e più nette. D'altra parte l'attenzione ai temi economici qui fu più grande, come testimoniano gli articoli di Jacques Saint-Germain ed un enorme numero speciale di duecento pagine consacrato a celebrare il centenario della nascita di La Tour de Pin e a definire i principi di un ordine corporativo. Più in generale, questa particolare attenzione ai problemi politici ed economici fu anche la conseguenza del degrado accelerato della situazione economica e politica negli anni 1933-1934. È giusto, altresì, rilevare che la pressione degli avvenimenti non trasformerà mai l'*equipe* della *Revue du siècle* in un gruppo attivista, caratteristica che sarà invece propria di Jean Pierre Maxence in quegli stessi anni. D'altro canto, e anche questo è qualcosa di abbastanza caratteristico, la *Revue du siècle* si interesserà molto più di *Réaction* all'evoluzione dei paesi stranieri. La maggior parte dei suoi numeri

---

<sup>51</sup> *Revue du siècle*, n. 13, luglio 1934, p. 59-60.

conteneva una rubrica dedicata all'estero nella quale un certo numero di articoli furono consacrati allo studio della situazione di Gran Bretagna, URSS, Germania, Stati Uniti, Spagna e America latina. Nel suo dodicesimo numero, la rivista, pubblicò anche i risultati di un'inchiesta sulla «gioventù francese di fronte alla nuova Germania» alla quale collaborarono G. Dupeyron (collaboratore di *Europe*) R. Aron, C. Chevalley, A. Dandieu, Daniel-Rops, D. de Rougemont e T. Maulnier.

Grazie alla combinazione delle due pubblicazioni di *Latinité* e *Réaction*, il tiraggio della *Revue du siècle* fu più elevato di quello di *Réaction*, situandosi sui due-tre mila esemplari. Questo tiraggio avrebbe potuto permettere di sopravvivere bene alla rivista ma la disonestà del suo editore, che sottrasse i fondi, né provocò la morte nel maggio del 1934 e la dispersione del gruppo dirigente. L'equipe di *Réaction* diede vita, in seguito, alla fine del 1934 ad una nuova pubblicazione: *la Revue du XX siècle*. Anche se dovuta ad un incidente, questa sparizione della *Revue du siècle* segnò tuttavia una svolta. Sopravvissuta agli eventi del febbraio 1934, essa coincise con un cambiamento molto netto del clima intellettuale e politico. D'ora in poi sarà sempre meno possibile restare al di fuori della mischia politica mantenendosi lontani dalle sempificazioni partigiane perché ormai gli eventi si facevano sempre più pressanti obbligando ciascuno a rinunciare a speculazioni troppo intellettuali per impegnarsi giorno per giorno nella politica attiva, rigettando questi gruppi di giovani su posizioni classiche e reintegrandoli in quadri di pensiero vecchi ed in particolare nella contrapposizione destra-sinistra che – gli anticonformisti degli anni Trenta – avevano invece cercato di sbriciolare.

Questo fu particolarmente evidente nelle pubblicazioni della *Jeune Droite* degli anni 1934-1939: *la Revue du XX siècle* e *Combat*, rivista, quest'ultima molto caratteristica che scomparve nel luglio del 1939 e che si era impegnata direttamente nella lotta politica, impegno che contribuì a marginalizzarla nei confini dell'estrema destra. La rivista si sforzò, senza mai riuscirci, di non cedere al movimento di irregimentazione del pensiero e dell'intelligenza che caratterizzava quegli anni, a destra come a sinistra. Due pubblicazioni animate dai collaboratori di *Combat* concretizzarono quelli che furono gli sforzi

divergenti dei suoi animatori. Jean Pierre Maxence e Thierry Maulnier pubblicarono da gennaio a ottobre del 1937 un settimanale di polemica politica dal tono estremamente violento, intitolato *l'Insurgé*, che riflettè le tendenze attiviste di alcuni dei redattori di *Combat*. Al contrario troviamo l'ispirazione originale di *Réaction* nella rivista *Civilisation* diretta da Jean de Fabrègues<sup>52</sup> dal 1938 al 1939 e il cui scopo fondamentale fu quello di lottare per «*la sauvegarde de la civilisation et pour la liberté de l'Esprit*» contro tutti i regimi e tutte le filosofie totalitarie. Questo doppio tentativo simboleggia molto bene l'ambiguità della *Jeune Droite* negli anni 1935-1939, che traduceva, da una parte, la sua volontà di essere impegnata direttamente contro la democrazia e il capitalismo, al rischio di comprometersi con le formazioni di estrema destra delle quali invece essa non approvò sempre tutte le posizioni e, dall'altra parte, il suo desiderio di una riflessione più intellettuale e più disimpegnata sulla crisi della civiltà che essa aveva diagnosticato negli anni Trenta. In ogni caso la *Jeune Droite*, dopo il 1935, fu considerata come una delle espressioni dell'estrema destra e questo compromise i rapporti che si erano creati con gli altri gruppi nel periodo 1930-1934.

## 2.2 L'ORDRE NOUVEAU

Contrariamente alla *Jeune Droite* che era stata influenzata da una dottrina precedente come quella dell'*Action française*, *l'Ordre Nouveau* si sviluppò al di là di tutti i quadri preesistenti. Nacque dall'incontro di personalità molto differenti tanto per la loro formazione che per le loro origini intellettuali e politiche, ma uniti dalla stessa volontà di creare qualcosa di nuovo. Non ci fu per *l'Ordre Nouveau* alcun padre spirituale analogamente a quanto accadrà con Maritain per *Esprit*. Per questo *l'Ordre Nouveau* fu il movimento più originale tra quelli degli anni Trenta, questo tanto più che ci fu sempre e

---

<sup>52</sup> Intellettuale e giornalista cattolico (1906-1983) fu membro molto giovane dell'*Action française*, la sua formazione si situò al crocevia di maurrassismo politico, neo-tomismo filosofico e cattolicesimo sociale. Nel 1936, fondò, con Thierry Maulnier la rivista mensile *Combat*. Prigioniero nel 1940, è stato nominato dopo la sua liberazione nel 1941, a partecipare a varie attività legate alla politiche giovanili del regime di Vichy.

sistematicamente l'intenzione di coltivare questa originalità<sup>53</sup>.

È possibile distinguere nella storia de l'*Ordre Nouveau* più fasi. In un primo tempo, tra il 1929 e il 1931, si situarono gli incontri che, poco a poco, sfociarono nella nascita del movimento. Gli anni 1932-1933 furono invece un periodo di maturazione dottrinale durante il quale l'*Ordre Nouveau* si sforzò di stabilire dei contatti in direzioni estremamente diverse, dai comunisti sino ad *Action française*, e durante il quale esso cercò di trovare un palcoscenico che gli permettesse di esporre le sue idee. A partire dal 1933, infine, il movimento si organizzerà in modo autonomo attorno ad una rivista che fu pubblicata sino al settembre del 1938.

All'origine de l'*Ordre Nouveau*, ci furono delle riunioni di giovani intellettuali che avevano appena finito o stavano finendo i loro studi e che avevano formato una specie di club, il *Club du Moulin Vert*. Tuttavia questo club non fu che l'embrione de l'*Ordre Nouveau* che si sviluppò soprattutto dopo l'arrivo di Robert Aron e Arnaud Dandieu alla fine del 1930. È a partire da questo momento che si svilupperà veramente la dottrina del movimento i cui temi fondamentali cominceranno ad essere pubblicamente esposti nel 1931 e nel 1932 nelle prime opere di Robert Aron e Arnaud Dandieu e in un libro di Daniel-Rops.

Il *Club du Moulin Vert* era nato dall'attività di Alexandre Marc<sup>54</sup> e dai contatti

---

<sup>53</sup> Sulla storia e la dottrina del *Ordre Nouveau*, si può consultare lo studio di Edmond Lipiansky, *L'Ordre Nouveau (1930-1938)* nell'opera *Ordre et Démocratie* (Parigi, 1967), così come l'opera di Christian Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904-1934): l'Ordre Nouveau aux origines du personnalisme* (Parigi, 2000).

<sup>54</sup> Alexandre Marc (vero nome Aleksandre Markovitch Lipiansky Odessa, 1904 - Vence, 2000). La sua famiglia, di origine ebraica, fu costretta a lasciare la Russia nel 1918. Egli completò gli studi a Parigi laureandosi in scienze politiche nel 1927. Fu uno dei protagonisti della battaglia per il federalismo che interpretava come una risposta globale ai bisogni della società contemporanea. Nel 1930, Marc fondò un'agenzia di stampa internazionale, Pax-Press, nella speranza di contribuire al riavvicinamento dei popoli che però fallì rapidamente. Nel frattempo, fondò l'*Ordre Nouveau* (1931) per orientare la riflessione verso problemi più concreti. Poco dopo, incontrò Arnaud Dandieu il quale perfezionò la dottrina del movimento. Il bibliotecario della Nazionale s'apprestava a pubblicare «*Décadence de la nation française*»

che egli aveva tessuto seguendo il corso de *l'École libre* di scienze politiche a Parigi. Già sensibilizzato agli sconvolgimenti dell'Europa a causa di una infanzia agitata – ebreo, fu cacciato dalla Russia dalla Rivoluzione e studiò in seguito filosofia a Iena nell'ebollizione della Repubblica di Weimar -, Alexandre Marc, allora venticinquenne, aveva preso l'iniziativa nel 1928 di organizzare con i suoi amici delle piccole riunioni periodiche per discutere dei grandi problemi di allora, discussioni che toccavano tanto i problemi politici ed economici, quanto questioni artistiche, filosofiche e religiose. Siccome queste riunioni si tenevano in un ristorante della via del *Moulin-Vert* il gruppo prese il nome di *Club du Moulin Vert*.

A queste discussioni partecipavano giovani che Alexandre Marc aveva conosciuto alla scuola di scienze politiche, come Jean Jardin o René Dupuis, o che aveva incontrato durante le sue attività di segretario ai servizi del diritto internazionale della libreria Hachette, come Rey o Jacques Naville<sup>55</sup>.

---

con Robert Aron mentre stava per andare in stampa *«Révolution nécessaire»*. Alla tendenza laica, radicale e proudoniana di questi due autori si affiancarono progressivamente, in seno all' *«Ordre Nouveau»*, diverse influenze: da quella dei cattolici Daniel-Rops e Paul Flamand – attraverso l'interessamento di Marc, convertito al cattolicesimo dopo la lettura di Sant'Agostino nel 1932 -, a quella del maurassiano Jean Jardin, per passare attraverso quella dell'operaio anarchico Pierre Prévost, fino a quella del matematico Claude Chevalley. Lo scopo comune di tutti questi pensatori, al di là delle declinazioni politiche tradizionali, era la rivoluzione - quella vera -, la rivoluzione dell'Ordine. Si trattava di abolire il *«désordre établi»* e di assegnare nel rispetto della diversità, contro le dittature di destra e di sinistra, contro *«l'Etat-monstre»*, contro il materialismo capitalistico e marxista, il giusto peso all'uomo libero. Questi imperativi spirituali si armonizzavano a delle proposte politiche come l'organizzazione in comunità - non gerarchizzate e federate - a livello privato e pubblico, la riorganizzazione socio-economica in vista dell'abolizione della condizione proletaria. Per una bibliografia su Alexandre Marc, vedi: Gilda Manganaro Favaretto, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc* (1904-2000), Franco Angeli, Milano, 2006; F.Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, Il Mulino, Bologna, 2012; John W. Hellman, *The Communitarian Third Way: Alexandre Marc's Ordre Nouveau, 1930-2000*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002.

<sup>55</sup> Fratello di Pierre Naville.

Le loro origini ideologiche erano le più diverse, Naville veniva, per esempio, dal trotskismo mentre Jardin non dissimulava le sue simpatie per *l'Action française*.

All'inizio, queste discussioni si indirizzarono soprattutto su problemi religiosi e spirituali che preoccupavano particolarmente Alexandre Marc, che, a quell'epoca, non era ancora cattolico poiché si convertì nel 1933.

Negli anni 1929-1930, le attività del gruppo si orientarono verso un confronto ecumenico tra cattolici, protestanti e ortodossi. È proprio in occasione di questi dibattiti che Marc si legò particolarmente a un giovane protestante svizzero incontrato da Charles du Bos, Denis de Rougemont. Allora segretario delle edizioni *Je Sers*, De Rougemont aveva avuto molteplici influenze, dalla teologia barthiana, al romanticismo tedesco, al surrealismo<sup>56</sup>.

Poco a poco queste conversazioni amichevoli avrebbero seguito un altro corso, poiché, mentre cercavano una soluzione a problemi spirituali, questi uomini percepirono che le questioni che sollevavano mettevano in causa l'insieme della civiltà nella quale vivevano e che una rimessa in ordine totale si imponeva. «Fu da uno scambio di opinioni su delle questione religiose, ha raccontato Alexandre Marc<sup>57</sup> che ci siamo resi conto che c'erano delle importanti questioni temporali che si ponevano alla nostra attenzione. Durante una riunione, i problemi si precisarono così: «La nostra civiltà sta andando in rovina. Se non facciamo nulla saremo trascinati nello sfacelo. O andiamo in Canada a fondare una piccola colonia oppure tentiamo qualcosa per salvare la civiltà europea». Questa presa di coscienza fu all'origine della redazione da parte di Gabriel Rey, nel corso del 1930, di un piccolo manifesto nel quale questi giovani dichiararono - dopo aver constatato il peggioramento della situazione generale e l'impotenza dei partiti - di essere: « *Tradizionalisti ma non conservatori, realisti ma non opportunisti, rivoluzionari ma non insubordinati, costruttori e non distruttori, né bellicisti né pacifisti, patrioti ma non nazionalisti, socialisti ma non materialisti, personalisti ma non anarchici,*

---

<sup>56</sup> Doveva fondare nel 1932 una pubblicazione protestante e barthiana intitolata *Hic et Nunc*.

<sup>57</sup> *Arts*, 4-10 aprile 1956.

*umani ma non umanitari*<sup>58</sup>».

A partire da quel momento, il club del *Moulin Vert* si orientò su due direzioni differenti, un gruppo proseguì le proprie riunioni sui problemi spirituali e religiosi, l'altro si impegnò nella studio delle questioni temporali. Dato che quest'ultimo gruppo aveva adottato per manifesto il testo di Gabriel Rey «Manifeste pour un Ordre Nouveau», divenne naturale chiamarsi movimento de *l'Ordre Nouveau*.

Tuttavia, è soprattutto a partire dagli ultimi mesi del 1930 che essi cominciarono un'ampia attività, cioè – solo - quando i vecchi membri del *Club du Moulin Vert* unirono i loro sforzi con quelli di altre personalità attratte dal non-conformismo del «Manifeste pour un Ordre Nouveau» che Alexandre Marc si era impegnato a diffondere negli ambienti a lui vicini<sup>59</sup>.

Alla fine del 1930, si situò un evento che fu determinante per il futuro dell'*Ordre Nouveau*: l'incontro di Alexandre Marc con Arnaud Dandieu. All'origine di questo incontro, ci fu un concorso di circostanze del tutto fortuito. Alexandre Marc fu entusiasmato da un libro su Proust pubblicato dall'università di Oxford e firmato da un nome francese: Arnaud Dandieu. Informandosi scoprì che Dandieu era bibliotecario alla Biblioteca nazionale e si recò a trovarlo. Molto rapidamente i due uomini si resero conto dei numerosi punti sui quali concordavano e, qualche giorno più tardi, Dandieu entrò a far parte del gruppo *Ordre Nouveau*, portando con se il suo amico Robert Aron.

Robert Aron e Arnaud Dandieu, che erano da cinque a sei anni più vecchi del primo gruppo de *l'Ordre Nouveau*, avevano intrapreso dal 1927, in base alle loro esperienze intellettuali e politiche – il socialismo per Dandieu, il surrealismo per Aron -, un importante lavoro di ricerca e di approfondimento dottrinale. Robert Aron doveva ricordare più tardi: «Da due anni, io e Dandieu, a partire dal 1927 - quando ignoravamo ancora coloro che si sarebbero uniti a noi e che lavoravano per conto loro in un isolamento significativo, in un periodo di prosperità, molto prima dell'inizio della crisi – rispondendo

---

<sup>58</sup> Citato da P. Andreu, *la Nation française*, n° 336.

<sup>59</sup> Il testo che fu comunicato a D. de Rougemont era firmato: A. Marc G. Marcel e G. Rey.



semplicemente a un comune desiderio di sviluppare nuove forme di pensiero e di azione, ignorando ancora il fine del nostro sforzo del quale noi conoscevamo solamente il senso, ignorando ancora di più il nome *Ordre Nouveau*, con un lavoro paziente regolare, metodico, abbiamo fatto, secondo un piano stabilito da Dandieu, il giro delle questioni urgenti, partendo dalla base filosofica e finendo con le questioni pratiche. Due anni di sforzi comuni senza altro motore del lavoro, della nostra convinzione, senza alcun fine immediato, poiché per due anni non abbiamo pubblicato nulla<sup>60</sup>».

Così, Robert Aron e Arnaud Dandieu apportarono nell'*Ordre Nouveau* i frutti di questi 3 anni di riflessione. Ma se le attività del gruppo ricevettero in tal senso un nuovo impulso, fu sopra ogni cosa la conseguenza della presenza pensante di Arnaud Dandieu, unanimamente riconosciuto come la personalità più importante del gruppo. Daniel-Rops doveva, in seguito, riassumere l'opinione comune dichiarando: «Dandieu era un genio. Se fosse vissuto più a lungo sarebbe stato il Bergson della nostra generazione<sup>61</sup>». Intelligenza rimarcabilmente brillante, erudizione straordinaria, era dotato di una capacità di sintesi fuori dal comune, si interessò tanto alla filosofia pura, quanto all'epistemologia che alla politica, passando per l'economia, la sociologia e la psicopatologia. Ma l'influenza che segnò Dandieu più in profondità fu certamente quella di Nietzsche, che *l'Ordre Nouveau* celebrò in questi termini: «Bisogna chiamare Nietzsche alla riscossa. Nietzsche contro lo Stato, che sia nazionalsocialista o staliniano. Nietzsche per l'uomo contro la massa, che essa sia fascista, americana o sovietica. Nietzsche contro il razionalismo che esso sorta da Roma, da Mosca, o dalla Sorbona<sup>62</sup>». Dandieu si rifaceva in campo politico ed economico alla tradizione del socialismo francese in generale e a Proudhon in particolare. Dandieu era caratterizzato da un grande rigore di pensiero e dal gusto per le posizioni radicali escludenti tutti i compromessi. Fu la sua influenza che donò un aspetto molto particolare all'azione de *l'Ordre Nouveau* caratterizzata da una estrema intransigenza dottrinale unito a un

---

<sup>60</sup> *Ordre Nouveau*, n. 17, gennaio 1935, p. 17-18.

<sup>61</sup> *Arts*, 4-10 aprile 1956.

<sup>62</sup> *Ordre Nouveau*, n. 3, luglio 1933, p. 3.

grande opportunismo tattico nei contatti con i più diversi movimenti. All'inizio del 1931, *l'Ordre Nouveau* fece un altro importante innesto nella figura di Henry Petiot, meglio conosciuto col nome di Daniel-Rops. Nominato professore al liceo *Pasteur* nell'ottobre del 1930 fu messo in contatto con il gruppo da Gabriel Marcel che gli disse: «Conosco dei giovani che si interessano come voi ai problemi della civiltà; dovete incontrarli»<sup>63</sup>. Trentenne, Daniel-Rops, aveva già a quell'epoca una certa notorietà donatagli da un saggio intitolato, *Notre Inquiétude*, da un romanzo, *l'âme obscure*, e da una raccolta di novelle, *Deux hommes en moi*. Daniel-Rops, che si stava avvicinando al cattolicesimo, partecipò assiduamente ai lavori de *l'Ordre Nouveau*, mettendo la sua penna, il suo talento letterario a servizio di un gruppo del quale contribuì vivamente a diffondere le idee. Se Arnaud Dandieu fu il «pensatore» de *l'Ordre Nouveau*, Daniel-Rops ne fu il «porta-voce» più efficace.

Così, nei primi mesi del 1931, con Aron, Dandieu, Daniel-Rops, Dupuis, Marc, Naville, Jardin, de Rougemont e Reym, ai quali si aggiunse presto il giovane e brillante matematico Claude Chevalley, si costituì quello che fu il primo nucleo de *l'Ordre Nouveau*. Tra questi uomini, i contatti, le discussioni erano estremamente frequenti, pressochè quotidiane. A queste riunioni che avevano luogo principalmente nell'ufficio di Denis de Rougemont presso le *Éditions Je Sers*, partecipavano anche persone provenienti da orizzonti molto diversi come A. de Chauron, R. Kiéfé, P.O. Lapie, P. Mardrus e A. Poncet. Evocando questi primi tempi del movimento, *l'Ordre Nouveau* doveva più tardi descrivere in questi termini il movente che animava tutti questi giovani uomini: «Provavamo una delusione comune davanti ai differenti e declinanti atteggiamenti e la collera davanti al ruolo mediocre e ridicolo che i dirigenti francesi facevano giocare al nostro paese. Ci avvicinava una stessa comprensione critica degli errori del nostro mondo. Insieme, avendo giudicato gli errori del regime, sentivamo la necessità di un cambiamento di piano totale»<sup>64</sup>.

Alla fine del 1931, il lavoro di approfondimento dottrinale de *l'Ordre Nouveau*

---

<sup>63</sup> P.Andreu, *la Nation française*, n. 336.

<sup>64</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 11.

si istituzionalizzerà con la creazione di un Centro Studi *Ordre Nouveau* «aperto a tutti gli uomini attirati dal nostro sforzo». Questo centro organizzava sia riunioni interne al gruppo che esterne con la partecipazione di personalisti stranieri. Il 1931 e i primi mesi del 1932 videro la pubblicazione di tre opere nelle quali si troveranno esposti per la prima volta i grandi temi di quella che sarebbe diventata la dottrina de *l'Ordre Nouveau*.

La prima di queste opere fu *Décadence de la Nation française* pubblicata nel maggio 1931 dalle Edizioni Riéder. Fu un libro scritto in collaborazione da Robert Aron e Arnaud Dandieu e che costituiva in gran parte il frutto del loro lavoro solitario degli anni 1927-1930. La pubblicazione di questo libro provocò un certo clamore dovuto in primo luogo al titolo perchè accoppiare i termini «decadenza» e «Francia» appariva come uno scandalo nella Francia del 1931 appena sortita dal poincarismo e che viveva ancora nel ricordo della vittoria del 1918.

Come da titolo, l'opera, si presentava innanzitutto come una constatazione della decadenza della Francia, «*homme malade*» dell'Europa, «paese governato senza uno scopo lontano, senza un fine elevato e che vive giorno dopo giorno una esistenza anonima e senza rischi<sup>65</sup>». Più profondamente, Aron e Dandieu denunciavano il declino del sentimento patriottico, questo radicamento carnale che non esisteva più, per loro, che sotto la forma degradata di un nazionalismo e di uno sciovinismo astratto che sostituiva ad un patriottismo istintivo e vivente una astrazione ideologica. Questa stessa preferenza accordata all'astratto sul concreto appariva loro viziare fundamentalmente le concezioni degli internazionalisti. Un razionalismo seccato, frantumatore di tutta la spontaneità vitale e affettiva, delle ideologie che disconoscono radicalmente il reale, tali sembravano loro essere le cause profonde del male di cui soffriva la Francia. Contro queste perversioni razionaliste e idealiste, gli autori, volevano riconciliare i concetti di patria e rivoluzione, appellandosi alla tradizione rivoluzionaria della Francia: «É solo facendo riferimento alla sua vera tradizione rivoluzionaria, scrissero, che la Francia, opponendo il concreto

---

<sup>65</sup> *Décadence de la Nation française*, Parigi, 1931, p. 11.

all'astratto, i bisogni sentimentali essenziali ai bisogni economici imposti ed artificiali può riprendere il suo posto nel mondo, per il suo beneficio e soprattutto per il beneficio di una civiltà che, senza quella, cadrà in una guerra sterile e nella rovina di tutti i valori umani<sup>66</sup>». Questa tradizione rivoluzionaria, fondata sulla rivolta permanente dell'uomo in sangue e ossa contro tutti i meccanismi astratti suscettibili di asservirlo, essi la designarono come una tradizione «individualista» precisando che questo individualismo era un individualismo «dell'uomo reale» preso con tutta la forza del sentimento e dell'istinto, con le sue capacità creatrici, radicato solidamente nella patria carnale, questo in opposizione all'individualismo astratto e disincarnato che è il fondamento del pensiero idealista e liberale. Questo termine «individualismo» doveva da allora sparire molto rapidamente dal vocabolario de *l'Ordre Nouveau* che, per evitare qualsiasi fraintendimento, lo sostituirà presto, su input di Alexandre Marc, con la parola «personalismo».

Il secondo libro, *Le Cancer américain*, nuovamente ad opera di Aron e Dandieu, comparve nell'ottobre del 1931, sempre edito da Riéder. Questo testo che si opponeva ad uno stato spirituale più che a un paese determinato, faceva il processo dello «spirito yankee» dominato dal razionalismo e dalla «tirannia dell'astrazione» e caratterizzato dall'«egemonia dei meccanismi razionali sulle realtà concrete e sentimentali, risorse profonde del vero progresso dell'uomo<sup>67</sup>». Il libro passava, in seguito, in rassegna i principali esempi del male che denunciava: trionfo dell'astrazione con una concezione materialista dell'uomo che lo riduce a «homo oeconomicus», macchina per produrre e consumare; trionfo dell'astrazione che per mezzo delle impalcature artificiali del credito e della speculazione bancaria priva del tutto il contatto con la realtà; trionfo dell'astrazione con l'asservimento dell'uomo alla razionalizzazione e alle esigenze di una ragione tecnica sempre più tirannica; infine, trionfo dell'astrazione per mezzo della sottomissione dell'uomo agli imperativi di un'economia governata dalla sola idea astratta del profitto. Dopo aver constatato che «il cancro americano è un cancro spirituale» e che l'uomo non

---

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 153.

<sup>67</sup> *Le Cancer américain* (Parigi, 1931), p. 17.

deve cercarne le cause fuori di lui ma al suo interno, Robert Aron e Arnaud Dandieu concludono: «La révolution fatale sera avant tout spirituelle, sinon elle ne changera rien<sup>68</sup>».

Quello che questi due libri di Aron e Dandieu mettevano in questione, erano dunque tutti i meccanismi razionalisti e standardizzati, tutte le astrazioni staccate dal reale, che mettevano in pericolo il potere creatore dell'uomo. Questo antirazionalismo virulento era alla base del pensiero di Arnaud Dandieu la cui simpatia andava a tutte quelle opere filosofiche che mettevano in risalto i vari aspetti dell'irrazionale e che si mostravano risolutamente ostili a tutte le costruzioni filosofiche che si situavano a margine della vita e dei problemi concreti. All'interno di questa attitudine di rottura con il razionalismo che doveva caratterizzare tutta l'azione de *l'Ordre Nouveau* convergevano sia l'influenza del bergsonismo sia l'influenza di un esistenzialismo ancora balbettante rappresentato in Francia da Gabriel Marcel (che parteciperà ad alcune riunioni de *l'Ordre Nouveau*), in Svizzera da Karl Barth e in Germania da Husserl, Scheler, Heidegger e Jaspers ai lavori del quale *l'Ordre Nouveau* si interessò particolarmente.

Ne *le Cancer américain* troviamo, anche, vigorosi attacchi contro un materialismo che voleva occuparsi solo dei problemi economici dell'uomo. Questa requisitoria si prolungò qualche mese più tardi grazie a un libro di Daniel-Rops, *le Monde sans âme*. Il primo capitolo di quest'opera era particolarmente interessante. Daniel-Rops vi descriveva l'itinerario intellettuale che l'aveva portato a preoccuparsi dei problemi di civiltà, sebbene il suo itinerario iniziale lo predisponesse molto poco a interessarsi ad un'impresa tipo quella de *l'Ordre Nouveau*. Si fece conoscere in effetti attraverso un saggio, *Notre Inquiétude*, che era l'apologia della generazione letteraria del 1925 le cui opere erano caratterizzate dal culto dell'introspezione e dell'inquietudine. Nelle prime pagine de *le Monde sans âme*, intitolate *Adieu à une Inquiétude*, Daniel-Rops tentava di difendere gli anni 1925, asserendo che c'era del positivo e del negativo nell'inquietudine e che il primo doveva giustamente sfociare nella

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 235.

ricerca di un ordine: «Quando un inquietudine, scrisse, non tende che a mantenere l'essere all'interno di una disponibilità costante, che a moltiplicare in lui la soddisfazione, essa non è che un'immagine illusoria del sentimento, il più profondo dell'anima, l'angoscia pascaliana del suo destino.. Tutta l'inquietudine è vana se essa si soddisfa di se stessa, della sua incertezza, dei problemi che essa provoca, tutta l'inquietudine è vana se non cerca dentro di se un ordine, se rimane senza speranza<sup>69</sup>».

In effetti, per Daniel-Rops, questa inquietudine è stata un presentimento più o meno cosciente della crisi del mondo contemporaneo della quale il suo libro descrive innanzitutto i molteplici aspetti, politici, economici, sociali e morali. Ricercando in seguito le radici di questa crisi, egli le vide essenzialmente nella concezione che l'uomo si era fatto di se stesso, della sua missione, del suo destino. Così per lui questa crisi del mondo contemporaneo era prima di tutto una crisi dell'uomo moderno che gli pareva trovare la sua fonte nell'individualismo nato col Rinascimento e poco a poco degradato in un materialismo generalizzato caratterizzato dal culto del denaro, del potere, della scienza e, in una maniera più attuale, per quella che Daniel-Rops chiamava «la tentazione dell'America», e cioè «l'accettazione di un modo di vita dove la quantità viene prima della qualità, dove la soddisfazione materiale detta all'individuo la sua condotta<sup>70</sup> ».

Arrivato alla fine del suo libro, Daniel-Rops lo riassunse così: «Abbiamo afferrato l'uomo nella confusione del mondo, deducendo che la crisi della personalità e della coscienza è la spiegazione dei disordini contemporanei. Abbiamo rifiutato la scappatoia comoda di una illusoria responsabilità della macchina e trovato nell'esigenza della soddisfazione la causa profonda del male. Questo gusto materialista ci è apparso come il fattore determinante di una decadenza spirituale manifesta in tutti i campi e che porta a far perdere all'uomo moderno, questo fantasma errante tra le ombre, il senso dell'essere<sup>71</sup>».

---

<sup>69</sup> *Le Monde sans âme* (Parigi, 1932), p. 12-13.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 225.

Anche, dopo aver denunciato il produttivismo, l'asservimento dell'uomo alla macchina, il materialismo, dopo aver constatato che alla radice delle sue tare si situa la dismissione dell'uomo davanti alla sua vocazione spirituale, Daniel-Rops, fa appello per concludere a una «rivoluzione spirituale» destinata a «restituire all'uomo il senso del suo destino<sup>72</sup>».

In questi tre libri si trovano spiegate e sviluppate alcune delle posizioni fondamentali de *l'Ordre Nouveau*: diffidenza per tutti coloro che sacrificano lo spirito al razionalismo e all'astrazione - rifiuto del materialismo produttivista tanto capitalista che comunista - rifiuto del nazionalismo e dell'internazionalismo - distinzione tra patria e nazione - processo all'individualismo - idea di una rivoluzione spirituale.

Questi temi di partenza de *l'Ordre Nouveau*, furono riassunti nel marzo del 1931 in un manifesto la cui sostanza fu ripresa nel novembre dello stesso anno in un testo che dichiarava che «*l'ordre nouveau*, quello dell'uomo concreto» avrà per fondamento tre principi essenziali:

- Personalismo filosofico: «primato dell'uomo sulla società... La macchina economica e sociale deve essere per la persona e non la persona per la macchina economica e sociale. Questo personalismo implica la rottura sia con l'individualismo astratto dei liberali che con tutte le dottrine che si piaccano sullo Stato e lo posizionano, sotto qualunque forma, al rango di valore supremo.»
- Rivoluzione economica: «subordine della produzione al consumo» e rimpiazzo di una società che sottomette «il lavoro qualitativo e creatore di nuovi valori al lavoro parcellario e indifferenziato» con una «società tutta contraria.»
- Decentralizzazione rivoluzionaria fondata su «un regionalismo sociale, terreno e culturale», che «rompendo i quadri nazionali astratti», assicura «la liberazione delle tendenze propriamente patriottiche per le quali si

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 229.

manifesta il rapporto indispensabile e fecondo dell'uomo alla terra, alla tradizione affettiva e culturale<sup>73</sup>»

Durante questo periodo di ricerche dottrinali, i diversi responsabili de *l'Ordre Nouveau* esporranno le loro tesi in numerosi articoli dispersi in diverse pubblicazioni, dalla *Revue des vivants*, fino a *Europe*, passando per le *Correspondant*, *Demain*, *la Revue d'Allemagne*, *la Revue Mondiale*, *Présence*, *Hic et Nunc*.

Tuttavia divenne ben presto evidente che questo era un metodo che non poteva che essere provvisorio. *L'Ordre Nouveau* prese in effetti rapidamente coscienza della necessità di avere a disposizione una pubblicazione periodica regolare per poter dare una maggiore e più coerente diffusione alle sue idee. Questo lo portò da una parte a collaborare con *Plans*, rivista fondata da Philippe Lamour, poi a interessarsi a *Mouvements*, pubblicazione più modesta creata da un simpatizzante del movimento, Pierre-Oliver Lapie.

Fu in questa prospettiva che nell'ottobre del 1932, nacque una associazione dei due gruppi de *l'Ordre Nouveau* e di *Esprit*. Il dialogo tra queste due *equipe*, che terminò nel dicembre del 1933, fu molto denso e nacque soprattutto per iniziativa di Alexandre Marc. Solo nel 1934 Mournier<sup>74</sup> inizierà a formulare la sua dottrina in termini di personalismo comunitario e criticherà «la filosofia dell'hitlerismo» di Marc determinando la rottura con lui; prima, però, la rivista ebbe il carattere di un laboratorio intellettuale o almeno fu questo lo spirito con cui Marc vi partecipò. Dalla metà del 1932 agli inizi del 1934, dunque, tutto il gruppo di *Ordre Nouveau* collaborò e discusse il progetto culturale a cui ancorare un rinnovamento spirituale del cattolicesimo, ma anche della società. Il primo incontro tra Mournier e Dandieu avvenne, sotto gli auspici di Marc, nell'ottobre 1932 e l'impressione che il primo ne ricavò non fu tra le più favorevoli a causa di divergenze emerse, subito, proprio in ambito religioso; egli restò, tuttavia, favorevole alla possibilità di una collaborazione sul terreno

---

<sup>73</sup> *Plans*, n. 10, dicembre 1931, p. 154.

<sup>74</sup> Il manifesto del personalismo di Mournier è del 1936. Cfr. E.Mournier, *Qu'est-ce que le personalisme*, Paris, 1947.



politico-sociale. Dalla discussione Mournier trasse la convinzione che la concezione del personalismo di Dandieu non fosse conforme alla visione cristiana, in particolare per quanto riguardava l'esperienza del dono, del sacrificio, della rinuncia. Piuttosto, egli vi vede una influenza nietzscheana, un'idea di creazione personale come atto puro. Ciò che, però, gli riusciva assolutamente inaccettabile era il fatto che il rapporto tra Dio e l'uomo fosse concepito in termini di contrapposizione, di «faccia a faccia». Non erano estranee a queste affermazioni di Dandieu le letture fatte sui testi proudhoniani che risultavano, invece, addirittura blasfeme nel mondo cattolico, prima che Henri De Lubac<sup>75</sup> le rileggesse come espressione di una originale ricerca di religiosità.<sup>76</sup> L'accoglimento, dunque, del gruppo di *Ordre Nouveau* avvenne più per la condivisione delle tesi politiche, antiindividualistiche, anticapitalistiche e anticomuniste che per quelle religiose legate all'idea di rivoluzione spirituale. Fu per questa ragione, del resto, che i rapporti furono improntati sin dall'inizio all'insegna della provvisorietà. I nodi, infatti, vennero rapidamente al pettine non appena Marc cominciò a pubblicare i suoi articoli e a curare la rubrica «cronaca della terza forza». Il suo intento di farne un «centro di raccolta di tutti coloro che condividono il nostro disgusto e la nostra collera», avrebbe subito suscitato le rimostranze di Maritain<sup>77</sup> per i toni troppo

---

<sup>75</sup> Henri-Marie de Lubac (Cambrai, 20 febbraio 1896 – Parigi, 4 settembre 1991) è stato un cardinale francese. Per una bibliografia su de Lubac, vedi: Antonio Russo, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Pref. di Walter Kasper, Edizioni Studium, Roma, 1990; Antonio Russo, *Henri de Lubac*, Brepols, Paris, 1994; Fausto Gianfreda S.J., *Il dibattito sulla "natura pura" tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2007; Francesco Bertoldi, *De Lubac*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994.

<sup>76</sup> In quel periodo l'unico che avesse letto Proudhon era appunto Arnaud Dandieu. Proudhon nelle *Contradictions économiques* aveva sostenuto l'insanabile dualismo tra Dio e l'uomo che verrà ricompreso nell'alveo dell'ortodossia da H. De Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945.

<sup>77</sup> Jacques Maritain (Parigi, 18 novembre 1882 – Tolosa, 28 aprile 1973) è stato un filosofo francese, allievo di Henri Bergson, convertitosi al cattolicesimo. Autore di più di 60 opere, è generalmente considerato come uno dei massimi esponenti del neotomismo nei primi decenni del XX secolo e uno tra i più grandi pensatori cattolici del secolo. Fu anche il filosofo che più di ogni altro avvicinò gli intellettuali cattolici alla democrazia allontanandoli da posizioni più

violenti, nonostante Marc si sforzasse di precisare che lo scopo non era quello di assorbire e assimilare i differenti movimenti che si formavano in Francia e all'estero, ma solo di «coordinare gli sforzi di numerosissimi piccoli gruppi che, sovente, si ignoravano l'un l'altro». Anche l'articolo scritto per il primo numero della rivista non mancò di suscitare preoccupazione. Marc vi propose una riflessione su quello che definiva: *Le fédéralisme révolutionnaire*. L'obiettivo da cui partì la sua analisi era politico, era quello di contestare, per un verso, la visione autarchica del nazionalismo e, per l'altro verso, la visione internazionalista incarnata dalla società delle Nazioni che, a suo avviso: «preconizza l'universale livellamento sul modello yankee. La risposta che cerchiamo – continuava – nasce da una tensione feconda tra due termini polari e inseparabili, l'universalismo rivoluzionario e il realismo della patria»<sup>78</sup>.

Si ebbe qui un primo esempio dell'applicazione del modello dicotomico alla politica quando egli auspicava una tensione tra l'elemento universalistico, inteso come il primato spirituale cioè il rispetto della «dignità creatrice di ogni persona», e la dimensione particolaristica della patria a dimensione regionale. Marc, con un linguaggio che non poteva non sconcertare l'ambiente di *Esprit*, usò il termine di spirituale come sinonimo di universalismo ma anche di rivoluzione e quello di patria come sinonimo di particolarismo. Il federalismo era, quindi, nelle sue intenzioni, quell'assetto politico rivoluzionario in cui ad ogni persona era garantita la piena libertà creativa, cioè la possibilità di esprimersi spiritualmente. Tale assetto non poteva che avere una dimensione regionale, cioè particolaristica perché «solo nella piccola patria l'uomo è veramente se stesso»<sup>79</sup>.

---

tradizionaliste. Papa Paolo VI lo considerò il proprio ispiratore. Per una bibliografia su Maritain vedi: Jean-Louis Allard, *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Éditions de l'Université, 1985; Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain, les Mendians du Ciel*, Parigi, Stock, 1996; Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Parigi, Cerf, 1999; Giovanni Grandi, *Jacques Maritain. Da Laici nel mondo e nella Chiesa*, In Dialogo, Milano, 2007, 170 pp.

<sup>78</sup> R. Depuis et A.Marc, *Le Fédéralisme Révolutionnaire*, *Esprit*, 1933, p. 571-579

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 580

L'attività di creazione poteva realizzarsi, infatti, solo là dove la società fosse stata libera e l'intervento pubblico avesse operato entro uno spazio limitato, assicurando esclusivamente i bisogni primari. Secondo Marc, la spiritualità non poteva assolutamente esercitarsi in una società non libera dallo stato, in particolare in quella in cui vi è coincidenza del potere economico col potere statale. Tale coincidenza avrebbe dato origine alla tirannia più assoluta che l'umanità avesse mai conosciuto: la deformazione della rivoluzione russa, che lo stalinismo aveva comportato, ne era un classico esempio; invece, per lui una società a dimensioni ridotte e con uno stato «debole» avrebbe consentito pienamente alla persona di esprimere la propria dimensione spirituale e creativa<sup>80</sup>. Dopo questa prima dichiarazione di intenti, Marc incontrò subito una serie di obiezioni sia, all'interno della rivista, da parte cattolica, sia da parte marxista. In particolare, sul fronte cattolico, l'accento messo sulla necessità di una rivoluzione, a tutti i costi, piacque assai poco. Mournier affidò ad André Ulmann<sup>81</sup> il compito di precisare le ragioni del dissenso. L'autore ritorse contro Marc l'accusa di astrattezza che gli aveva fatto il marxismo: «se la rivoluzione materiale è il primo valore, se lo è la rivoluzione a tutti i costi, la rivoluzione fatta non importa come, allora va detto che non c'è opposizione essenziale tra il nostro collaboratore e il marxismo». Per Ulmann, non era tanto importante creare a tutti i costi una situazione rivoluzionaria, ma scegliere piuttosto le alleanze per orientare il movimento verso una ricostruzione, verso un nuovo ordine: non era, infatti, sufficiente semplicemente unire gli scontenti, come gli sembrò fare Marc, perché solo con alcuni di questi era possibile una intesa. Si dovevano invece scegliere le alleanze in ragione della natura della rivolta. In altri termini, non era ad una classe o a tutti gli scontenti che spettava fare la rivoluzione, ma si trattava di agire per riportare l'ordine naturale contro la conservazione del disordine che c'era nella società; da questo punto di vista,

---

<sup>80</sup> A. Marc, *Quelques pensées simples sur l'U.R.S.S.*, Esprit, 1933, p. 15

<sup>81</sup> *André Ulmann* (1912-1970) fu un giornalista francese che dopo aver lottato contro il fascismo lavorò per i servizi segreti sovietici e polacchi durante la guerra fredda. Per una bibliografia in merito vedi: Michel Goldschmidt, *André Ulmann ou le juste combat*, Société d'éditions internationales, 1982; Thierry Wolton, *Le KGB en France*, Bernard Grasset, Paris, 1986.

era il partito del naturale, quello dell'ordine, dello spirito che andava ricercato, non quello delle condizioni economiche: la rivoluzione che andava promossa era solo quella spirituale. Dietro all'intervento di Ulmann c'era, in ambiente cattolico, il grave disappunto espresso da Jacques Maritain a Mournier: «É immoral, dal semplice punto di vista dell'etica del lavoro, sostituire il rispetto con una violenza verbale e con un dogmatismo insolente che copre la miseria di un pensiero invertebrato. Dire delle cose forti e, quando è necessario, rivoluzionarie, con un tono calmo, è un precetto di stile che dovete insegnare ai vostri collaboratori».<sup>82</sup> Marc sentì molto forte la pressione che gli provenne dalla direzione della rivista e, di fronte ai timori che si levarono per i suoi accenti giudicati troppo «materialistici», i distinguo che venivano fatti tra i vari gruppi non-conformisti, si impegnò a rassicurare il fronte cattolico sforzandosi di elaborare un saggio in cui il cristianesimo era inteso quale fonte di rivoluzione insieme spirituale ed economica nel rispetto delle comunità naturali appunto<sup>83</sup>. Fu un'occasione per chiarire alcuni punti: innanzitutto l'inaccettabilità di ogni tentazione riformista poiché, per Marc, se la crisi era totale, anche la risposta non poteva che essere «totale» e, quindi, rivoluzionaria<sup>84</sup>.

Ciò voleva dire anche che la rivoluzione non poteva esser accaparrata da un partito poiché si trattava del rinnovamento di tutti i valori. Ma, in questo senso, essa andava intesa solo ed esclusivamente nella sua dimensione spirituale, creatrice di ordine e non di forza bruta. Se la violenza era così interpretata, allora, non era vero, sostenne Marc, che ci fosse incompatibilità tra intransigenza rivoluzionaria e cattolicesimo. Certo la chiesa era la tradizione, ma la rivoluzione univa nello stesso atto il rinnovamento e la tradizione. Marc insistette nel dire che l'ordine e la disciplina che rappresentavano il contributo fondamentale dell'insegnamento della chiesa, non erano incompatibili con la

---

<sup>82</sup> Lettera di Maritain a Mournier, 10 novembre 1932, in *Correspondance Maritain Mournier 1929-1939*, ed. du Seuil, Paris, 1973, pp. 66.

<sup>83</sup> A.Marc, *Le christianisme et la révolution spirituelle*, *Esprit*, 1933

<sup>84</sup> A questo proposito egli aveva precedentemente affermato: “*La révolution sera totale ou ne sera rien*” (A.Marc, *Vers un ordre nouveau*, *Esprit*, novembre 1932).

Rivoluzione, quando questa era intesa come il risultato dell'intransigenza morale in cui consiste la violenza spirituale: senza il cristianesimo, anzi, lo spirito rivoluzionario non avrebbe potuto esistere. E per cristianesimo andava inteso il cattolicesimo che vuole l'uomo responsabile, non il protestantesimo alla Karl Barth<sup>85</sup> che, immolando l'uomo sull'altare di un Dio inumano, portava direttamente all'anarchia o alla controrivoluzione. La rivoluzione personalista era quella dove intransigenza spirituale, libertà creativa dell'uomo e sua realtà concreta trovavano un punto di equilibrio. Ciò permetteva di pensare all'ordine nuovo su un piano diverso da quello in cui si ponevano capitalismo, liberalismo e collettivismo che per Marc, erano soluzioni politiche inaccettabili: il comunismo era in realtà «il figlio legittimo del capitalismo» e il fascismo era un «riformismo lirico che idolatra il nazionalismo statalista»<sup>86</sup>. Il nuovo ordine, invece, era, innanzitutto, quello che rompeva la statolatria: era nella comunità naturale che l'uomo poteva essere responsabile e realizzarsi come persona: nella famiglia e nell'attaccamento al suolo natale. Questa visione federalista, fatta di una pluralità di comunità, era positiva, per Marc, per i singoli, ma anche per la chiesa poiché le consentiva di lottare meglio contro il laicismo e la secolarizzazione, senza cadere nell'eredità del clericalismo. Il concetto di comunità<sup>87</sup>, infatti, era caratterizzato non da un

---

<sup>85</sup> Karl Barth (Basilea, 10 maggio 1886 – 10 dicembre 1968) è stato un teologo e pastore riformato svizzero. Per una bibliografia in merito vedi: Karl Barth, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2002; Mauro Cinquetti, *Barth e la filosofia: una prospettiva ermeneutica? Per una lettura filosofica della teologia barthiana*, Reportata, 2005

<sup>86</sup> A.Marc, *Le christianisme et la révolution spirituelle*, Esprit, 1933.

<sup>87</sup> Il termine *comunità* indica generalmente un insieme di individui legati fra di loro da un elemento di comunione riconosciuto come tale dagli individui stessi. Tradizionalmente in sociologia questo elemento era la condivisione di uno stesso ambiente fisico e la presenza di determinate dinamiche relazionali. Negli studi classici di Tonnies la comunità (*Gemeinschaft*) viene identificato come il modello sociale prevalente della società arcaica in contrapposizione alla società (*Gesellschaft*) dell'età moderna, all'interno di un quadro teorico che vede nel passaggio alla società moderna l'esito di un processo di razionalizzazione che pone in rilievo gli interessi e i bisogni del singolo e la loro realizzazione. Il mutamento costituisce quindi una perdita dei valori caratterizzanti la comunità, ossia senso di appartenenza, fratellanza ed empatia. In Durkheim al contrario, il passaggio alla società

potere di coercizione, ma da un'esigenza di coordinazione perciò permetteva, allo stesso tempo, di ripudiare la soluzione del «corporativismo riformista» dei fascisti. In conclusione, lo sforzo che Marc compiva era quello di sostenere che la difesa intransigente dei valori morali cristiani poteva trovare la sua realizzazione solo in una struttura politica pensata come federalistica perché solo tale dimensione consentiva a ciascuno di dare spazio alla propria creatività e spiritualità. In ciò consisteva per lui la rivoluzione personalista. Per quanto concerneva le accuse che gli provenivano dal mondo marxista, a Marc, «il marxismo appariva come l'espressione più conseguente del capitalismo», inoltre, «lo pseudo-collettivismo meccanico era il loro ideale comune» e «erano due aspetti complementari di un'unica realtà quella della controrivoluzione»<sup>88</sup>. Per quanto riguarda il tema della generale proletarizzazione, per Marc, era un processo a cui, nella società a lui contemporanea, erano soggetti tutti gli strati sociali: «oggi, parcheggiati in città mostruose nelle immense fabbriche, nelle caserme senza gioia, abbruttiti da

---

moderna è visto come una transizione positiva, come un affrancamento dalla solidarietà meccanica della comunità, ossia una solidarietà che si fondava sulla similarità degli individui e su posizioni sociali ascritte. G. Simmel sostiene, invece, che la società moderna con la crescente suddivisione e specializzazione del sistema sociale in più *Gesellschaft* ha accresciuto le possibilità di stringere relazioni sociali, favorendo una personalità maggiormente sociale, seppure esposta ad una sovrastimolazione nervosa che può rendere l'individuo alienato. I contributi teorici successivi hanno inteso ampliare il concetto di comunità per identificare un insieme di individui che, oltre all'elemento centrale riconosciuto nello spazio fisico condiviso e nel tipo di relazioni strette, condividesse da una parte una comune identità (fondata sulla presenza di alcune di queste caratteristiche: interessi particolari, una storia comune, ideali condivisi, tradizioni e/o costumi) e dall'altra il raggiungimento di obiettivi generali o precisi. Una dimensione di vita comunitaria così intesa implica quindi la condivisione di un sistema di significati, come norme di comportamento, valori, religione, una storia comune o la produzione di artefatti. In tempi recenti, con lo sviluppo del concetto verso la dimensione identitaria e il progresso tecnologico, si è arrivato a considerare comunità anche un insieme di individui che pur non caratterizzato da contatto fisico o da vicinanza geografica ha sviluppato un'identità comunitaria in presenza di comunicazioni efficienti, comuni obiettivi e norme di comportamento condivise. Un esempio sono le comunità virtuali di internet.

<sup>88</sup> A.Marc, *La machine contre le proletariat*, *Esprit*, juillet 1933, pp. 585-603.

una pubblicità universale che si chiami stampa, manifesto o cinema, dominati dall'anonima potenza del denaro, gli uomini non sembrano avere il coraggio di resistere. Tutti ci sembrano proletarizzati: il capitalista sacrifica la sua vita a una astrazione, la follia razionalista riduce il tecnico a una rotella anonima, l'intellettuale è condannato o all'anarchia o al conformismo, il contadino è sfruttato dagli intermediari voraci, l'operaio è lo schiavo moderno abilmente standardizzato»<sup>89</sup>. Marc concluse affermando che la proletarizzazione toccava tutti, toglieva all'uomo l'iniziativa, sopprimeva la fecondità della scoperta e del rischio; solo un nuovo ordine, solo il personalismo rivoluzionario avrebbe potuto sopprimere la proletarizzazione. La produzione standardizzata, invece, rendeva l'oggetto partecipe della realtà della «serie» e non aveva, al di fuori di questa, alcuna esistenza:

«l'essere dell'oggetto concreto è sacrificato a vantaggio dell'essere astratto, del tipo». Sul piano politico, la produzione in serie portava allo sviluppo di quello che Fritz Giese<sup>90</sup> definì «gregarismo»<sup>91</sup>. Il lavoro perdeva il suo senso e il suo interesse immediato, mentre un mondo artificiale sostituiva quello della natura rendendo il proletariato la forma più moderna di schiavitù. Inoltre, osservava ancora Marc, la tecnica ha provocato una rottura della autentica tradizione dell'Occidente poiché ha strappato l'uomo dal suo passato, l'ha trasformato in uomo senza storia, senza patria, senza umanità. D'altra parte, Marc riconobbe l'impossibilità di una marcia indietro, l'impossibilità di soccombere alla tentazione di evasione e di fuga. Allora la soluzione stava nell'approfitte delle nuove opportunità che si aprivano agli uomini, ora che erano esonerati da tanta parte del lavoro prodotto dalle macchine. Insistere sulla rivoluzione spirituale non era una fuga davanti alla realtà, ma al contrario significava rivendicare questo nuovo spazio in cui provvedere al necessario

---

<sup>89</sup> A.Marc, *La machine contre le proletariat*, cit. pp. 585-603

<sup>90</sup> Fritz Giese (Charlottenburg 1890 - Berlino 1935) fu uno psicologo tedesco Professore a Stoccarda dal 1928, promotore della psicologia applicata e del lavoro. Fondò (1919) il primo istituto tedesco per la psicologia applicata. Si devono a lui numerose nuove prove psicotecniche. Tra le sue opere sono da menzionare: *Psychotechnisches Praktikum* (1923); *Methoden der Wirtschaftspsychologie* (1927); *Philosophie der Arbeit* (1932).

<sup>91</sup> F.Giese, *Philosophie der Arbeit*, Marhold Verlagbuchandlung, Hall, 1932

raddrizzamento della situazione dando nuove opportunità all'uomo. Era, innanzitutto, partire dalla constatazione che, se qualunque lavoro umano non qualificato poteva essere «meccanizzato», potenzialmente si aprivano degli spazi di libertà per nuove conquiste, mentre, contemporaneamente, il lavoro parcellizzato diveniva sempre meno necessario. Non lo si poteva eliminare del tutto, ma si poteva intervenire pianificandolo e coinvolgendo tutti in questo lavoro non gratificante, pur se entro spazi sempre più residuali. Seguendo un suggerimento di Dandieu<sup>92</sup>, Marc pensava a un servizio sociale obbligatorio di base, comune a tutti, che avrebbe prodotto le risorse per il «minimo sociale garantito» (MSG), una sorta di reddito da distribuire a tutti. Si tratterebbe di un reddito prodotto dal lavoro obbligatorio reso quale dovere verso la comunità d'appartenenza; un lavoro ancora a carattere parcellare perché solo in tale dimensione si sarebbero potuti ridurre in quantità sufficiente ai bisogni di base di tutti. Risolto in questo modo il principio dell'eguaglianza delle condizioni di partenza, ciascuno sarebbe libero di operare in base alle sue qualità e predisposizioni. In questo modo, l'esigenza di giustizia sociale non comporterebbe l'egualitarismo predicato dal comunismo. Una rivoluzione spirituale prevedeva, dunque, la possibilità che questo spazio di libertà ci fosse e, perché potesse esserci, era necessario decentralizzare sul territorio le imprese «malate di gigantismo»<sup>93</sup>: solo così sarebbe stato possibile distribuire il lavoro di serie a tutti, per consentire a tutti degli spazi per il lavoro autonomo e personale: «chi dice decentralizzazione dice deproletarizzazione» e – aggiunge Marc – «permette il tempo libero dove l'uomo riprenderà la sua creatività e, quindi, se stesso»<sup>94</sup>.

L'ultimo contributo di Marc a *Esprit* fu dedicato alla recensione del secondo

---

<sup>92</sup> A. Dandieu, *Le travail contre l'homme*, cit.,: “non dobbiamo mettere ostacoli al fatto di dover fare per un certo tempo il lavoro parcellizzato e quantitativo...ma ci si ricordi che il lavoro risparmiato e la produttività accresciuta deve essere messa al servizio della personalità liberata dell'uomo”.

<sup>93</sup> A.Marc, *La machine contre le proletariat*, cit. pp. 585-603

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 601



numero della rivista *Recherches philosophiques*<sup>95</sup>; questa fu l'occasione per puntualizzare, da un altro punto di vista, la sua lontananza da una concezione relativistica della verità che: «sfocia inevitabilmente nello scetticismo...poiché per rispetto di tutte le opinioni ci si impedisce ogni originalità. Per non offendere nessuno, non si osa affermare più nulla. Ci si accontenta, quindi, di collezionare le idee e di moltiplicare «gli studi su», «le introduzioni a», le note e i commentari, in breve, si cerca di far regnare il compromesso e il pacifismo in un campo dove, più che altrove, la violenza spirituale è la sola creatrice»<sup>96</sup>. Era il congedo anche da *Esprit* e dalle riserve espresse nei confronti dei toni della sua ricerca che avrebbe trovato nella nuova rivista *Ordre Nouveau* tutto lo spazio per esprimersi. Di lì a poco, gli avvenimenti del febbraio 1934 contribuiranno a separare decisamente gli orientamenti anche teorici delle due riviste, restando *Ordre Nouveau* fedele al motto «né destra né sinistra», orientandosi, invece, *Esprit* più verso sinistra.

I primi mesi del 1933 segneranno per *l'Ordre Nouveau* l'inizio di uno sforzo al fine di organizzarsi in maniera autonoma per poter precisare ed esplicitare la sua dottrina, per definire le condizioni e i mezzi di un'azione autenticamente rivoluzionaria. In questa seconda parte della storia de *l'Ordre Nouveau*, si possono distinguere due tappe: in un primo periodo, 1933-1934 - il movimento si organizza e la sua vitalità è molto grande; dopo il 1934 e fino al 1938, *l'Ordre Nouveau* continuò su questa base cercando di mantenere la sua integrità dottrinale, nonostante una situazione politica sempre più difficile ma, poco a poco, questa forza si smorzerà.

La prima tappa di questo passaggio de *l'Ordre Nouveau* dall'elaborazione di una dottrina all'azione dottrinale fu la creazione di una rivista il cui primo numero uscì nel maggio del 1933. La sua presentazione, per la modestia dei mezzi, ricordava quella dei primi numeri di *Réaction*. Posta su una linea di povertà e austerità - essa visse quasi esclusivamente dei fondi forniti dagli abbonamenti e non superò mai le trentadue pagine. Gli articoli erano, per la

---

<sup>95</sup> A.Marc, *Une philosophie nouvelle?*, in "Esprit", décembre 1933, pp. 472-476.

<sup>96</sup> A.Marc, *Une philosophie nouvelle?*, in "Esprit", décembre 1933, pp. 472-476.

maggior parte, studi dottrinali che lasciavano poco spazio all'attualità. Lo stile di questi articoli era spesso irrispettoso, ironico, intransigente e aggressivo, il tono era molto duro. Nel primo numero si riassumevano gli obiettivi principali del movimento: «Contro il disordine capitalista e l'oppressione comunista, contro il nazionalismo omicida e l'internazionalismo impotente, contro il parlamentarismo ed il fascismo, l'Ordre Nouveau mette le istituzioni al servizio della personalità e subordina lo Stato all'uomo<sup>97</sup>». Tutto questo, unito ad un vocabolario un pò esoterico, crearono uno stile *Ordre Nouveau* molto caratteristico.

La rivista pubblicava anche testi di dottrina e di azione, presentati come «testi derivanti dalle più grandi autorità rivoluzionarie del passato ai quali le circostanze presenti donano un valore particolarmente attuale». La maggior parte degli autori citati in questi testi sono significativi di quelle che erano le simpatie de *l'Ordre Nouveau*: Bakunin, Berth, Nietzsche, Peguy, Proudhon, Serge, Sorel. Da questa lista si può evincere un «saggio di bibliografia rivoluzionaria».

La rivista permise quindi a *l'Ordre Nouveau* di esporre una dottrina che aveva ormai raggiunto la sua maturità. I primi numeri furono, principalmente, consacrati a collocare *l'Ordre Nouveau* in rapporto alle esperienze estere e alle tendenze politiche francesi. Fu così che il primo numero, che si aprì con un editoriale intitolato «Mission ou démission de la France», ebbe per tema il ruolo della Francia rispetto alle «rivoluzioni mancate»: fascista, comunista e nazista. Questo fu anche, in parte, l'oggetto di una clamorosa «Lettre à Hitler» pubblicata nel n. 5 e che fece all'epoca molto scalpore. D'altra parte *l'Ordre Nouveau* si affrettò a precisare la sua posizione politica definendola una «posizione rivoluzionaria» e lanciando lo slogan «Ni droite, ni gauche» accompagnato da un articolo di Jardin, Lostau, Aron, Maulnier e de Rougemont nel quale essi spiegavano la loro posizione al di là delle ideologie e dei partiti. Il primo numero della rivista conteneva la pubblicazione delle opere essenziali del gruppo che esprimevano la sua dottrina in una forma più

---

<sup>97</sup> *Ordre Nouveau*, n. 1, maggio 1933, p. 11.

elaborata. In tal senso l'opera fondamentale fu *la Révolution nécessaire*<sup>98</sup> di Aron e Dandieu pubblicata nell'estate del 1933, un libro solido, documentato, dalla forma brillante nel quale era esposto quello che Aron e Dandieu avevano chiamato «il metodo dicotomico»<sup>99</sup>, che era riferito alle idee dell'*Ordre Nouveau* sui problemi del lavoro, sulla nozione di proletariato e sul servizio civile. Questo libro, che fu molto apprezzato in campo intellettuale, portò all'*Ordre Nouveau* numerose adesioni.

Questo testo è un documento essenziale del periodo tra le due guerre che fa il punto sulle idee economico-politiche del movimento e della rivista l'*Ordre nouveau*<sup>100</sup> fondata da Dandieu. L'*Ordre nouveau* propose, al di là dei partiti,

---

<sup>98</sup> Dalla penna di Robert Aron e Arnaud Dandieu e pubblicata nel 1933 « *La Révolution nécessaire* » è l'opera di riferimento del federalismo integrale. La riflessione di quest'opera, che parte dalla crisi della civiltà occidentale, è la liberazione dalla schiavitù del proletariato: «*Supprimer la condition prolétarienne, ce qui, en termes humains, signifie supprimer des destinées consacrées entièrement à un travail abêtissant et borné* » (*Révolution nécessaire*, cit., p. 249).

<sup>99</sup> Una applicazione politica del «metodo dicotomico» porterà, più tardi, Robert Aron, *Fragments d'une vie*, Paris, Plon, 1981, p. 96 a definirlo nel modo seguente: «si tratta di un principio per cui ogni attività, lavoro umano, individuale o sociale, comporta due parti. Una parte meccanica divenuta automatica dove sono registrati i risultati precedenti e che costituisce la base della civiltà. Poi ci sono le attività nuove e libere che si esercitano nel senso della ricerca, della scoperta, dell'avventura, della creazione. Sono queste che consentono all'uomo di adattarsi all'evoluzione delle circostanze. L'equilibrio tra le due parti dell'attività umana, evitando confusioni, non impedisce, tuttavia, che ci sia una gerarchia tra la zona dell'automatismo e quella della libertà. La seconda costituisce la ragion d'essere della prima e deve servirle solo da punto d'appoggio».

<sup>100</sup> *L'Ordre Nouveau* fu una rivista pubblicata a Parigi dal 1931 al 1938 da un gruppo di pensatori federalisti i cui esponenti più rappresentativi furono Robert Aron, Arnaud Dandieu, Alexandre Marc e Denis de Rougemont. Per una bibliografia in merito, cfr.: *L'ordre Nouveau, Introduzione*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997; *L'ordre Nouveau*, V. I, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997; *L'ordre Nouveau*, V. II, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997; *L'ordre Nouveau*, V. III, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997; *L'ordre Nouveau*, V. IV, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997; R.Aron et A. Dandieu, *Decadence de la nation française*, Ridier, 1931; Z. Sternhell, *Neither right nor left*, Dalai, 1997; F.Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, Il Mulino,

un'alternativa alle ideologie dell'epoca: marxismo e fascismo, sulla base del federalismo e del corporativismo, un'organizzazione decentralizzata e anti-statale senza distinzioni tra le classi sociali che metteva lo Stato al servizio della corporazione e l'economia al servizio dello spirituale. I due autori affermarono che questo libro segnava il debutto di uno sforzo «pour en sortir»<sup>101</sup>. Essi proclamavano con forza la loro posizione rivoluzionaria nata dalla constatazione del «désordre établi»<sup>102</sup> e dall'odio per una civiltà sempre più inumana e astratta; la loro fu una posizione rivoluzionaria che non poteva legarsi ad alcuna delle rivoluzioni o pseudo-rivoluzioni a loro contemporanee e cioè comunismo, nazismo e fascismo. La prima parola d'ordine che, a loro giudizio, si imponeva era, dunque, una parola d'ordine negativa: «*Ni communisme, ni capitalisme*», che erano fratelli gemelli della medesima civiltà materialista. «*Ni droite, ni gauche*», «*Ni libéralisme, ni fascisme*», poiché l'uno scaturiva dall'altro attraverso un processo ineluttabile che lasciava, in entrambi i casi, la persona umana in una sottomissione e in una oppressione simile, anche se differentemente camuffata poiché *trust* e cartelli non erano che forme larvate e clandestine di preparazione alla tirannia statale. Al di là di queste negazioni e di questi rifiuti che si indirizzarono contro uno stato sociale già evoluto e contro quadri politici già vecchi – potrebbe apparire che i loro principi positivi siano esclusivamente teorici e molto vaghi. Parole d'ordine come «*primauté du spirituel*» o «*révolution personaliste*», impressero, nel

---

Bologna, 2012; G. Manganaro Favaretto, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc*, Franco Angeli, 2006.

<sup>101</sup> Nell'introduzione della *Révolution Nécessaire*, Dandieu e Aron affermano che bisogna «ritornare all'uomo» ma anche comprendere tutta la difficoltà di questo ritorno. Robert Aron et Arnaud Dandieu, *Introduction, La révolution nécessaire*, p. 5, Bernard Grasset, Parigi, 1933.

<sup>102</sup> Il rifiuto di tutte le forme di alienazione del mondo moderno, la lotta contro ciò che l'équipe di *Ordre Nouveau* definisce il «disordine costituito», sono alla base del progetto di Aron e Dandieu. Il materialismo viene quindi stigmatizzato, sia quando si incarna nel marxismo e nel comunismo, il cui senso della storia è determinato dalle strutture economiche, sia quando indossa i panni del capitalismo liberale, considerato tra l'altro responsabile della crisi mondiale degli anni Trenta.

primo numero della rivista del nuovo movimento<sup>103</sup>, una modesta apparenza se confrontati con le rivendicazioni politiche o demagogiche delle affissioni elettorali o dei cosiddetti giornali d'opinione dell'epoca. Queste parole d'ordine, che corrispondevano per coloro che le pronunciavano a una necessità interna non convinsero la maggior parte del pubblico che contava più sulle istituzioni che su delle mediazioni teoriche per sortire dal caos dell'epoca.

*La Révolution Nécessaire* segnava un primo sforzo per fissare le direzioni che dovevano portare a trasformare in fatti concreti e costruttivi la posizione critica, a volte sentimentale, di questi giovani rivoluzionari. Questo testo rappresentò un cambiamento di direzione: alla loro epoca la preparazione teorica e filosofica della rivoluzione necessaria era completata: una posizione sentimentale condivisa e determinata e le linee principali di una dottrina. Restava la preparazione tecnica della quale questo libro era il preludio per uno sforzo di convinzione della necessità della loro battaglia. Da un capo all'altro del libro è sempre presente la critica fondamentale che essi rivolgono alle due forme complementari di materialismo a loro contemporanee: ottimismo capitalista da una parte e pessimismo marxista dall'altra. Essi hanno tenuto a sottolineare che la loro critica non doveva assolutamente farli apparire come seguaci del nazismo che aveva, anch'esso, sin dall'origine, attaccato capitalismo e comunismo come i due aspetti gemelli del materialismo e dell'astrazione. Aron e Dandieu volevano che fosse ben chiaro che quello che condannava prima di tutto il liberalismo era la centralizzazione politica e finanziaria. Allo stesso modo quello che condannava lo stalinismo era la concentrazione rigida di tutti i poteri e di tutte le iniziative nelle mani dell'esecutivo. Lo stalinismo andava condannato: che fosse quello di Hitler o quello di Roosevelt. Non esistevano per Aron e Dandieu dittature di transizione. All'estremità del capitalismo c'era la dittatura *tout court*.

Ad Aron e Dandieu interessava affermare due principi cardine. Il primo era quello della totalità dei fenomeni umani, in particolare di quelli sociali: non si doveva più separare l'economia dalla psicologia, l'anima dal corpo, o lo spirito

---

<sup>103</sup> La rivista a cui si fa riferimento è *L'Ordre Nouveau* pubblicata a Parigi dal 1931 al 1938.

dalla materia. Il secondo principio era che la Società umana era una tensione; per questo essa era personalista e anti-statalista nella sua essenza. Dentro l'uomo, considerato come universale, vi era l'uomo preso nella sua particolarità razziale, locale e culturale. Dentro l'uomo esisteva una tensione permanente che si dispiegava storicamente nei periodi di imperialismo e di anarchia, di determinismo economico e centralizzazione mostruosa, di schiavitù endemica, di guerra senza freni e senza fini che si attorcigliavano sulla autorità della ragion di Stato, periodi di delirio, periodi di debolezza simili a quelli che Aron e Dandieu stavano vivendo ai loro tempi. Da questi due principi gli anticonformisti degli anni Trenta fecero scaturire un metodo e una fede. Il metodo era quello dicotomico che doveva rimpiazzare nello studio dei fenomeni umani, non solamente il metodo cartesiano ma anche quello dialettico (del tipo hegel-marxista). Considerando che la società umana era una tensione, osservavano che per la sua attività creatrice, l'uomo lotta senza fine contro un pericolo di cristallizzazione, contro il peso inerte di istituzioni inventate per lui e sempre sorpassate da lui. Che si trattasse di costruzioni giuridiche o innovazioni scientifiche, il processo era sempre lo stesso. Da una parte l'invenzione era uno strumento di risparmio di energia: dall'altra era uno strumento di liberazione spirituale. Ma per risparmiare energia, l'invenzione automatizzava certe attività. Il pericolo più grande che correva l'umanità, per Aron e Dandieu, era di prendere il mezzo per il fine, l'automatismo per la liberazione. Il metodo dicotomico illuminava di un giorno nuovo non soltanto la storia delle idee o quella della tecnica, ma l'evoluzione dei rapporti sociali perché - aiutando a rifiutare il materialismo dialettico - permetteva di capire un fenomeno provvisorio come quello della lotta di classe, inglobandolo in un processo molto più generale che era la lotta permanente dell'uomo contro lo Stato e della potenza creatrice contro la tirannia conformista. Ma questo non era che il ruolo intellettuale del metodo dicotomico; coloro che come Aron e Dandieu non separavano mai l'attuale dall'ideale assegnavano a tale metodo un ruolo di trasformazione pratica e cioè quello di provocare nel *desordre etabli* una rottura tale da essere creatrice di un ordine nuovo. Le applicazioni del metodo dicotomico presentavano il vantaggio di far passare da un ambito di

sistemi rigidi, a un ambito di sistemi morbidi. Ad esempio, il sistema di produzione, che si basa sulla divisione in classi è rigido; nè le trasformazioni tecnologiche, nè le oscillazioni della natalità possono adattarsi senza contraccolpi. Quando la miseria della sottoproduzione tendeva a sparire, la disoccupazione si impennava e non spariva più. Al contrario con il servizio sociale del lavoro<sup>104</sup> l'adattamento tra la produzione e i bisogni poteva essere graduato il più minuziosamente possibile, facendo variare i tempi del servizio; quanto alla disoccupazione, sarebbe sparita come la condizione proletaria. Allo stesso tempo, quando il sistema politico plutocratico o statalista, non lasciava che la scelta tra tirannia o anarchia, l'*ordre nouveau* sarebbe stato fondato su una decentralizzazione, la più completa possibile, dove l'organo centrale, ridotto a l'inerzia non sarebbe stato che il controllore e il bilanciare. Dall'altra parte siccome nei sistemi capitalisti e comunisti rigidi, ciascuna branca dell'attività umana era tutta d'un pezzo, nei sistemi morbidi de l'*ordre nouveau*, ciascuna attività umana avrebbe avuto il suo ambito: l'uno quantitativo e l'altro qualitativo. Per esempio, il lavoro che doveva restare indifferenziato e automatico per essere più produttivo, sarebbe andato appannaggio del servizio sociale temporaneo. Al contrario, il lavoro qualificato o creatore sarebbe stato libero dal giogo capitalista e statalista diventando sia personale sia corporativo. Il regime di amministrazione dei beni non sarebbe stato ne interamente comunista ne interamente libero. Ma il metodo

---

<sup>104</sup> Aron e Dandieu, avevano previsto che tutti prestassero una sorta di servizio civile obbligatorio allo scopo di finanziare il «minimo sociale garantito». Tale servizio civile configura il solo e limitato ambito entro il quale c'è spazio per il settore pianificato dell'economia, giustificato dal fine altamente sociale cui è preposto. Assolto questo obbligo, ciascuno dovrebbe ritenersi libero di servirsi della sua proprietà come ritiene: può farne cioè un uso disinteressato e legato al tempo libero o un uso commerciale. In questo caso il prodotto non sarebbe più quello di serie, tipico del settore pianificato, ma, piuttosto, quello di una cultura di qualità e di nicchia. In questo modo, Marc pensa a una società ideale dove un livello minimo di benessere, una sorta di reddito di cittadinanza, è garantito a tutti dall'obbligo del servizio civile per tutti. Tale lavoro consente una pianificazione delle esigenze primarie e la loro soddisfazione attraverso una cooperazione sociale limitata temporalmente per ogni singolo; il restante livello di benessere dipenderà, invece, dalla capacità, dal merito, dall'attività e dal rischio che ciascuno si assume.

dicotomico non poteva essere, per esso stesso, il promotore di un cambiamento di piano. La fede personalista era il motore indispensabile della rivoluzione necessaria. Questa tensione che caratterizzava la persona in atto, questo spirito dell'Occidente che rigettava con lo stesso orrore e lo stesso disprezzo il nichilismo e l'autocratismo dell'Oriente, l'assassinio gregario e il suicidio mistico, era ai loro tempi minacciato da tutte le parti. Appoggiato sulla tecnica occidentale che l'Occidente aveva diffuso ma non dominato – dopo la Russia, il Giappone e gli Stati Uniti d'America, fino agli standard di Hitler e Mussolini, il vecchio statalismo della decadenza e dell'Asia, tutte le antiche stupidità razziste, materialiste e tecnocratiche stavano montando sull'armatura di un razionalismo sfrenato, all'assalto della vecchia Europa soffocata sulle sue fortezze marce. Per Aron e Dandieu non era per niente sorprendente che il cammino geografico dell'invasione statalista fosse lo stesso sia allora che in passato. Grazie alla marcia della Russia e della Germania, attraverso i Balcani e l'Europa centrale, lentamente, la distruzione tirannica avanzava con il suo corteo di massacri e di demagogia. Di colpo, come il mare, con i flussi e i riflussi, essa aveva dopo vent'anni, come una malattia mortale, abituato alla sua caotica e regolare progressione. L'Europa si stava intorpidendo in un'agonia per nulla grandiosa. A dispetto di un pregiudizio romantico, la decadenza non era, per loro, bella e nemmeno la morte. Quello che era bello era – invece - la lotta contro la morte e la decadenza. Quello che era grandioso, era la vittoria dell'uomo. Lungo le coste del Mediterraneo e del mare del Nord, risalendo il Danubio o il Reno, stava avanzando il vecchio nemico dell'uomo. Poteva essere chiamato Stato, materialismo, razzismo o tirannia; ma la sua essenza era più profonda e non aveva nomi in nessuna lingua: soprattutto non ne aveva in francese perché, come i nostri autori affermano nella conclusione de *La Revolution necessaire*:

*« Ce n'est pas notre faute si la France est en effet, aujourd'hui comme hier, la dernière écluse. Ce n'est pas notre faute si le pays des petits rentiers et du traité de Versailles est tout de même aussi le dernier refuge continental des hommes libres. Ce n'est pas notre faute si, pour sauver l'Occident et l'Europe, nous devons d'abord, aujourd'hui, nous appuyer sur la France. Il ne s'agit pas*



*de défendre une cité ou une idées. Il ne s'agit pas de défense. Mais de choix, d'affirmation, de création, de Révolution. Nous sommes sur la terre décisive, l'heure est venue. Allons-y. »*<sup>105</sup>

Per Aron e Dandieu la rivoluzione non era, contrariamente a quanto si potesse credere, il risultato di un determinismo economico e sociale. Essa era, prima di tutto, l'atto che creava nuove determinazioni che sconvolgevano le determinazioni precedenti. Il disordine di cui soffriva il mondo appariva loro prima di tutto come materiale. Esso si trovava nelle apparenze dei loro tempi. Contro questo disordine la volontà dei fondatori de l'*Ordre Nouveau* fu quello di un rifiuto totale. Ma rompere con queste apparenze, non significava ancora fare la rivoluzione. Non significava ancora attaccare le radici del disordine. La sola vera rottura era quella che doveva essere operata al cuore stesso del sistema costituito. I pensatori di *Ordre Nouveau* si chiesero che cosa ci fosse all'origine degli errori che, dopo vent'anni, li avevano portati alla guerra, alla disoccupazione e alla dittatura arrivando alla conclusione che all'origine di questi errori si trovasse una certa attitudine umana. Questa attitudine si chiamava capitalista ed era una realtà, a loro avviso, sia materialista che astratta. Essa donava il primato all'avere rispetto all'essere<sup>106</sup>, all'anonimo sul personale, all'irresponsabile sul responsabile, alla massa e all'individuo sulla persona concreta. Macchinista e produttivista essa consacrava il peggior degrado che una civiltà avesse mai imposto all'uomo, uomo che era un'altra cosa rispetto a una unità di conto, una pancia o un elettore. Era necessario rompere con tutti gli atteggiamenti ideologici che avevano portato alla distruzione della persona: questo era per loro il primo atto *spirituale*. Quando

---

<sup>105</sup> R.Aron et A. Dandieu, *La révolution nécessaire*, Bernard Grasset, 1933, Conclusion, p. 277: «Non è una nostra colpa se la Francia è, in effetti, oggi come ieri, l'ultima chiusa. Non è una nostra colpa se il paese dei piccoli reddituari e del trattato di Versailles è l'ultimo rifugio continentale degli uomini liberi. Non è una nostra colpa se, per salvare l'Occidente e l'Europa, noi dobbiamo prima, oggi, appoggiarci sulla Francia. Non si tratta di difendere una città o un'idea. Non si tratta affatto di difesa. Ma di scelta, di affermazione, di creazione, di rivoluzione. Siamo arrivati al momento decisivo. L'ora è venuta. Andiamo».

<sup>106</sup> Sul tema dell'essere rispetto all'avere vedi: Claudio Bonvecchio, Luban Plozza Boris, *Il coraggio di essere. L'esperienza di Eric Fromm*, Locarno, Dadò editore, 2012.

essi affermavano «spirituale prima di tutto»<sup>107</sup>, non intendevano certo sfuggire a delle responsabilità. Lo spirito non era una fortezza protetta che non doveva rischiare niente. Tra lo spirituale e il temporale c'era la linea di una totale responsabilità. Quando affermavano «spirituale prima di tutto», non intendevano «intellettuale», «idealista», «clericale», né, sopra ogni cosa, «spiritualista». «Spirituale» era intenso come atto personale, nel senso di quello che vi era di più umano nell'uomo, l'apice delle sue gerarchie, il fondamento reale della sua libertà. La persona era da intendersi come «l'individuo impegnato nel conflitto creatore». Conflitto che si risolveva con l'atto – un atto che provocava un conflitto e un rischio nuovi, generatore di creazioni nuove. L'atto e la persona apparivano come indivisibili. Questo era il fondamento di tutta la dignità umana<sup>108</sup>.

Questo è il fine della rivoluzione dell'*Ordre Nouveau*. Da una parte erano convinti che il principio di tutte le libertà umane non si trovasse all'origine di un sistema; dall'altra parte questo principio non sarebbe stato mai effettivo se non fosse entrato immediatamente in azione. Ritenevano sussistesse una necessità vitale di passare, subito, alla costruzione di un ordine che implicasse una rottura totale con il disordine regnante e si volevano impegnare profondamente in una lotta reale di cui l'oggetto era esclusivamente quello di sottomettere le istituzioni alle esigenze vitali della persona concreta. Si è fatta molta confusione tra lo sforzo spirituale de l'*Ordre Nouveau* e lo spirito borghese e liberale. E si è fatta anche confusione tra lo spiritualismo cristiano e il loro personalismo. Lo spiritualismo di *Ordre Nouveau* voleva essere umano e nient'altro. Certo, esso trascendeva l'egoismo individuale, ma non si trattava qui di trascendere il piano umano, la condizione umana<sup>109</sup>. Si faceva dunque il più grande torto al cristianesimo di certi componenti de l'*Ordre Nouveau* se si

---

<sup>107</sup> Il tema dello spirituale prima di tutto è molto presente nel testo *La Révolution Nécessaire* ed è un cavallo di battaglia costante del gruppo *Ordre Nouveau*.

<sup>108</sup> *La révolution nécessaire*, cit., *Esprit et Révolution*.

<sup>109</sup> “Le spirituel de l'Ordre Nouveau ne peut être mis à part, à l'extérieur de la condition humaine; il est ce qui fait d'un individu une personne” (*La Révolution Nécessaire*, cit., *Preface*, p. XXX).

attribuiva loro una confusione tra spirituale nel senso di *Ordre Nouveau* e lo Spirito Santo di cui parla la Teologia, realtà che, per i cristiani, resta di un ordine del tutto differente rispetto a tutti gli ordini umani. Essi non ignoravano che l'espressione «rivoluzione spirituale» aveva avuto il privilegio di scandalizzare i marxisti. Ma a loro tali problemi non interessavano; lasciavano volentieri ai marxisti il monopolio della loro rivoluzione. Per *Ordre Nouveau* il marxismo non era che la caricatura da un lato comica e dall'altro tragica della vera rivoluzione. Il ruolo dell'uomo sulla terra non si identificava nella sua funzione sociale, né nella sua utilità produttiva e nemmeno nelle sue qualità biologiche. Una rivoluzione non era solamente una redistribuzione dei beni materiali seguita da un metodo diverso dal capitalismo. Essi non erano disposti a difendere la ripartizione della ricchezza, ma esigevano che, sul pretesto, troppo sovente fallace, di dotare l'uomo di beni materiali, non lo si privasse delle sue possibilità spirituali. Una rivoluzione non era un modo per sviluppare quello che c'era di più brutale nell'uomo. Una rivoluzione non consisteva, infine, nello sviluppare mostruosamente la potenza astratta dello Stato. Il fondamento delle azioni di *Ordre Nouveau* era la libertà, il rischio.

L'autorità doveva derivare dalla persona, non da ciò che le era più opposto. Non potevano esistere altri tipi di rivoluzione che non fossero quella spirituale. L'atto libero ne era all'origine e non alla fine. Lo spirituale era il potere sulle cose, era l'atto creatore di rapporti nuovi all'interno della società, di forze sociali nuove, era il movimento, il potere di spingere, di invertire, di sconvolgere per ordinare a nuovo. Era nella sua forma più immediata, più concreta, più reale, il potere stesso. Tutto il potere politico, militare, giuridico, nella misura in cui esso fosse valido si rifaceva a un potere spirituale. Essi notarono che in Francia la polizia era la sola che ancora proteggesse i burocrati del Parlamento; la polizia e cioè, psicologicamente, la paura. Essi videro uno Stato decadente caratterizzato dalla sottomissione della persona davanti ai meccanismi della burocrazia. In tale ambito il potere efficace e valevole si doveva muovere, doveva passare all'opposizione, divenire rivoluzionario. E facendo questo esso apparteneva di fatto e di diritto alla più grande violenza spirituale. L'ordine nuovo esisteva dal momento in cui questa violenza si

sarebbe destata. La rivoluzione spirituale era non solamente l'unica valevole, ma anche la sola effettiva, cioè la sola che passasse ai fatti senza sfociare in dittatura. La dittatura non era che la fissazione brutale di una rivoluzione in pieno periodo di transizione, di un disordine dove l'atto ordinatore, non aveva ancora distrutto il principio agente. Una rivoluzione si sarebbe compiuta materialmente solo nella misura in cui il suo privilegio spirituale avesse rotto in anticipo la resistenza: essa sarebbe andata tanto più lontano quanto il suo principio fosse stato più violento. Essa sarebbe arrivata sino al suo ultimo scopo, solo restando al cuore dello spirituale.

Per gli autori di *Ordre Nouveau* denunciare l'oppressione che lo Stato moderno faceva pesare sull'uomo era un'ovvietà, un tema imprescindibile. L'oppressione dello Stato prendeva, a loro avviso, delle forme multiple. La più sgradevole era l'oppressione finanziaria. Facevano notare che, negli anni Trenta, tenuto conto delle imposte dirette e indirette, e della loro diversa incidenza, un francese lavorava almeno un giorno su quattro per lo Stato. Ma l'imposta non era il solo mezzo che lo Stato usava per far pesare la sua autorità sul sistema finanziario. L'intervento dei pubblici poteri, negli affari, in periodi di crisi, conduceva ad una schiavitù infinitamente più pericolosa. La comicità di questa situazione era che fossero proprio i difensori del sistema capitalistico, per definizione partigiani teorici del liberalismo, che si appellavano, nelle difficoltà, al loro nemico naturale: lo Stato. Senza dimenticare poi l'oppressione delle forze di polizia e l'oppressione militare rappresentata dalla coscrizione obbligatoria. D'altronde l'oppressione pedagogica stava portando, attraverso un sistema di selezione, dove tutto non era male, a un insegnamento per lo Stato invece di essere un insegnamento finalizzato all'accrescimento della persona. D'altro canto il metodo stesso dell'insegnamento, un conformismo soggiacente al quale collaboravano un corpo di educatori coscienti ma senza audacia, finiva per distruggere quel conflitto interiore, quella spontaneità creatrice che sarebbe dovuta servire da base a tutte le formazioni pedagogiche che invece furono rimpiazzate da un dizionario di formule e di manuali di conoscenze astratte. La maggior parte di coloro che denunciavano queste diverse forme di tirannia, si ponevano troppo spesso su

terreni di pura politica e non sembravano sospettare che l'importanza dei valori in gioco sorpassava infinitamente la legittima cura della felicità umana. Un sistema che aveva finito per subordinare l'uomo allo Stato, non poteva che condurre alla peggior decadenza, al tradimento di valori essenzialmente creatori. Nessuna persona, in nessun momento della storia, ha legato all'umanità dei valori eterni se tutta la sua attività è stata assorbita dallo Stato. Sparta è stata l'esempio tipico di questo assorbimento da parte dello Stato di tutte le forze vive, ma Roma non fu da meno. Aron e Dandieu si chiesero se non fosse un paradosso che le vere espressioni dell'uomo venissero non dai grandi imperi centralizzati e forti, ma da Stati minuscoli, a volte addirittura da stati fantasma come la Giudea. Le città italiane del Trecento e del Quattrocento avevano offerto ugualmente degli esempi alti, così come la Germania prebismarkiana dove pensò un Goethe. Nella Francia stessa, la concezione dell'uomo si era elaborata in un'epoca dove lo Stato era forte, ma non assorbente, né rivolto a ingerirsi in tutte le forme dell'attività umana col fine di utilizzarla a suo unico beneficio. A questa concezione armoniosa si sarebbe sostituita una concezione centralista, a una nozione di equilibrio, una volontà di stabilità e di *status quo*. Per loro il termine stesso di «cittadino», nel senso utilizzato dalla Dichiarazione dei diritti<sup>110</sup>, era il simbolo di questa tendenza all'oppressione statale perché si basava su una astrazione: essa ammetteva la possibilità di separare la volontà politica dalla realtà carnale dei bisogni, degli interessi, delle passioni. Per Aron e Dandieu tutto ai loro tempi nello Stato tendeva a uniformarsi nell'astratto. Una centralizzazione che per molto tempo era apparsa come una necessità, e dove allora si cominciava solo a sospettare la malattia, che è il gigantismo, tendente a negare quelle differenze fondamentali,

---

<sup>110</sup> La Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 è un testo giuridico elaborato nel corso della Rivoluzione francese, contenente una solenne elencazione dei diritti fondamentali dell'individuo e del cittadino. È stata emanata il 26 agosto 1789, basandosi sulla Dichiarazione d'indipendenza americana. Tale documento ha ispirato numerose carte costituzionali e il suo contenuto ha rappresentato uno dei più alti riconoscimenti della libertà e dignità umana. Per una bibliografia in merito vedi: Georg Jellinek, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Giuffrè, Milano, 2002; Stéphane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, a cura di Hachette, Paris, 1988.

tradizioni, influenze regionali e peculiarità etniche che hanno le loro radici nel cuore dell'uomo: il Bretone e il Provenzale, schiacciati nell'anonomato suburbano, si stavano fondendo a poco a poco nel crogiuolo da dove sarebbe nato il più vile metallo<sup>111</sup>. Per loro si poteva concepire come un sistema che avrebbe rispettato ulteriormente l'insegnamento di quello che Maurice Barrès<sup>112</sup> chiamò, con una formula meno contorta di quello che si possa pensare, «*La terre et les Morts*». Si trattava, dunque, di invertire la marcia, di non permettere che questo formidabile frullatore schiacciasse tutto, uniformasse tutto. Più ancora che la gerarchia degli uomini, di cui la concezione democratica dell'identità era la negazione assoluta; più ancora della qualità tradita da un regime esclusivamente quantitativo, si trattava di preservare la complessità dell'uomo, ciò che gli assicurava di essere differente da tutti gli altri, unico – insostituibile<sup>113</sup>.

La rivoluzione di Aron e Dandieu fu una rivoluzione umanista, dell'uomo e per l'uomo. Fu in nome dell'uomo che essi effettuarono la riscoperta

---

<sup>111</sup> *La revolution necessaire*, cit., p. 61.

<sup>112</sup> *Maurice Barrès* (Charmes, 19 agosto 1862 – Neuilly-sur-Seine, 4 dicembre 1923) figura di spicco del nazionalismo francese. Durante la Grande guerra Barrès fu un attore importante della propaganda a favore dell'intervento francese. Esaltò i combattimenti in corso e fu soprannominato dai pacifisti «l'usignolo dei massacri». Il pacifismo era certamente divenuto un'opinione molto minoritaria e la lotta contro la Germania imperiale pangermanista, «la guerra del diritto», aveva guadagnato l'adesione anche della maggioranza dei socialisti e degli anarchici. I suoi quaderni mostrano d'altra parte che egli non era impregnato della parola d'ordine ottimista che ostentava nei suoi stessi articoli: evidenziano attacchi di pessimismo e una frequente disillusione talvolta al limite con il disfattismo. Le opere principali di Barrès furono: *Le Culte du moi* (trilogia di romanzi autobiografici); *Sous l'œil des barbares*, Parigi, Lemerre, 1888; *Un homme libre*, Parigi, Perrin, 1889; *Le Jardin de Bérénice*, Parigi, Perrin, 1891; *L'Ennemi des Lois*, Parigi, Perrin, 1893; *Le Roman de l'énergie nationale* (trilogia di romanzi); *Les Déracinés*, Parigi, Fasquelle, 1897; *L'Appel au soldat*, Parigi, Fasquelle, 1897; *Leurs figures*, Parigi, Juven, 1902; *Les Bastions de l'Est* (trilogia di romanzi); *Au service de l'Allemagne*, Parigi, Fayard, 1905; *Colette Baudoche*, Parigi, Juven, 1909; *Le Génie du Rhin*, Parigi, Plon, 1921; *La Colline inspirée*, Parigi, Émile Paul, 1913; *Un jardin sur l'Oronte*, Parigi, Plon, 1922.

<sup>113</sup> *La revolution necessaire*, cit. p. 85.

dell'anarchismo bacuniano sovente citato e che è stata la loro ispirazione rivoluzionaria essenziale. Per Dandieu e Aron la rivoluzione doveva essere anti-statalista – lo Stato, era considerato come un sistema che opprimeva l'uomo imponendogli delle norme astratte. Era sempre la solita concezione anarchica dell'individuo che formava la primavera profonda dello spirito rivoluzionario. Facendo cenno alla famosa formula di Nietzsche: «Lo Stato, il più freddo dei mostri»<sup>114</sup> per loro era necessario ridurre al minimo il ruolo dello Stato senza tuttavia affondare nel liberalismo.

Il modello di rivoluzione proposto da Michail Bakunin<sup>115</sup> faceva leva su due elementi centrali: le masse diseredate e degradate, soprattutto le plebi contadine e un'avanguardia intellettuale declassata, emarginata dagli strati sociali superiori. Sul piano organizzativo Bakunin rimase sempre fedele alla formula della setta clandestina; sul piano politico la sua rivoluzione, molto simile alle *jacqueries*<sup>116</sup> contadine e al «banditismo sociale», avrebbe dovuto immediatamente abolire lo Stato e ogni altra autorità: «Chi dice stato o diritto

---

<sup>114</sup> In *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010 - Friedrich Nietzsche afferma: “Stato si chiama il più freddo di tutti i mostri... solo là dove lo Stato cessa di esistere comincia l'uomo non inutile”; nel *Crepuscolo degli idoli*, Rizzoli, Milano, 1998 - invece, afferma: “La cultura e lo Stato sono antagonisti”.

<sup>115</sup> Michail Aleksandrovič Bakunin (Tver', 30 maggio 1814– Berna, 1 luglio 1876) rivoluzionario e filosofo russo, considerato uno dei padri fondatori dell'anarchismo moderno. Autore di molti scritti, tra i quali *Stato e anarchia* e *L'impero knouto-germanico*. Per una bibliografia su Michail Bakunin vedi: Giampietro Berti, *Un'esagerata idea di libertà – Introduzione al pensiero anarchico*, Milano, Elèuthera, 1994; Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico – dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, Pietro Lacaita Editore, 1998; George Woodcock, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari (1962)*, Milano, Feltrinelli, 1966; Luciano Michelini, *La' dove c'e' lo Stato non c'e' libertà*, Giunti Demetra, Milano 2000; Edward H. Carr, *Bakunin*, traduzione di Bruno Maffi, RCS Libri, Milano, 2002.

<sup>116</sup> *Jacquerie* è un termine francese, ormai entrato nella terminologia storica, usato per indicare un'insurrezione contadina spontanea, priva di una preparazione politica e rivolta, di norma, contro il nemico più immediato; spesso il castello del signore locale o l'ufficio di registro catastale e tributario. Il termine è derivato da Jacques Bonhomme, il soprannome dato ai contadini dai nobili. Dallo stesso soprannome, e non viceversa, deriva il termine *jacque* che indica un vestito corto e semplice che ricorda quello usato dai contadini durante le rivolte, da cui deriva l'italiano "giacca".

politico, dice forza, autorità, predominio: ciò presuppone l'ineguaglianza di fatto»<sup>117</sup>.

Accusava i comunisti di essere «gli amici più ardenti del potere statale» poiché volevano costruire una società integralmente dominata e programmata dall'alto. Su queste basi, Bakunin riteneva che il movimento operaio dovesse rifiutare programmaticamente l'azione politica per praticare esclusivamente il terreno sociale. Su questa linea il conflitto con Karl Marx era inevitabile. Marx aveva posto come priorità la lotta politica del movimento operaio, considerando la conquista del potere da parte della classe operaia come il superamento della società borghese e della divisione tra le classi. La dittatura del proletariato, ossia la costituzione della classe operaia in classe dominante, la distruzione dello Stato borghese e la sua sostituzione con lo stato proletario erano considerate da Marx come l'inevitabile fase di transizione per attuare il passaggio al comunismo, la società senza classi in cui lo Stato, in quanto strumento del dominio di classe, avrebbe dovuto estinguersi. Dopo il congresso dell'Aja del 1872<sup>118</sup>, nel cui documento si proclamava definitivamente la necessità di attuare la dittatura del proletariato (secondo la linea di Marx), Bakunin fu espulso dall'associazione internazionale per volere di Marx stesso. Il pensiero di Bakunin, apparentemente privo di sistematicità, è in realtà caratterizzato da una forte coesione intorno ad alcune tesi fondamentali: la liberazione totale dell'uomo attraverso l'abolizione dello Stato, il rifiuto di qualunque socialismo di Stato, la valorizzazione di quelle forze sociali che il processo d'industrializzazione tendeva ad emarginare. L'opera principale nella quale ha trovato espressione il suo pensiero è *Stato e anarchia* pubblicata in

---

<sup>117</sup> Cfr. M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 10

<sup>118</sup> Il Congresso dell'Aia dell'Associazione internazionale dei lavoratori (settembre 1872) segnò la fine di questa organizzazione come alleanza unitaria di tutte le fazioni socialiste (anarchici e marxisti). Furono espulsi dall'associazione gli anarchici Mikhail Bakunin e James Guillaume e la corrente marxista prese il controllo dell'organizzazione. Il Congresso decise inoltre di spostare la sede del Consiglio generale da Londra a New York. La corrente anarchica fondò una nuova internazionale nel successivo Congresso di *Saint-Imier*, tenutosi pochi giorni dopo.



russo nel 1873, alla quale si devono aggiungere le lunghe lettere indirizzate agli amici e i numerosi opuscoli che venne componendo per le esigenze dell'azione rivoluzionaria, scritti in lingue (il francese o il tedesco) che non erano la sua e pubblicati occasionalmente.

Nei suoi scritti Bakunin prendeva decisamente posizione contro Mazzini il cui rivoluzionarismo, alla metà dell'Ottocento, non faceva per lui più paura ai governanti europei. Di Mazzini non condivise la concezione teocratica dello stato, la «teologia politica» che poneva al suo centro lo «Stato-Chiesa», per usare le parole dell'anarchico russo: l'impegno di un vero rivoluzionario non doveva proporsi la riforma o la separazione delle due istituzioni, ma la loro abolizione. Anche il dissenso con Marx ha trovato ampia espressione negli scritti di Bakunin, secondo il quale il nucleo centrale del pensiero marxiano stava nella conquista dello Stato, nella centralizzazione del potere per emancipare il proletariato, ma anche l'accusa per il sostegno di Marx per l'unificazione della Germania sotto la guida dei socialdemocratici. Va detto chiaramente che Bakunin nutriva per Marx una forte antipatia, per altro cordialmente ricambiata. Ai compagni italiani, nel gennaio del 1872, scrisse a proposito del filosofo tedesco: «Marx è un comunista autoritario e centralista. Egli vuole ciò che noi vogliamo: il trionfo completo dell'eguaglianza economica e sociale, però, nello Stato e attraverso la potenza dello Stato, attraverso la dittatura di un governo molto forte e per così dire dispotico, cioè attraverso la negazione della libertà». Ciò che lo divideva da Marx, quindi, era la concezione decisamente pessimistica che egli aveva dello Stato, fondato esclusivamente sul principio d'autorità, concepito come oppressione dell'uomo, identificato con quelle strutture repressive: la polizia, la magistratura, il carcere, l'esercito che, nell'Ottocento, la borghesia capitalistica utilizzava per imporre il proprio dominio di classe al proletariato. Lo Stato, sostenne per tutta la sua vita Bakunin, dovunque fosse presente e in qualunque forma istituzionale operasse: borghese, socialista o comunista, non era altro che «sinonimo di costrizione, di dominazione attraverso la forza, camuffata se possibile, ma, al bisogno, brutale e nuda». Per attuare pienamente la sua libertà, l'uomo non aveva altra via che la lotta a fondo contro lo stato e contro quella

che, secondo Bakunin, ne era la prima conseguenza: la proprietà privata ereditaria (mentre poteva essere consentita la proprietà privata non trasmissibile ereditariamente). Una vera rivoluzione doveva porre termine definitivamente a quello stato d'assoggettamento in cui erano vissute fino ad oggi le masse popolari, sempre guidate dall'alto «metafisicamente» (cioè per quanto concerne la visione della vita) dalla religione, politicamente dal governo, psicologicamente dalle leggi ed economicamente tramite la ricchezza e la proprietà. Lo Stato per Bakunin era contrario alla natura dell'uomo, che è un essere sociale e non può fare a meno di vivere in società, ma senza alcun bisogno di una struttura statale, che non rappresentava altro che tirannia ed oppressione. Combattendo lo Stato, Bakunin ovviamente prendeva posizione anche contro la chiesa e la religione in tutte le loro manifestazioni, considerandole oppressive ed autoritarie allo stesso modo, se non in misura peggiore. La società futura a cui l'uomo sarebbe approdato è descritta da Bakunin in termini ottimistici, che mostrano chiaramente quale influenza egli abbia subito da parte degli utopisti a lui precedenti di qualche decennio. In questo senso giunse a proporre una modificazione delle risoluzioni del Congresso internazionale dei lavoratori di Ginevra, del 1866 sostenendo, «la necessità di distruggere l'influenza d'ogni dispotismo in Europa, mediante l'applicazione del diritto d'ogni popolo, grande o piccolo, debole o potente, civile o non civile, di disporre di se stesso e di organizzare spontaneamente, dal basso in alto, attraverso la via di una completa libertà, al di fuori d'ogni influenza e d'ogni pretesa politica o diplomatica, indipendentemente da ogni forma di stato, imposta dall'alto in basso, da un'autorità qualunque, sia collettiva, sia individuale, sia indigena, sia straniera, e non accettando per basi e per leggi che i principi della democrazia socialista, della giustizia e solidarietà internazionali».

Bakunin non ha sentito l'esigenza, presente invece in Marx, di approfondire i concetti di classe e di capitalismo come produttore o condizionatore della condizione d'oppressione e sfruttamento in cui l'uomo viveva. Non a caso Marx criticava delle concezioni bakuniane soprattutto il fatto che «la volontà, non le condizioni economiche, era fondamento della sua rivoluzione sociale».

Per Bakunin era lo stato la causa principale d'ogni forma di oppressione e di tirannia, per cui il capitalismo non era altro che lo strumento di cui questo ente superiore, burocratizzato e gerarchizzato, si serviva per attuare i suoi disegni. Furono queste le considerazioni che portarono Bakunin a guardare più che alla classe operaia, nel senso marxiano del termine, alle masse popolari: invece di agire sul proletariato, che si serviva della lotta di classe, egli propose di trasformare lo stato usando la violenza del sottoproletariato e quindi di rinviare ad un momento successivo l'attuazione di quei mutamenti sociali da cui sarebbe scaturita la società anarchico-egualitaria. Al centralismo soffocante e burocratico, nato con l'assolutismo e affermatosi ovunque con la rivoluzione francese, Bakunin contrappose il comune popolare, dove il cittadino aveva la possibilità di manifestare il proprio patriottismo, identificandosi col libero sviluppo della collettività di cui faceva parte. A loro volta i comuni si sarebbero dovuti riunire in una libera federazione su scala regionale e in seguito le regioni si sarebbero unite in una federazione ancora più ampia, che, al limite, si sarebbe potuta estendere a tutta l'umanità. Le idee federaliste di Bakunin furono influenzate dal pensiero di Proudhon<sup>119</sup>, con il quale condivise la convinzione che per questa via l'umanità potesse garantirsi non solo il progresso, l'armonia e la solidarietà, ma anche la pace. Le tesi libertarie di Bakunin comportavano un'ulteriore conseguenza: il rifiuto dell'organizzazione politica dei lavoratori, pur nel riconoscimento della necessità di muoversi entro

---

<sup>119</sup> *Pierre-Joseph Proudhon* (Besançon, 15 gennaio 1809 – Parigi, 19 gennaio 1865) è stato il primo ad attribuire un significato positivo alla parola «anarchia», che prima era utilizzata soltanto in senso dispregiativo, cioè nel senso di caos, disordine. Le principali opere di Proudhon sono: *Che cos'è la proprietà?*, Bari, Universale Laterza, 1978; *Sistema delle contraddizioni economiche*, Torino, Utet, 1975; *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, Bari, Laterza, 1935; *Del principio federativo*, Milano, Asefi, 2000; *Critica della proprietà e dello stato*, Bari, Universale Laterza, 2009. Per una bibliografia su Proudhon, cfr: *Articolazione tra diritto e stato nel sistema politico di Proudhon*, di Fawzia Tobgui, da *Réfractions*, n° 6, autunno 2000; *Proudhon pragmatico*, di Irène Pereira, Parigi, Quadrangolo Libri et du Chêne, 1976. Resta famosa la sua frase con la quale Proudhon definisce l'anarchia: « L'anarchia è una forma di governo o di costituzione nella quale la coscienza pubblica e privata, formata dallo sviluppo della scienza e del diritto, basta da sola a mantenere l'ordine ed a garantire tutte le libertà. » (Pierre-Joseph Proudhon)

il movimento operaio. Per questo Bakunin propose di lasciare all'azione spontanea dei lavoratori la possibilità di agire in senso rivoluzionario, usufruendo della violenza e dello sciopero politico e facendo leva sugli strati più miseri della popolazione. La guida delle masse popolari doveva essere assunta da una ristretta minoranza di rivoluzionari, interamente dediti alla causa anarchica e impegnati totalmente nella lotta per abbattere l'ordinamento politico statale. In questo modo Bakunin anticipava la tesi bolscevica, sostenuta da Lenin, che rese possibile il successo della rivoluzione in Russia nell'ottobre del 1917<sup>120</sup>. Bakunin aveva molta fiducia nei contadini, che per lui erano portati naturalmente al federalismo e all'antiautoritarismo. Per questo raccolse proseliti, più che in mezzo al proletariato operaio, in mezzo al sottoproletariato delle campagne, composto da braccianti e da lavoratori precari e stagionali, cui affidava, specie in paesi arretrati economicamente e socialmente come la Spagna e l'Italia, il compito di guida rivoluzionaria. Gli obiettivi a cui la rivoluzione doveva tendere erano riassumibili, per Bakunin, nell'emancipazione universale, che sarebbe consistita nella liberazione dal bisogno, nell'eguaglianza economico-sociale di tutti gli uomini e nella libertà politica. Quest'ultima però non doveva essere confusa con la libertà politica

---

<sup>120</sup> Con Rivoluzione d'ottobre si intende la sollevazione rivoluzionaria per opera dei bolscevichi contro il governo provvisorio della Repubblica Russa guidato dal menscevico Kerenskij. Dopo il tentativo controrivoluzionario di Kornilov, sventato dall'azione degli operai di Pietrogrado e dalle unità militari della guarnigione della città, i bolscevichi si convinsero che bisognasse stringere i tempi per realizzare il passaggio del potere dal governo provvisorio, nato dalle giornate di febbraio ed emanazione della proprietà terriera e della borghesia industriale, ai soviet, rappresentanti le masse operaie e contadine. Nel settembre 1917 la diffusione dei soviet nella Russia è disomogenea e comunque le due componenti, operaia e contadina, rimangono ancora separate. Nei soviet degli operai e soldati (che provengono per la stragrande maggioranza dalle campagne) che si vanno formando nelle città i bolscevichi vedono aumentare costantemente la loro influenza mentre i soviet contadini sono saldamente nelle mani dei socialrivoluzionari. Fra la numerosissima bibliografia sulla Rivoluzione d'ottobre, cfr.: Ettore Cinnella, *La Tragedia della Rivoluzione Russa* (Storia Universale, Corriere della Sera); John Reed, *I dieci giorni che sconvolsero il mondo*, Edizioni Clandestine, 2011; Lev Trotsky, *Dalla Rivoluzione d'ottobre al trattato di pace di Brest-Litovsk*, Milano, Avanti!, 1919.

borghese, che in realtà per il proletariato era schiavitù ed oppressione, ma doveva essere identificata con «la grande libertà umana che, distruggendo tutte le catene dogmatiche, metafisiche, politiche e giuridiche, da cui tutto il mondo era oggi oppresso, avrebbe restituito a tutti, collettività quanto individui, la piena autonomia dei loro movimenti e del loro sviluppo, liberati per sempre da tutti gli ispettori, direttori e tutori». L'anarchismo bakuniano si affermò nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori<sup>121</sup>, in particolare in Italia e in Spagna, e costituì la principale corrente di pensiero che disputò al marxismo la guida del movimento operaio nella seconda metà del secolo scorso<sup>122</sup>. Le teorie del filosofo russo seppero coinvolgere gli operai di tutta Europa, infondendo in essi la speranza di un cambiamento radicale della società attuale, cercando di ottenere quel che sembrava impossibile perchè, come disse Bakunin, «*É ricercando l'impossibile che l'uomo ha sempre realizzato il possibile. Coloro che si sono saggiamente limitati a ciò che appariva loro come possibile, non hanno mai avanzato di un solo passo*».<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> L'Associazione internazionale dei lavoratori (AIL), conosciuta anche come Prima Internazionale (da non confondere con la bakuniana Lega Internazionale dei Lavoratori, era un organismo avente lo scopo di creare un legame internazionale tra i diversi gruppi politici di sinistra e organizzazioni di lavoratori, in particolare operai (per cui viene anche conosciuta come Associazione internazionale degli operai). Per una bibliografia in merito, cfr.: David B. Rjazanov, *Alle origini della prima internazionale*, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1995; Gian Mario Bravo, *La Prima Internazionale: storia documentaria*, Roma, Editori riuniti, 1978; Gian Mario Bravo, *Marx e la prima Internazionale*. Roma-Bari, Laterza, 1979.

<sup>122</sup> La *Lega Internazionale dei Lavoratori* fu un'organizzazione contrapposta alla più nota Associazione internazionale dei lavoratori (detta anche Prima internazionale). La sezione italiana si diffuse in Sud e Centro Italia in seno ai gruppi anarchici, autonomisti e mazziniani che criticavano l'impostazione anti-lotta di classe di Giuseppe Mazzini. Nacque alla fine del 1867 su iniziativa di Bakunin, appena ritornato da Londra, dove ebbe un diverbio con Karl Marx, il quale ebbe a definire la Lega "un gruppo di spostati, rifiuto della borghesia, buoni a giocare al biliardo al bar, medici e avvocati senza clienti in cerca solo di carriera e di scampo". Per una bibliografia in merito, vedi: Francesco Leoni, *Storia dei partiti politici*, Guida Editore, 2001; Arnaldo Salvestrini, *Il movimento antiunitario in Toscana (1859-1866)*, Firenze, Olschki Editore, 1967.

<sup>123</sup> *Stato e anarchia*, cit., pag.159

Tornando alla rivista, la morte prematura di Dandieu nel 1933 lasciò un grande vuoto nel gruppo e la pubblicazione successiva affermò, con forza, la volontà di proseguirne l'opera intrapresa in uno spirito di totale fedeltà verso colui che era stato il capo spirituale incontrastato del movimento. Marc dovette riconoscere in seguito: «Dopo la morte di Dandieu, noi abbiamo continuato, ma le cose non andavano bene come quando lui era vivo perchè Dandieu era il legame e il gruppo non trovò più la sua coerenza<sup>124</sup>».

Parallelamente *l'Ordre Nouveau* si preoccupò di far conoscere le strutture di un movimento originale la cui teoria fu formulata a partire dal quarto numero della rivista. La sua concezione dell'azione si basava sul carattere indissociabile dei mezzi e dei fini e sull'idea che la tattica doveva essere governata dai principi della dottrina. Rifiutando energicamente tutto il sistema artificiale e centralizzatore dei partiti, *l'Ordre Nouveau* si proponeva di suscitare la nascita all'interno del tessuto sociale di piccoli gruppi di uomini, formazioni autonome, spontanee, diversificate, multiformi, destinate, non a prendere il potere al vertice dello Stato ma ad elaborare e prefigurare nel loro campo d'azione specifico le nuove strutture della società in modo da lavorare da subito all'edificazione della società «Ordre Nouveau». Il compito di questo movimento era dunque quello di agire all'interno della società, non per migliorarla ma per porre *hic et nunc* i germi dell'ordine futuro che nel suo svilupparsi avrebbe fatto cadere il vecchio ordine e avrebbe permesso l'armonico espandersi della nuova città. Questa idea di un'azione fondata su delle minoranze esemplari non sembra essere estranea a certe teorie socialiste del XX secolo. La messa in opera pratica di questa teoria dell'azione non andrà molto lontano, principalmente in ragione dell'esiguo numero di persone toccate da queste teorie in quanto, pur avendo *l'Ordre Nouveau* un prestigio intellettuale non trascurabile, la rivista aveva un tiraggio che non superò mai i duemila esemplari. Come per la *Jeune Droite* e per *Esprit*, il 1934 fu per l'Ordre Nouveau un anno di svolta. Lo fu, innanzitutto, perchè con esso terminò una prima epoca della sua storia che provocò un certo rinnovamento degli uomini che lo costituivano. Ma lo fu anche, più profondamente, nella

---

<sup>124</sup> *Arts*, 4-10 aprile 1956.

misura in cui, a un periodo di creazione vivace, si sostituì un periodo di sistematizzazione nel corso del quale questa dottrina, che era fondata su un ritorno al reale, al concreto, tenderà a cadere nell'utopia volendo dare una descrizione troppo esaustiva dei rapporti politici e sociali nella società postrivoluzionaria. Il suo rigore dottrinale che, per riprendere un termine di Mounier diventò un rigore «dottrinario» allontanò molto *l'Ordre Nouveau* dalle simpatie che aveva riscosso alla sua nascita. Fu così che la sua preoccupazione di riflessione dottrinale mal si accordava con le esigenze immediate degli eventi che stavano precipitando e che sembravano esigere degli impegni immediati e rendere vane tutte le riflessioni profonde. Ormai, il successo andava verso quei movimenti che, come constaterà amaramente *l'Ordre Nouveau*, sembrano voler «demolire la Bastiglia prima di aver fatto il lavoro degli Enciclopedisti o prendere *Palais d'Hiver* prima di aver scritto il *Capitale*<sup>125</sup>». Se si volesse datare più precisamente questa svolta de *l'Ordre Nouveau*, potremmo prendere come simbolo il n. 9 della rivista, numero-programma, intitolato «Nous voulons». Questa numero fu molto significativo perchè pubblico nel marzo 1934, cioè immediatamente dopo gli avvenimenti del febbraio che segnarono l'inizio della febbre politica che, sotto la pressione degli eventi interni ed esterni, doveva regnare in Francia sino all'inizio della Guerra. Questo numero illustra quindi bene l'evoluzione evocata dell'*Ordre Nouveau*. Ci troviamo certo un'esposizione dei principi dottrinali del movimento, frutto del lavoro precedente del gruppo, ma a questa esposizione si aggiungono otto pagine - che sembrano essere state inserite in extremis - che annunciano il nuovo stile de *l'Ordre Nouveau* ed il passaggio alla sistematizzazione della sua dottrina nella misura in cui essa contiene un lessico definente il vocabolario del gruppo, così come due schemi molto precisi sulle istituzioni politiche ed economiche della società futura. Pertanto questo sembra il numero culminante del ragionamento de *l'Ordre Nouveau* che termina con un appello scritto da Daniel-Rops che esprime sia la speranza verso l'avvenire che l'ampiezza delle ambizioni del movimento<sup>126</sup>:

---

<sup>125</sup> *Ordre Nouveau*, n 14, ottobre 1934, p. 11.

<sup>126</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 32.

«Quello che noi portiamo non è una scheda elettorale perchè noi non siamo un partito, non è un paio di stivali e una camicia colorata, perchè noi non siamo caporali, non è il gusto del disordine e della demagogia, perchè noi non siamo dei rivoltosi, ma questa adesione lucida e totale che dona una coscienza libera e responsabile. Noi proponiamo ancora di più del potere, ancora di più della riuscita: un nuovo Destino».

### 2.3 *ESPRIT*

Il primo numero di *Esprit* comparve nell'ottobre del 1932, anche se le sue origini sono molto più lontane. La preistoria di *Esprit* comporta due fasi ben distinte. In un primo tempo, dal luglio del 1930 all'inizio del 1931, si situarono i contatti e le discussioni che sfociarono nell'idea di creare una rivista e un nuovo movimento. In un secondo tempo, nel periodo dal febbraio del 1931 all'ottobre del 1932 si costituì veramente la fase preparatoria della rivista. All'origine di *Esprit* si trovano da una parte delle lunghe conversazioni intercorse nel 1930 tra un giovane avvocato, Georges Izard<sup>127</sup>, e un bibliotecario della Sorbona, André Délégue. A questi due giovani venticinquenni si aggiunse presto Louis-Émile Galey che era stato compagno di Liceo di Délégue. Nell'autunno del 1930, nel corso delle numerose conversazioni tra questi tre giovani, si precisò l'idea di creare una rivista spirituale di prospettiva politica che doveva essere né troppo intellettuale come la *Nouvelle Revue française*, né troppo impegnata come *l'Action française*. Il problema era trovare un uomo che si prendesse l'impegno della direzione della

---

<sup>127</sup> Georges Izard, nato il 17 giugno 1903 a Abeilhan (Hérault) e deceduto il 20 settembre 1973 a Parigi, è stato un, politico avvocato, giornalista e saggista francese. Georges Izard, figlio di un preside di Béziers, dopo aver studiato apice presso il Liceo Louis-le-Grand, non è riuscito nel 1922 per contestare l'École Normale Supérieure. Ha poi vissuto una crisi religiosa che lo ha portato dall'agnosticismo al protestantesimo e il cattolicesimo. Iscritto all'Albo degli Avvocati della Corte d'Appello di Parigi nel 1932, è diventato l'anno successivo, il segretario della Conferenza del tirocinio. Intellettuale molto attento ai problemi del suo tempo, ha fondato, con Emmanuel Mounier, Louis-Émile Galey e altri *Esprit*, che ha lasciato nel 1933 per fondare la «Terza Via».



rivista dedicandole tutto il suo tempo. Fu allora che Izard coinvolse Emmanuel Mounier<sup>128</sup> nel progetto e l'avventura di *Esprit* poté iniziare realmente. Nelle prime settimane del 1931 quindi Izard e Mounier, quest'ultimo soprattutto, si misero all'opera per gettare le basi della rivista. Tra i tanti problemi iniziali vi era quello della ricerca di fondi per finanziare l'impresa. Non si cercavano soluzioni al ribasso perchè si era deciso «*de faire quelque chose de première qualité ou rien*» e una prima valutazione pose attorno ai cinquecentomila franchi la somma necessaria. All'inizio del 1932 questi problemi finanziari trovarono una prima, provvisoria, soluzione. E la rivista cominciò con un capitale reperito di sessantaduemila franchi. La fondazione solenne di *Esprit* ebbe luogo nel corso di un congresso che si tenne a Font-Romeu dal 16 al 23 agosto del 1932. Il primo numero di *Esprit* fu messo in vendita all'inizio di ottobre del 1932. In questo numero Mounier affermò con forza «*la primauté du spirituel*» e la necessità di liberarlo da tutte le compromissioni politiche sia di

---

<sup>128</sup> Emmanuel Mounier (Grenoble, 1° aprile 1905 – Parigi, 22 marzo 1950) fu il filosofo che definì la posizione filosofica conosciuta come personalismo comunitario. Si laureò in filosofia a Grenoble nel 1927. L'anno successivo si trasferì a Parigi e dopo qualche tempo iniziò la pubblicazione della rivista «*Esprit*» con Georges Izard, André Déléage e Louis Emile Galey (1932). La rivista divenne ben presto portavoce delle istanze più innovatrici del movimento cattolico francese. Nel 1935 pubblica *Rivoluzione personalista e comunitaria*, nel 1936 *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana*. Durante l'occupazione della Francia la pubblicazione di «*Esprit*» fu sottoposta a censura da parte del governo di Vichy. Per il suo sostegno alla Resistenza francese fu imprigionato. Dopo la liberazione riprese la sua attività. Nel 1949 pubblicò la sua opera fondamentale, *Il personalismo*. La pubblicazione della sua rivista continuò anche dopo la sua morte, avvenuta nel 1950. "Ogni persona ha un significato tale da non poter essere sostituita nel posto che essa occupa nell'universo delle persone. Tale è la maestosa grandezza della persona che le conferisce la dignità di un universo; e tuttavia la sua piccolezza, in quanto ogni persona è equivalente in questa dignità, e le persone sono più numerose delle stelle" (da E. Mounier, *Il Personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 81). Il pensiero di Mounier, oltre che nella raccolta della rivista «*Esprit*», è ritrovabile nei seguenti testi: *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1935), *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana* e *Manifesto al servizio del Personalismo* (ambidue del 1936), *Introduzione agli Esistenzialismi* (1946) in cui il filosofo riconosce l'ispirazione esistenzialista del suo pensiero, *Che cos'è il personalismo* (1947) e, infine, *Feu la Chrétienté?* uscito nello stesso anno della morte dell'Autore.

destra che di sinistra, preconizzando, per far fronte al disordine contemporaneo di andare verso una rivoluzione spirituale che portasse a una revisione generale dei valori. Altro punto, più dottrinale, che sottolineò al debutto, fu quello filosofico della situazione dell' uomo, della persona in rapporto al mondo fisico e alla società, rigettando come errori simmetrici idealismo e materialismo, individualismo e collettivismo. Tra i primi collaboratori di *Esprit* bisogna menzionare molti dei responsabili de l'Ordre Nouveau come Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops, René Depuis e, soprattutto Denis de Rougemont e Alexandre Marc. Il movimento destinato a tradurre nella realtà i principi fondamentali definiti da *Esprit*, un movimento che, ancora prima della sua nascita, aveva cominciato a dividere i suoi promotori, nacque nel novembre del 1932. Izard, Délégue e Galey lo battezzarono con il nome molto sintomatico di *Troisième Force*, esprimendo così la loro volontà di cercare una terza via al di là di capitalismo e comunismo. Pare che la scelta di questo nome fu influenzata da un articolo intitolato «*Chronique de la Troisième Force* » pubblicato da Marc nel secondo numero di *Esprit*. Alla fine del 1932, la *Troisième Force* aveva un nome, un locale e cominciava a reclutare degli aderenti che comunque non superarono mai il numero di dodicimila. Alla testa del movimento si trovava un delegato generale, Georges Izard, assistito da due delegati aggiunti, Délégue e Galey. La purezza spirituale di Mounier fu dolorosamente colpita dall'attivismo che orientò a poco a poco la *Troisième Force* verso una azione puramente esteriore, che dimenticava troppo, ai suoi occhi, la purezza intellettuale e spirituale. La diffidenza provata da Mounier al riguardo delle forme classiche dell'azione politica, diffidenza rinforzata da quella che considerò molto presto come il fallimento della *Troisième Force* lo portò ad interrogarsi sulla possibilità di utilizzare altri mezzi d'azione politica. In effetti, se Mounier rifiutava allora molto fermamente le parzialità e le semplificazioni dell'agitazione politica tradizionale, era non meno convinto della necessità di non limitarsi alla pubblicazione della rivista perchè sapeva molto bene che affermare le idee di *Esprit* non era sufficiente per assicurarne il trionfo. Cura dell'efficacia temporale e cura della purezza spirituale e dottrinale, questi erano i problemi per i quali Mounier cercava una soluzione

nel 1933, soluzione che, per certi aspetti, fu molto vicina alle tecniche previste dall'*Ordre Nouveau*. Molto rapidamente, in effetti, Mournier oppose a Izard, partigiano dei metodi di azione di massa, quella che potremmo definire come teoria delle «*minorités agissantes*». Evocando le scelte possibili: «piccoli nuclei esplosivi o reclutamento politico di massa» scrisse al capo della *Troisième Force*: «Rivesto tutta la mia fede sui piccoli nuclei, perchè il numero non è che un'illusione. Bisogna, una volta per tutte, discernere e scegliere tra le forze reali e quelle apparenti, tra la storia e il prestigio<sup>129</sup>». Qualche mese più tardi tornò sul medesimo soggetto: «Non credo più ai partiti e alla politica che essi assumono, scrisse, ma a delle flessibili agenzie minoritarie<sup>130</sup>» e aggiunse: «Non sono le masse che fanno la storia, ma i valori che agiscono su esse a partire da minoranze incrollabili»<sup>131</sup>. Queste concezioni porteranno Mounier ad interessarsi da vicino allo sviluppo di gruppi organizzati in provincia e all'estero per assicurare la diffusione della rivista e anche per alimentarne la redazione. Da qui Mournier sentì la rottura con la *Troisième Force* come inevitabile e pensò immediatamente a creare un gruppo che condividesse il pensiero di *Esprit*. Il numero del giugno del 1933 della rivista annunciò, in tal senso, la creazione dell'«Associazione amici di *Esprit*» destinata a dare una forma istituzionale ai gruppi esistenti o in via di formazione. È su queste piccole cellule di amici che Mounier contava per dare vita a quelle «minoranze incrollabili» di cui parlava nelle sue lettere a Izard. Come per tutti gli altri giovani movimenti degli anni Trenta, i primi mesi del 1934 ebbero una grande importanza, marcando per *Esprit* la fine di un periodo della sua storia. Mournier stesso, ricordando questi primi anni di *Esprit*, considerò la data del 1934 come l'inizio di una seconda tappa dell'esistenza di *Esprit*, quella dell'«*engagement*» successivo al periodo dottrinario<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> *Lettre a Izard* (6 septembre 1933), p. 131.

<sup>130</sup> *Lettre a Izard* (18 octobre 1934), p. 153.

<sup>131</sup> *Lettre a Izard* (16 octobre 1934), p. 152.

<sup>132</sup> *Dieu vivant*, n°16, p. 43 – Su questo punto possiamo anche consultare, l'articolo di P.Andreu: *Esprit: 1932-1940, Itinéraires*, n° 33, mars 1959.

L'evoluzione di *Esprit* nel corso del 1934 fu dovuta a diverse cause, da una parte vi furono cambiamenti interni nella rivista, dall'altra la trasformazione del clima intellettuale e politico all'indomani degli avvenimenti sconvolgenti del febbraio. All'interno della rivista nel 1934 vi fu un rinnovamento della squadra della redazione che circondava Mounier tanto che rimasero pochissimi collaboratori della prima ora della rivista. Le difficoltà con la *Troisième Force* avevano allontanato dalla rivista - in maniera più o meno accentuata a seconda delle diverse personalità - tutti coloro il cui pensiero era soprattutto rivolto verso l'azione, come Délague, Duveau, Galey o Izard. L'inizio dell'anno aveva anche visto materializzarsi il divorzio di *Esprit* con il gruppo de *l'Ordre Nouveau* che Mounier accusava di manifestare troppa indulgenza verso il nazionalsocialismo. Ma sembra che la *Lettre à Hitler* comparsa in un numero dell'*Ordre Nouveau* fu l'occasione per Mounier di esprimere ciò che aveva a cuore da un pò di tempo. In effetti, sul piano dottrinale, egli aveva sempre avuto delle riserve sul personalismo del movimento e su quelle che chiamò le sue tendenze tecnocratiche. Di conseguenza non poteva permettere che i membri de *l'Ordre Nouveau* considerassero *Esprit* come uno strumento al servizio della loro visione. Questa rottura con *l'Ordre Nouveau* fu importante perchè segnò un cambiamento negli orientamenti ideologici di *Esprit*. Mounier aveva infatti affermato che da quel momento in avanti *Esprit* avrebbe rinunciato alla formula: «*Ni droite, ni gauche*», per indirizzarsi senza indugio a sinistra: fu così che da questa affermazione dell'aprile 1934 *Esprit* perse la sua atemporalità. Questo si avvertì con sempre maggiore sensibilità perchè a causa della pressione degli eventi *Esprit* fu costretta a seguire l'attualità da molto più vicino a differenza di quanto avvenuto nei primi tempi della sua esperienza. Davanti alla guerra d'Etiopia del 1935, davanti al Fronte popolare e alla guerra di Spagna, le sue posizioni coincideranno grosso modo con quelle dei partiti di sinistra: opposizione verso la spedizione italiana in Etiopia, simpatia verso il Fronte popolare al quale, dopo il successo delle forze popolari, Mounier indirizzò «un fraterno saluto», ostilità immediata verso la crociata franchista. Questa evoluzione verso la sinistra fu anche favorita, sul piano intellettuale, da una certa attenuazione dell'intransigenza dottrinale di Mounier verso i problemi

dell'attualità. Nonostante lo scoppio della guerra nel 1939 e il conseguente arruolamento di Mounier, *Esprit*, continuò a essere pubblicata sino al giugno 1940 quando fu soppressa dal regime di Vichy.

Tutta la storia della rivista fu pervasa dall'obiettivo del personalismo. Il termine personalismo è comparso nel XIX secolo in Germania per designare inizialmente la dottrina di coloro che, contro il panteismo, affermavano l'esistenza di un Dio personale. Il termine si impose anzitutto nel solco kantiano: Charles Bernard Renouvier<sup>133</sup> lo introduceva in Francia con la pubblicazione, nel 1903, di un libro intitolato *Le personnalisme* con il quale intendeva sottolineare la realtà ontologica e giuridica di un «Io ideale»: la persona che si libera dall'«Io empirico» condizionato dalla natura e dalla società. Anche se, in seguito, si vedranno nascere delle versioni del personalismo assai distanti dal kantismo, il termine «personalismo» conserverà, in filosofia, l'impronta di questo appello etico a un'esistenza responsabile, che è la caratteristica dei moralisti kantiani<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Charles-Bernard Renouvier (Montpellier, 1° gennaio 1815 – Prades, 1° settembre 1903) iniziatore e massimo rappresentante del neocriticismo francese. Il tema fondamentale della filosofia di Renouvier è dato dall'esigenza di rivendicare la libertà individuale, compromessa dai sistemi sia idealistici che positivistici. Ne deriva una filosofia nella quale campeggiano il finito, il fenomeno e la persona. Renouvier nega ogni opposizione di fenomeno e cosa in sé, di categorie che organizzano nella conoscenza gli oggetti, e di oggetti organizzati, perché considera le categorie come fatti di ordine generale, relazioni tra i fenomeni (relativismo fenomenista). Si tratta sostanzialmente di un kantismo, risultante da una evidente correzione e semplificazione della dottrina kantiana, perché si pone al di là del dualismo di soggetto conoscente e mondo oggettivo. Tra le sue opere vedi: *La science de la morale* (1869); *Uchronie* (1876); *La philosophie analytique de l'histoire* (1897); *Le personnalisme* (1903).

<sup>134</sup> Immanuel Kant (Königsberg, 22 aprile 1724 – Königsberg, 12 febbraio 1804) non è stato solo il massimo esponente della gnoseologia e dell'etica illuministiche ma è stato il filosofo che ha argomentato una forma di organizzazione della pace universale, fondata su un'antropologia il cui Io non ha nulla dell'orgoglio prometeico né del materialismo individualistico. In loro luogo, la persona: soggetto irriducibile di dignità e di diritti, luogo centrale di una morale autonoma. Incomprimibile aggiungiamo ora noi, lettori successivi da parte delle dittature del proletariato e della razza eletta, dallo Stato totalitario, dallo Stato etico, dalle costruzioni panlogistiche, scientiste, materialistiche, dell'edificazione forzata dell'«uomo

All'inizio del XX secolo la corrente del «cattolicesimo sociale» e della «democrazia cristiana» s'incontrò con questa influenza kantiana, e il punto di convergenza sarà costituito proprio dal vocabolo «persona»: derivato dal latino il termine designò inizialmente una maschera e in seguito un ruolo: teatrale e quindi sociale; nel XVII secolo il suo ambito semantico si specificò in due direzioni: una giuridica, la persona come soggetto di diritti, e una teologica, la persona come essere autonomo dotato di una virtualità di esistenza eterna (in questa accezione è da sempre tradizionalmente applicato al Dio dei cristiani).

Il giuoco reciproco di queste diverse accezioni favorì il nascere di un insieme di concetti - colorati in senso ora teologico, ora etico, ora giuridico - che hanno svolto un ruolo importante fino ai nostri giorni. Tutti pongono l'uomo come soggetto e fine della società civile e affermano «l'eminente dignità della persona umana» in opposizione ai determinismi naturalistici e alle pretese abusive della collettività e dello Stato. Personalismo si oppone quindi a collettivismo, nazionalismo, statalismo, totalitarismo, razzismo. D'altro canto

---

nuovo». Tra le sue opere, vedi: *Delle diverse razze di uomini* (1775); *Critica della ragion pura* (1781); *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* (1783); *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784); *Congestture sull'inizio della storia umana* (1784); *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786); *Critica della ragion pratica* (1788); *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia* (1788); *Critica del giudizio* (1790); *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793); *Per la pace perpetua* (1795); *Il conflitto delle facoltà* (1798); *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798); *La pedagogia* (1803). Tra i testi più rappresentativi su Kant, cfr.: Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlino, Heise, 1924; Fabio Bazzani, *L'incompiuto maestro. Metafisica e morale in Schopenhauer e Kant*, Firenze, Clinamen 2002; Norberto Bobbio, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1952; Stefano Caracciolo, *Con il cappello sotto il braccio. Un profilo psicologico di Immanuel Kant*, Roma, Aracne, 2005; Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1921, Trad. Vita e dottrina di Kant, trad. it. di G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1977; Marcello De Bartolomeo, *Filosofia, Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Napoli, Atlas, 2001; Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2003; Herman J. De Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Bari, Laterza, 1976; Luciano Dottarelli, *Kant e la metafisica come scienza*, Roma, Erre Emme, 1995; Andrea Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Edizioni Studium, Roma, 2003; Luigi Scaravelli, *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; Fabrizio Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano, Giuffrè, 2000.

si oppone, seppur meno vigorosamente, a individualismo. L'individuo viene considerato come uno stadio elementare dello sviluppo umano; la persona come un essere capace di vivere rapporti, attraverso il diritto e l'amore, e di trovare il suo compimento sia in comunità che in una libera obbedienza alla volontà divina. Nel 1934 Emmanuel Mounier definì il suo pensiero «personalista e comunitario». A dire il vero in quell'epoca la parola era già nell'aria e filosofi come Jacques Maritain e Maurice Blondel<sup>135</sup> l'utilizzavano per designare un aspetto comune a parecchi movimenti di pensiero che, negli anni Trenta, cercarono una strada originale per sfuggire all'opposizione tra liberalismo capitalista e socialismo marxista. «*Esprit*», che Mounier e i suoi amici fondarono nel 1930, fu uno di questi movimenti, ma ben presto si sarebbe affermato come il più consistente e durevole; d'altra parte la vera originalità di Mounier consistette nell'operare la sintesi di una molteplicità di idee che erano per così dire nell'aria nel clima intellettuale del suo tempo. Ecco perché, diversamente da quanto Mounier stesso avrebbe desiderato, la parola «personalismo» designa oggi di preferenza il corpo delle analisi, dei principi e delle tesi enunciati dal fondatore di «*Esprit*» e dai suoi amici. Il tentativo condotto da Mounier in direzione dell'elevazione spirituale dell'individuo da contrapporre alla spersonalizzazione delle relazioni umane, aspetto ancor più rilevante nel mondo della globalizzazione in cui viviamo, rappresenta un prezioso contributo allo sviluppo del pensiero politico democratico. Egli rimase fedele al principio che l'anima della democrazia risiede nel dialogo e nel compromesso. Mounier ci ha insegnato che i valori fondamentali sono la

---

<sup>135</sup> Maurice Blondel (Digione, 2 novembre 1861 – Aix-en-Provence, 4 giugno 1949) filosofo e docente universitario, esponente di spicco della filosofia francese nella prima metà del Novecento. Il proprio pensiero, di matrice cristiana, si impernia sul concetto di azione. Le opere principali di Blondel sono: *L'azione, saggio di una critica della vita e d'una scienza della pratica* (1893); *Storia e dogma* (1904); *Il pensiero* (1934); *L'essere e gli esseri*; *La filosofia e lo spirito cristiano* (1944). Per una bibliografia su Blondel, vedi: Sante Babolin, *L'estetica di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilità con estratti dei manoscritti sull'estetica di Maurice Blondel*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974; Marc Leclerc, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Ed. Cittadella (collana Orizzonti Nuovi), Assisi 2000.

singularità della persona umana, e che è essenziale che lo Stato e la società pongano in essere le condizioni per il pieno sviluppo dell'individuo come membro attivo della società, lasciandogli il completo esercizio dell'iniziativa e del progresso della sua vita spirituale e delle sue responsabilità civiche.

Il Personalismo di Mounier ha influenzato il modo nel quale noi oggi riflettiamo sulle sfide che ci pone la società moderna, e sul modo di affrontarle all'insegna dell'unione tra autonomia del singolo e solidarietà. Idee e suggestioni di Mounier si ripropongono con più forza nei periodi storici di svolta quando emerge l'esigenza di ridefinire concetti e prospettive dell'azione sociale e politica; collegati a situazioni storiche concrete, prendono forma sempre più compiuta nell'impegno, nella partecipazione, nella scelta di campo. Così fu negli anni Trenta contro il nazifascismo e contro l'ideologia totalitaria stalinista; nel secondo dopoguerra quando si trattò di gettare le basi di una nuova democrazia e un nuovo statuto della convivenza civile nei singoli Stati e a livello internazionale. Così fu nel ciclo di lotte sociali e di battaglie culturali degli anni Sessanta/Settanta quando molti cristiani impegnati in diversi movimenti ecclesiali, sociali e politici trovarono nel personalismo di Mounier un punto di riferimento essenziale; le suggestioni di Mounier vennero declinate in esigenze di riscatto dalle forme di organizzazione autoritaria delle fabbriche, contro ogni forma di alienazione determinata dalla società dei consumi, per affermare i diritti della persona-lavoratore, per la democrazia economica in una prospettiva di autogestione.

Secondo Mounier la persona è un'attività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si riconosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione. L'individuo diventa persona quando entra in relazione con l'altro: il prossimo, la comunità assumendo una responsabilità. Per Mounier, l'uomo libero è un uomo che il mondo interroga e che al mondo risponde: è l'uomo responsabile. Il liberalismo parla di centralità della persona, ma essa viene vista come individuo; la libera competizione degli interessi individuali non porta spontaneamente all'equilibrio sociale e quindi alla giustizia; anzi si accentuano le ingiustizie, nascono nuove emarginazioni sociali. Per Mounier l'individualismo è l'antitesi stessa del personalismo, il suo



più diretto avversario. L'individualismo assume l'io come una realtà isolata, in una separazione originaria dal mondo e dagli altri io. Ai fini di rendere ancora più esplicita questa necessità del rapporto dell'individuo con la comunità, Mounier ha coniato il termine di «personalismo comunitario» o meglio «movimento personalista e comunitario». La comunità, secondo Mounier, è sempre aperta, ha una valenza universalistica (dono, reciprocità), permane l'esigenza del rapporto con l'altro, dove l'altro è sempre il diverso da me, dal mio gruppo di appartenenza: il mondo è una comunità di comunità. E nei rapporti tra diverse comunità vale lo stesso principio di responsabilità. Ogni volta che si smarriscono questi principi nascono le dittature e le guerre, il genocidio. Mounier visse la tragedia dell'affermazione del nazifascismo, dello stalinismo, della guerra e s'impegnò nell'opera di definire una sua «dichiarazione dei diritti» che fu alla base delle riflessioni e delle proposte di Dossetti, La Pira e Moro nell'elaborazione della Costituzione italiana: al primo posto vengono significativamente i diritti della persona, seguiti dai diritti delle comunità e dai diritti dello Stato. A tale riguardo gli articoli 2 e 3 rappresentano una mirabile sintesi del personalismo comunitario. I lavori dei padri fondatori della Costituzione sono un esempio di come, pur in presenza di radicali differenze e contrapposizioni tra le diverse formazioni politiche (di matrice socialcomunista, liberale e cattolica), e nonostante lo scontro ideologico e la nascente divisione del mondo in zone d'influenza, si possano raggiungere livelli di sintesi superiori sui valori di fondo. Anche la «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» è impregnata di personalismo comunitario. L'articolo 29 afferma che ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità. Un altro concetto alla base del pensiero personalista è quello dell'idea di Stato. Tra i principi universali del personalismo va ricordato che lo Stato è per l'uomo e non l'uomo per lo Stato. Il potere può basarsi unicamente sulle finalità ultime della persona, deve rispettarla e incoraggiarla. La persona deve essere protetta dagli abusi del potere e ogni potere non controllato tende all'abuso. Quest'esigenza richiede un pubblico statuto della persona e una limitazione costituzionale dei poteri dello Stato. Lo Stato non deve possedere,

ma regolare, orientare, promuovere in funzione del bene comune di cui è custode.

«Siamo antistatalisti», afferma Mounier, «se statalismo vuol dire intervento dello Stato ove questo stesso non ha nulla a che vedere, vale a dire in ciò che la persona e le collettività intermedie possono assumere e garantire: principio di sussidiarietà»<sup>136</sup>. Sono affermazioni di grande attualità.

Il principio di sussidiarietà esplicitato nella *Quadragesimo Anno*<sup>137</sup> (1931) ora è sancito negli atti costitutivi dell'Unione Europea: non fare a livello superiore ciò che può essere fatto ai livelli inferiori. Sono i principi del moderno federalismo: poteri e responsabilità decentrati.

Dal *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*<sup>138</sup> leggiamo:

«Chiameremo personalista ogni dottrina, ogni civiltà che affermi il primato della persona umana sulle necessità materiali e sulle strutture collettive che sostengono il suo sviluppo».

Mounier distingue fra *Autorità e Potere*:

*«Il Potere per natura tende all'abuso e al cristallizzarsi in casta. L'Autorità è la vocazione a promuovere altre persone. Il Personalismo restaura l'autorità, organizza il potere, ma anche lo limita. Esso è uno sforzo – una tecnica – per liberare costantemente da tutti gli ambienti sociali l'élite spirituale capace*

---

<sup>136</sup> Emmanuel Mounier, *Il Personalismo*, AVE, 2004, p. 51

<sup>137</sup> *Quadragesimo Anno* (“nel quarantesimo anno”) è il titolo dell'enciclica sociale promulgata il 15 maggio 1931 da papa Pio XI che riafferma la validità della dottrina sociale della Chiesa cattolica secondo le linee della *Rerum Novarum*. Fu fortemente ispirata dalla situazione economica mondiale successiva alla caduta della borsa del 1929. Pio XI in essa evidenzia le implicazioni etiche comportate dall'agire nell'economia specialmente nell'epoca dell'industrializzazione, motiva le norme di questa etica sia partendo dal Vangelo come da principi di etica naturale, descrive a tinte realistiche i danni che derivano alla società e alla dignità dell'uomo sia dal Capitalismo sfrenatamente incontrollato sia dal Comunismo totalitario, e insiste sulla necessità della ricostruzione di un ordine sociale basato sui principi della solidarietà e della sussidiarietà.

<sup>138</sup> Emmanuel Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Laterza, Bari, 1982

*d'autorità, ed è nello stesso tempo un sistema di garanzie contro la pretesa delle élites di potere di attribuirsi un dominio sulle persone. I poteri locali e regionali, vicini ai loro oggetti e vicini al controllo, devono essere largamente sviluppati per una decongestione dello Stato. La persona vi troverà nuove possibilità ed una nuova protezione».*<sup>139</sup>

Il personalismo è pensiero combattente, contro il «disordine costituito»; è filosofia dell'azione che aiuta a formare colui che agisce, la sua abilità, le sue virtù, la sua unità personale; è «battesimo della scelta» secondo Kierkegaard. Una persona non raggiunge la sua piena maturità se non nel momento in cui sceglie qualcosa, cui restare fedele e che valga più della vita. Il non intervento tra il 1936 e il 1939 ha prodotto la guerra di Hitler, e chi non «fa politica», fa passivamente la politica del potere costituito. Per Mounier non c'è umanità senza avventura umana:

*«Da quando avevamo rifiutato la comodità degli atteggiamenti siderali e c'eravamo impegnati nelle situazioni e nei problemi del nostro tempo, le tendenze dell'epoca dovevano trascinarci verso alternative che non ci eravamo prefissati e là obbligarci a opzioni incompatibili con la solitudine delle posizioni «pure». Ogni volta noi abbiamo scelto, e non schivato. La guerra di Spagna, il Fronte popolare, Monaco, Vichy. Vi erano sempre abbastanza buone ragioni dalla parte dell'avversario, e tanta ottusità e bassezza da parte dell'alleato, da mettere la nostra scelta nel rischio di essere fatta cadere. Ora che il giuoco è chiuso e i malintesi sono rimossi, noi sappiamo di avere ogni volta scelto bene... Se ogni azione ci inserisce in un mondo di dati preesistenti, non c'è mai, per l'azione, purezza: tutte le situazioni sono situazioni impure, ambigue, miste, e di fatto, laceranti»*<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> *Il Personalismo*, cit., p. 80

<sup>140</sup> Scriveva Jacques Maritain: “Quando diciamo che un uomo è una persona vogliamo dire che egli... è in qualche modo un tutto, e non soltanto una parte, un universo a sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutto intero, essere contenuto per mezzo della conoscenza; mediante l'amore può darsi liberamente ad altri esseri che per lui sono come altri se stesso, relazione, questa, di cui non è possibile trovare l'equivalente in tutto l'universo fisico. In termini filosofici ciò vuol dire che nella carne e nelle ossa umane c'è un anima che è uno

L'intransigenza sui valori non costituisce per Mounier impedimento all'azione perché essa è mezzo di conoscenza e la teoria si forma nell'esperienza: «L'azione traduce sempre una filosofia dell'uomo e della storia, ma la esprime solo in composizione con un'analisi diretta delle sue considerazioni empiriche»<sup>141</sup>. Per Mounier il Personalismo non annuncia il costituirsi di una scuola o l'apertura di una chiesa o l'invenzione di un sistema chiuso. Esso è testimone di una convergenza di più volontà, e si pone al servizio di esse senza toccare la loro diversità, per domandare loro i mezzi per incidere in modo efficace nella storia. Mounier ci spiega che il personalismo è una filosofia, non è solamente un atteggiamento. È una filosofia ma non un sistema. Tuttavia, il personalismo non rifugge da una sistemazione. Perché è necessario un certo ordine nei pensieri: concetti, logica, schemi sintetici non sono solamente utili a fissare e a comunicare un pensiero che, senza di essi, si dissolverebbe in intuizioni opache e solitarie; ma servono a scavare queste intuizioni nelle loro profondità: sono strumenti di scoperta e, nello stesso tempo, di esposizione. Proprio perché fissa delle strutture, il personalismo è una filosofia e non un semplice atteggiamento. D'altra parte facendo dell'esistenza di persone libere e creatrici la sua affermazione centrale, esso inserisce proprio nel cuore di tali strutture un principio di imprevedibilità che fa venir meno ogni volontà di sistemazione definitiva. Avversa profondamente quella predilezione, così diffusa ai nostri giorni, per una sorta di meccanismo di pensiero e di azione, funzionante come un distributore automatico di soluzioni e di ordini, argine opposto al progetto delle ricerche, difesa contro l'inquietudine la prova e il rischio. Del resto, non è bene che una riflessione nuova leghi troppo presto il covone dei suoi problemi. Per comodità, per Mounier, parlando del personalismo, è giusto dire che ci sono dei personalismi e rispettarne i diversi cammini. Un personalismo cristiano ed un personalismo agnostico, per esempio, differiscono fin nelle loro più intime strutture. Non avrebbero alcun vantaggio a cercare di raggiungere dei compromessi. Tuttavia, essi si

---

spirito e che vale più dell'universo tutto intero" (Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, 1945).

<sup>141</sup> *Il Personalismo*, cit., p. 84

incontrano in certi campi del pensiero, in certe affermazioni fondamentali e in alcune manifestazioni pratiche, sia di ordine individuale sia di ordine collettivo: ciò basta a giustificare l'esistenza di un termine collettivo. Ci si aspetterebbe che il personalismo cominciasse con una definizione della persona. Ma si possono definire solo gli oggetti posti al di fuori dell'uomo, e che l'uomo può porsi sotto gli occhi. Invece la persona non è un oggetto. Essa è anzi proprio ciò che in ogni uomo non può essere trattato come un oggetto. Non esistono i sassi, gli alberi, gli animali e - le persone, che altro non sarebbero se non alberi semoventi od animali più astuti. La persona non è l'oggetto più meraviglioso del mondo, che noi conosceremmo dal di fuori, come gli altri oggetti. Essa è l'unica realtà che conosciamo e costruiamo, nello stesso tempo, dall'interno. Presente ovunque, essa non è data in nessun luogo.

La persona è un'attività vissuta di autocreazione, di comunicazione e di adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come *movimento di personalizzazione*. A tale esperienza nessuno può essere né condizionato né costretto. Ma coloro che la portano ai suoi vertici richiamano gli altri intorno ad essi, risvegliando i dormienti, e così, di richiamo in richiamo, l'umanità si distoglie dal pesante sonno vegetativo in cui ancora è assopita. Chi si rifiuta di ascoltare questo richiamo e di impegnarsi nella vita personale – a parere di Mounier – ne perde il senso come si perde la sensibilità di un organo che non funziona. Costui la intenderà come una complicazione dello spirito o una passione di parte. La strutturale apertura della persona all'altro – che è uno dei temi ricorrenti dell'opera più importante di Mounier, *Le Personalisme*<sup>142</sup>, - prelude ad un rinnovato approccio al problema della trascendenza. L'aspirazione alla trascendenza, infatti, è per Mounier connaturata all'esistenza stessa dell'uomo, a partire dalla presa di coscienza che la persona è un «movimento verso l'essere» che non si consuma in un mondo chiuso delle cose, ma riconduce ad un «Altro» presente nelle profondità della coscienza. Punto di arrivo di questo «movimento verso la trascendenza» è, per il credente Mounier, il «Valore supremo», l'«Assoluto di Dio»: un Dio che non si conquista con le sole forze della ragione e nemmeno attraverso un solipsistico

---

<sup>142</sup> *Il Personalismo*, cit.

ripiegamento della persona su se stessa, ma attraverso una dura lotta, un serrato combattimento. Non vi è valore che non nasca dal conflitto: il regno di Dio può essere raggiunto soltanto a prezzo di un severo impegno contro le forze dell'anonimato, che cercano di espropriare l'universo della vita personale. Trova qui la sua radice la tendenza al raccoglimento, alla meditazione, al silenzio: Dio stesso è «silenzio» e nessun autentico valore può sottrarsi al silenzio. Di qui una visione drammatica della fede, e dello stesso atto di fede in quanto affidamento, sempre incerto e misterioso, ad una Persona suprema alla quale interamente consegnarsi, ma sempre nella consapevolezza che alla luce si può pervenire soltanto dopo aver attraversato la «notte oscura» del silenzio di Dio. In questa visione «drammatica» della fede emerge un disegno che riguarda la persona. L'incontro con gli altri, la fitta rete di relazioni che la persona nel suo percorso va tessendo ed intrecciando, altro non è che il preludio all'incontro con la Persona suprema. L'incontro con gli altri, anche e soprattutto nell'esperienza di amore, non è che una sorta di lungo apprendistato al finale incontro con l'Altro. Il senso ultimo de *Le Personnalisme*, e la sua permanente attualità anche in un contesto culturale che nell'ultimo cinquantennio è profondamente mutato, sta nella forza con cui quest'opera ripropone la questione persona come «caso serio» per il futuro stesso della tradizione culturale europea. In quell'Occidente che è stato definito, con una ripresa della sua antica etimologia, la terra del tramonto, il valore della persona umana, rischia di diventare il suo maggior punto di debolezza: ciò che era stato il suo centro rischia di diventare la sua periferia. Quel «mondo della natura» che l'Occidente aveva saputo dominare in nome dell'affermazione del primato dell'universo personale sembra essersi preso la rivincita e da ogni parte la persona umana è minacciata ed aggredita. Ma non ci si avvia, in questo modo, alla perdita dell'anima profonda dell'Occidente? Da qui, dalla persona, sono nate la scienza e la filosofia moderna, le varie forme che hanno dato corpo e sostanza alla civiltà occidentale; da qui è nata la presa di distanza fra le strutture della società e lo spazio geloso della vita intima (ben altra cosa rispetto ad una sola formale «privatezza»); da qui ha preso avvio la grande stagione dei «diritti umani», che stanno faticosamente compiendo il loro

cammino nelle aree del mondo in cui, in difetto del riconoscimento della centralità della persona, il valore dell'uomo è continuamente rimesso in discussione. L'Occidente sarebbe stato ed è tuttora impensabile senza la categoria della persona. In questo senso, ripercorrere la storia di questo concetto, mostrarne la ricchezza (ma anche le possibili ambiguità), analizzare e descrivere l'universo personale, esplorare il vasto mondo delle relazioni tra gli uomini, decifrare quel muto appello alla trascendenza che strutturalmente la persona è – che corrisponde al disegno complessivo de *Le Personnalisme* – significa anche riandare alle radici di una storia e di una cultura.

Il Professor Claudio Bonvecchio<sup>143</sup> nella sua magistrale introduzione al testo *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*,<sup>144</sup> ci offre una interessantissima analisi del concetto di persona legato a quello di maschera:

---

<sup>143</sup> Claudio Bonvecchio (Pavia, 20 gennaio 1947) è un filosofo italiano. Dal 1 novembre 2002 è Presidente del Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione dell'Università degli Studi dell'Insubria, dove ricopre, come professore ordinario, la cattedra di filosofia delle scienze sociali e comunicazione politica. Dall'8 aprile 2003 è Vicedirettore del Dipartimento di Informatica e Comunicazione dell'Università degli Studi dell'Insubria. Dall'anno accademico 2003-2004 è Coordinatore del Dottorato in Filosofia delle Scienze Sociali e Comunicazione Simbolica. Particolarmente dedito agli studi sulla simbologia e sulla mitologia politica ha pubblicato numerose opere su questo argomento: *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Cedam, Padova, 1995; *Imago imperii imago mundi*, Cedam, Padova, 1997; *L'ombra del potere. Il lato oscuro della società: elogio del politicamente scorretto*, Red, Como, 1998; *Il nuovo volto di Ares o il simbolico nella guerra post moderna*, Cedam, Padova, 1999; *La spada e la corona - Studi di Simbolica politica*, Barbarossa, Milano, 1999; *Gli Arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2000; *Il pensiero forte*, Settimo Sigillo, Roma, 2000; *Apologia dei doveri dell'uomo*, Terziaria, Milano, 2002; *La maschera e l'uomo*, Franco Angeli, Milano, 2002; *Il coraggio di essere* (con Boris Luban-Plozza), Dadò, Lugano, 2002; *Europa degli Eroi Europa dei mercanti. Itinerari di ribellione*, Settimo Sigillo, Roma, 2004; *Inquietudine e verità*, Giappichelli, Torino, 2004; *Dove va l'idea di Tradizione*, Settimo Sigillo, Roma, 2005; *Il sacro e la cavalleria*, Mimesis, Milano, 2005; *Esoterismo e Massoneria*, Mimesis, Milano, 2007; *I Viaggi dei Filosofi*, Mimesis, Milano, 2008; *La Filosofia del Signore degli Anelli*, Mimesis, Milano, 2008; *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, Settimo Sigillo, Roma, 2009; *Il Cavaliere, la Morte e il Diavolo. Un percorso nella post-modernità*, ScriptaWeb, Napoli, 2010; *La Magia e il Sacro – Saggi Inattuali*, Mimesis, 2010.

«Ogni uomo senza eccezione alcuna indossa una maschera: qualche volta gli va stretta perché gliela hanno appiccicata a forza; qualche altra volta gli va larga perché in essa non si riconosce. Il più delle volte gli va bene perché gli fa comodo, perché gli consente di non pensare. Perché gli fornisce un comodo e conformistico alibi per la sua piatta e anonima quotidianità. La maschera – persona in latino – è qualcosa, dunque, che nasconde, che occulta, che inganna o che, quanto meno, distrae. Ma in tal modo la maschera che ciascuno indossa, quasi come una sorta di seconda pelle, rivela il suo carattere di ombra. E' un'ombra oscura che avvolge il portatore lasciandolo nelle tenebre, mentre lo illude di essere nella luce. La maschera va strappata se si vuole superare l'ombra, l'occultamento e il conformismo ed entrare nel raggio della luce, pur sapendo che comunque si è circondati dall'ombra. Ma strappare la maschera significa, contemporaneamente, entrare in una nuova vita. E' la vita certo più difficile di chi cerca, si sforza, di comprendere la complessità e l'ambiguità del reale: la complessità e l'ambiguità dell'uomo. Prendendo le mosse, naturalmente, da se stesso per ritrovare se stesso e, in se stesso, la realtà. Come ben sapevano i latini: «eripitur persona, manet res» (si toglie la maschera, rimane ciò che è). Per giungere a questo arduo risultato molte sono le strade: religione, asceti, mistica, politica, lavoro, eros, contemplazione: il catalogo è infinito. C'è infine la via della cultura che, a ben vedere, le compendia tutte: se è vera cultura s'intende. Essa infatti esprimendo la divina mania del conoscere, della gnosi, è apertura al mondo, ma soprattutto alla totalità, in quell'umanistico abbraccio che unisce l'uomo al cosmo e viceversa. Ma questa cultura non può essere arido intellettualismo, freddo razionalismo o gelida logicità. E', piuttosto, in quanto vivente, qualcosa che non può prescindere dalla base materiale, corporea tangibile e percepibile. E' una cultura che si nutre della vita, del sentimento, dell'istinto, dell'emotività, senza negare ciò che è conscio, misurabile e razionalizzabile. Il che fa di questa cultura una cultura simbolica: ossia una cultura che si esprime attraverso il simbolo in quanto solo il simbolo ha la possibilità di unire ciò che è conscio e

---

<sup>144</sup> Claudio Bonvecchio, *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano, 2002.



*ciò che è inconscio, spirituale e materiale, terreno e celeste in una indissolubile unità. Unità che esprime la realtà e la rende comprensibile. Togliersi la maschera, simbolo dell'uomo platonico che chiuso nella caverna dell'apparenza non ha ricevuto la luce della verità, equivale a entrare in questa cultura. Equivale a porsi su una strada che non è funzionale a dogmatismi e ideologie ma solo ed unicamente alla ricerca. In questo quadro certo ambizioso, sicuramente impolitico, indubbiamente utopico si collocano gli scritti qui raccolti: si possono considerare come delle aperture su questo percorso. Aperture che nei loro oggetti – la ragione, il mondo della natura, la sfera politica, lo spazio, il potere, il pensiero, scorgono in controluce quell'unità a cui si faceva cenno. Non pretendono di essere esaustivi, aspirano ad essere propositivi di un modo nuovo e forte di costruire e vivere la cultura. Sicuramente vogliono essere una sfida. Sono una sfida per tutti coloro che si accontentano di vivere senza apparenti problemi, che si mimetizzano nella massa e sono contenti di esserlo. Sono una sfida per tutti coloro che sono mascherati».*

La maschera evoca l'essere persona in quanto la si diventa, a partire dallo sforzo di assimilarsi a qualcun altro: il farsi persona nella storia come compito etico. Il personalismo, nello stesso tempo in cui fa dell'essere umano la ragion d'essere di tutte le realtà interpersonali, vede il processo di umanizzazione come un movimento continuo che consente la realizzazione della persona mediante il suo stesso superamento. Per Mounier:

*«L'uomo non può contentarsi del riposo nel benessere: egli aspira au plus-  
être».*

Tale movimento di superamento (*dépassement*) è duplice: quello che la spinge fuori di sé verso gli altri e quello che la spinge verso l'Altro, in sintonia con la nostalgia del «Totalmente Altro»<sup>145</sup> provocata forse «dall'eclissi di Dio»<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Cfr. Mark Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia, 1972.

<sup>146</sup> Cfr. Mark Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse, Zurich, 1953.

Mounier ci dice che l'esperienza fondamentale della persona è la comunicazione. A chi contempi lo spettacolo degli uomini e sappia leggere nelle proprie reazioni, questa verità non appare evidente. Dall'inizio della storia, sono stati più numerosi i giorni dedicati alla guerra che quelli dedicati alla pace. La vita della società è una continua guerriglia. Là dove l'ostilità si placa subentra l'indifferenza. Per Heidegger e Sartre la comunicazione resta bloccata dal bisogno di possedere e sottomettere. Ogni vicino è necessariamente un tiranno o uno schiavo. Lo sguardo di un altro mi sottrae il mio universo, la presenza di un altro impaccia la mia libertà, la sua scelta mi ostacola. L'amore è un vicendevole contagio, un inferno. Contro questa rappresentazione l'indignazione è vana. È difficile negare che essa riproduce un aspetto importante dei rapporti umani. Il mondo degli altri non è alla persona come di fronte a un oggetto. Ma il mio corpo è anch'esso quest'occhio spalancato sul mondo, è un me stesso dimenticato. Secondo l'esperienza interiore, la persona ci appare poi come una presenza volta al mondo e alle altre persone, senza limiti, confusa con loro, in una prospettiva di universalità. Mounier ci insegna che le altre persone non la limitano, anzi le permettono di essere e di svilupparsi. Essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona. È nella natura che regna l'esclusione in quanto uno spazio non può essere occupato due volte. Ma la persona, attraverso il movimento che la fa esistere, si *espone*. Così essa è per natura comunicabile, è anzi la sola ad esserlo. Come il filosofo che si chiude nel pensiero non troverà mai un'apertura verso l'essere, così colui che si rinchiude nell'io non troverà mai una via verso gli altri. Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri – l'*alter* diventa *alienus*, e io divento, a mia volta, estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite: essere significa amare. Queste verità sono tutto il personalismo, tanto che si usa un pleonasma quando si definisce il tipo di civiltà cui esso tende come

personalista e comunitaria<sup>147</sup>. Esse affermano, di fronte all'individualismo e all'idealismo persistenti, che il soggetto non si nutre con un'autodigestione, che si possiede soltanto ciò che si dà, che non ci si può salvare da soli, né socialmente, né spiritualmente. L'atto primo della persona, quindi, è quello di suscitare, assieme ad altri, una società di persone in cui le strutture, i costumi, i sentimenti ed infine le istituzioni siano contraddistinti dalla loro natura di persone: una società di cui noi cominciamo soltanto ad intravedere e ad abbozzare i costumi. Il senso dell'umanità una e indivisibile è strettamente incluso nell'idea moderna di uguaglianza. Le formule in cui essa si esprime a volte ci ingannano circa il suo carattere: non è un'idea essenzialmente individualista e dissociatrice, giacché il senso del vincolo umano le è essenziale. Essa è sorta, in opposizione a comunità ormai pietrificate, soltanto per ritrovare in profondità il principio di ogni comunità.

Allo stesso modo l'idea contemporanea di giustizia ha assunto innanzitutto l'aspetto della rivendicazione individuale, perché la giustizia è sempre azione di riconquista contro la natura che ricerca incessantemente l'ineguaglianza.

Ma la giustizia è un regno e un vincolo. Nel mondo animato, la finalità esprime una stretta subordinanza delle parti dal tutto e delle parti fra loro attraverso un intreccio di funzioni complementari. Una simile struttura non può regolare una società di soggetti spirituali, aventi ciascuno il proprio fine contemporaneamente in se stesso e nel tutto: essa vi introdurrebbe società primitive «comunistiche» (nell'antico significato del termine), quello che, secondo Mounier, finirebbe per instaurare una autentica tecnocrazia. L'organizzazione, invece, non può che essere vitale attraverso le persone, ed entro la struttura di un universo di persone. Altrimenti, invece di liberare l'uomo, essa fa sorgere un nuovo stato di natura, regno delle «masse», regno dell'«organismo» e dei suoi dirigenti, in cui la persona è null'altro che un pupazzo. Il totalitarismo ha scelto bene il proprio nome: non si totalizza un mondo di persone.

Il filosofo Paul Ricoeur<sup>148</sup> ebbe a confessare, una volta, che la morte del suo

---

<sup>147</sup> Formula adoperata in *«Esprit»*.

<sup>148</sup> Paul Ricoeur (Valence 1913 - Chatenay Malabry, Parigi, 2005) muove dal personalismo di

maestro Mounier rappresentò per lui un «grande lutto», in quanto la figura del pensatore francese lo aveva davvero conquistato, soprattutto per quanto riguardava la testimonianza sofferta e appassionata della sua combattiva esistenza. Aveva ragione Ricoeur: il debito nei confronti di Mounier esorbita in effetti dal semplice discepolato concettuale, e si insinua nelle pieghe più profonde e intime di una vigoria «spirituale» che tiene in fecondo equilibrio il pensiero e l'azione, i concetti e gli «affetti». Mounier fu sempre consapevole che lo stesso «personalismo», da non piegare mai a sistema ideologico chiuso, rappresentava un codice limitato e parziale rispetto a quell'intrattabile concettuale che è l'umano, senza comunque disdegnarne le possibili intuizioni

---

Mounier, dalla fenomenologia di Husserl e dall'esistenzialismo di Jaspers e Marcel. Egli si rivolge al linguaggio di tipo simbolico, mitico, religioso (*Finitudine e colpa*, 1960) ed elabora un progetto di una filosofia guidata dal linguaggio simbolico nel confronto con la psicoanalisi di Freud (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, 1965). Al centro della sua riflessione ermeneutica sta la nozione di "conflitto delle interpretazioni" (cioè del carattere non cumulabile del sapere ermeneutico) mediata con le istanze metodologiche dello strutturalismo, che permettono di non proiettare acriticamente sul testo pregiudizi banali e luoghi comuni interpretativi. Successivamente si dedica all'ermeneutica del testo metaforico e narrativo. Infatti la metafora è considerata la principale procedura per valorizzare la proprietà di avere più significati e il potenziale creativo dei segni linguistici, facendone luogo di produzione di un linguaggio creativo e veritativo (*La metafora viva*, 1975). Costruire buone metafore equivale a far scaturire una relazione di senso nuovo tra termini che sembravano non pertinenti. La metafora creativa scavalca le convenzioni linguistiche, le pertinenze abituali, al fine di avvicinare ciò che sembrava distante. Passando da quello metaforico al linguaggio narrativo (*Tempo e racconto*, 1983-85) la successiva fase della ricerca di Ricoeur è dedicata congiuntamente al fare storia e al raccontare le storie. Storiografia e narratività non si contrappongono e non si escludono in modo assoluto, perché il lavoro storiografico non è del tutto estraneo al lavoro narrativo, dal momento che nel lavoro di chi scrive storia vi è una parte di ricostruzione immaginativa. Il motivo dominante dell'intera ricerca di Ricoeur è, quindi, l'ermeneutica dei testi (simbolici, metaforici, narrativi): il testo parla grazie alla sua struttura, che l'ermeneutica è chiamata a riconoscere e decifrare e in cui trova una "soglia oggettiva". Il testo infatti parla attraverso la sua logica: di qui l'attenzione costante alla dimensione linguistica del soggetto. Al soggetto, o meglio alla persona, Ricoeur ritorna, sotto l'influsso del personalismo, nella sua ultima opera, *Sé come un altro* (1990): il Sé dell'uomo è altro da se stesso, è alterità, differenza, mistero.

e introspezioni ontologiche. Quel «sigillo d'infinito»<sup>149</sup>, sulla scorta dell'ispirazione pascaliana, che comunque l'uomo detiene e che spargia o sproporziona ogni tentazione di adeguatezza concettuale, rappresentava per Mounier il vero talento della ricerca «personalistica».

Per Mounier ciò che conta davvero è quell'inquietudine divina delle anime inappagate, una sorta di *tour de force spirituale* della vita stessa.

Il «genio» di Mounier, «ottimista» e «tragico» allo stesso tempo, si muoverà sempre sulle frontiere fra il «teorico» e il «pratico», quasi a segnalare la vocazione profonda dello stesso pensare, vale a dire quella tensione intellettuale che cerca sempre il «dramma» della propria possibile traduzione storica. In tale senso, la matrice filosofica va tutta riconosciuta al pensiero di Mounier, una matrice che sa addirittura irrorare più filosofie, più testimonianze culturali e spirituali.

Forse il «personalismo» come ebbe a scrivere Ricoeur, è destinato a morire, in compagnia di altri «ismi», a fronte del variegato congedo che la «postmodernità» ha operato nei confronti delle stesse eredità novecentesche. Ma la «persona» non muore, anzi, ritorna e sembra essere più competitiva che mai, sia sul piano concettuale, sia al livello di quel domandarsi radicale su chi sia veramente l'uomo, e quale la sua destinazione in vita e in morte. Più che chiudere le questioni, i problemi, gli interrogativi, la filosofia conserva, nonostante tutto, questo suo paradossale compito, quello di riaprire in continuazione ciò che la breve storia degli uomini sembra chiudere, a volte per sempre. Il «tragico» Mounier ci consegna questo suo «ottimismo», anche come compito per l'oggi. Mounier ha sempre rivendicato, in modo costante e deciso, che il personalismo deve essere una filosofia, anche se non può irrigidirsi in un qualsivoglia sistema filosofico. Quindi, filosofia, *totalier* filosofia, e non semplicemente un atteggiamento o una disposizione d'animo al pensare. D'altro canto, «pensando» la persona, ponendola a inevitabile oggetto di

---

<sup>149</sup> «Vedi, è assolutamente necessario che diamo un senso alla nostra vita. Non quello che gli altri vedono e ammirano, ma il *-tour de force-* che consiste nell'imprimervi il sigillo dell'Infinito!» (Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., gennaio 1928).

pensiero, con tutta la sua libertà e creatività, viene inserito nel cuore di tale struttura pensante, un principio di imprevedibilità e, proprio in ragione di questo, la stessa necessaria sistemazione non può mai essere definita o del tutto «sistemata». In tal senso è possibile, allora, una definizione della persona? Una sua chiara e distinta sistemazione concettuale? Pensarla e porla come «oggetto», quindi? E nel momento in cui la si pone come «oggetto» forse non la si toglie come tale? Giustamente nota Mounier:

*«Posso però esaminare questo corpo dall'esterno: osservarne gli umori, le eredità, la forma, le malattie; trattarlo, in breve, come materia del sapere fisiologico, medico. Quest'uomo è un funzionario: ci sono delle norme per i funzionari, una psicologia del funzionario che io posso studiare «sul» suo caso, quantunque tutte queste cose non siano «lui», nella sua interezza e nella sua realtà comprensiva. E, allo stesso modo, egli è anche «un» francese, «un» borghese, oppure «un» maniaco, «un» socialista, «un» cattolico. Ma non sarà mai un Bernard Chartier. Come «un» esemplare di una classe, posso definirlo in mille modi, che mi aiuteranno a comprenderlo e soprattutto a utilizzarlo, a sapere come comportarmi praticamente con lui; ma tutte queste non sono che sagome ritagliate di volta in volta su di un aspetto della sua esistenza»<sup>150</sup>.*

La persona, dunque, è una sorta di paradossale «non luogo» a definirsi: un *definiendum* che si sottrae nel momento stesso in cui si offre alla definizione, che si disadega a fronte di ogni tentativo di adeguazione concettuale. L'essere personale, proprio in questo suo smarcarsi singolare e indeducibile, non può conciliarsi o semplicemente tradursi in una pura disposizione naturale di se stesso. Ma se il «luogo naturale» non lo interpreta nella sua forma e figura definitiva, certamente lo abita e, in un certo qual senso, pure lo possiede. In effetti si è naturali, in quanto corporei, proprio perché corporalmente si è dovunque, e in qualsiasi modo. Il detenersi naturale, modalità d'essere imprescindibile, pure si palesa nella sua inevitabile ambivalenza, in quanto, appunto, corporalmente esposto. L'alienazione, *in rerum natura*, infatti, è sempre in agguato, come esproprio possibile delle stesse potenzialità naturali.

---

<sup>150</sup> Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, Roma, Ave Minima, 1971, pp. 11-12.

Ma è possibile essere e stare solamente *in rerum natura*? Considerarsi solo realizzabili, senza scampo, in essa? Ma come è possibile trascendere questa datità naturale, essere cioè immersi senza, per questo, restarne sommersi? Si può stare, allo stesso tempo, al pianterreno e al sesto piano? Per Mounier, la domanda non può rimanere inevasa, e il paradosso della immanenza/trascendenza, aggirato o snobbato. Certamente, la «materia» esiste in una modalità irriducibile, con una sua pesante consistenza e autonomia, tale da porsi, a volte, come ostilità urtante e tendenzialmente annichilente. A giudizio di Mounier, proprio la consapevolezza di un tale urto, rappresenterebbe la «verità» dell'affermazione materialistica di Marx e di Engels, al di là di ogni surrogazione ideologica e di ogni totalizzazione ontologica riduttive. Certamente il processo di «personalizzazione» inizia naturalmente, vale a dire nella stessa esistenza corporale, là dove la percezione del proprio corpo non può mai essere un percepirlo come oggetto tra gli oggetti, quasi spersonalizzato, altro da me. L'esistere soggettivo e l'esistere corporale vanno a costituire un'unità esperienziale, quell'*ipse* del soggetto che è insieme corpo e ciò che il corpo stesso indica e sente come differente da sé.

*«Non posso pensare senza essere ed essere senza il mio corpo: per mezzo suo io sono «esposto» a me stesso, al mondo, agli altri; per mezzo suo sfuggo alla solitudine di un pensiero che sarebbe soltanto il pensiero del mio pensiero»<sup>151</sup>.*

Il corpo, tuttavia dice anche la mia non perfetta trasparenza a me stesso, quel dato di esposizione che non sempre riesce ad adeguare se stesso alla dovuta sincerità dello stesso esporsi. Esso fa, infatti, pesare la sua schiavitù, sollecitando il dinamismo della vita, nel suo fondo naturale oscuro, persino nelle frontiere del proprio dileguarsi (spazio, tempo, fatica, morte). L'accettazione della «carne-corpo», della «natura» insomma, è quindi primo passo indispensabile per ogni creatività vitale: ma, giustamente, solo primo passo. L'indugiarsi a lungo, con il rischio di rimanervi arenati, significherebbe alla fine, affidarsi al solo delirio della propria naturale accelerazione «produttiva». Una sorta di ebrezza trasformatrice, pulsante e persino invasata,

---

<sup>151</sup> *Il personalismo*, cit. p. 39.

porterebbe alla tecnicizzazione del mondo, ma non alla sua personalizzazione. Un mondo di «persone» non vive solo di eccitazione e di organizzazione tecniche, tutt'al più buone per prospettare matematiche «prosperità di vita» o spazi di felicità *ordine geometrico demonstrata*, magari statisticamente negoziate per essere popolarmente più persuasive. Che mondo è quello del *das Man, le monde de l'On?* Per Mounier un tale «mondo» è quello in cui noi

*«ci lasciamo agglomerare quando rinunciando ad essere dei soggetti coscienti e responsabili: il mondo della coscienza sonnolenta, degli istinti senza volto, dell'opinione vaga, del rispetto umano, delle relazioni mondane, delle chiacchiere quotidiane, del conformismo sociale e politico, della mediocrità morale, della folla, della massa anonima, dell'organismo irresponsabile. Mondo arido e senza vita, in cui ogni persona ha provvisoriamente rinunciato a sé in quanto persona per divenire un «qualsiasi», senza nome, intercambiabile. Il mondo del SI non costituisce né un «noi» né un «tutto»; non è legato a questa o quella forma sociale; esso è, in tutte un semplice modo di essere»<sup>152</sup>.*

«Essere persona» significa, allora, per intanto essere cosciente di un tale anonimato ontologico e antropologico, ma per strapparlo a se stesso, alla propria deriva degradante e disperdente. Certamente, il processo di emancipazione non può essere mai immediato, neppure nel suo iniziale e semplice stato di sottrazione. In tal senso, Mounier fa notare come lo stesso progetto «moderno» di emancipazione, nel suo intento di costruire una società «razionale», basata su una «illuminata concordia degli spiriti», abbia pagato dazio al riguardo. Infatti, una tale auspicata «concordia» venne fondata soprattutto sulla base di un ordine giuridico-formale, che fatte salve le proprie garanzie interne, non seppe tuttavia, andare oltre alla formalità del pensiero che gli soggiaceva, reiterando quindi esiti altrettanto formali, generici e «impersonali». In effetti, tali solitarie garanzie, seppur formalmente ineccepibili, non riuscirono a trasformare l'uomo *dal di dentro*, lasciandolo invece prigioniero di regole giuridiche le quali, alla lunga, smentendo il loro

---

<sup>152</sup> *Ibidem* p. 57.



iniziale entusiasmo liberatorio, diventarono tagliole antropologiche per lo stesso costituirsi dell'elemento davvero *personale*. L'eccesso di normazione formale produce, allora, alla lunga, «coscienti rancori» e «furiosi irrazionalismi», in cui l'umanità rischia di trovarsi alla fine «fratta» e «decomposta», attorcigliata nelle sue nevrosi collettive, con l'illusione che un ritorno alla «razionalità» (quella formale, però) possa raggustare tali decomposizioni. Va detto, comunque, che, altro è rifiutare la tirannide concettuale delle formalizzazioni definitorie, altro è negare all'umano qualsiasi tipo di struttura stabile e condivisa. E questo vale sia per l'interiorità libera dell'animo, sia per quella che Mounier chiama la sua necessaria «esteriorità».

La conclusione migliore, forse, va lasciata allo stesso Mounier, alle sue parole, al suo definirsi quasi con pudore, con una sorta di ritrosia a esporre il proprio intimo, a svelare il «segreto» del suo spirito. Ma, al tempo stesso, a dire pure tutta l'irruenza del proprio animo, l'impeto di una personalità «torrentizia»: è un modo, forse il più cristallino, di dirsi «in verità»:

*«Sono un montanaro. Un mattino... vi condurrò a un vero lago di montagna, quando le rocce sono una muraglia di acciaio, là dove la notte si aggrappa e verso ponente vi sono già l'atmosfera vellutata e l'animazione tiepida di un viso vivente. Vedrete: non un'increspatura alla superficie, una nitidezza disumana, ma il torrente che ringhia sul fondo, e se osserverete meglio questa superficie, scoprirete che non è di metallo, che non è uno specchio, ma la membrana sottile di un occhio inumidito. Se non fosse troppo bello – e dunque un pò pretenzioso per me voler stabilire una parentela – vi direi che sono un poco simile a quell'acqua. Di un indole la più incerta, la più selvaggia di gusti, tutto sommato impulsiva, e fatta più per la contemplazione distratta del cielo e della terra che per l'azione o per i dogmatismi. Ecco quello che vi chiedo di immaginare per arrivare a Mounier - non il Mounier famoso, ma il Mounier povero uomo come tutti, Mounier insomma, o meglio Emmanuel e non il padre del Personalismo. Sono un intellettuale. Ciò comporta un certo numero di atrofie e tic. Mi guarderò bene dal ritenermene esente. Ma spesso mi rivolgo con riconoscenza verso i miei quattro nonni contadini, davvero tutti e quattro, con la terra sotto le scarpe, la levata alle tre del mattino e la fetta di salame*

*tra le dita. Quando mi sento nell'intimo così estraneo alla mia gente, in quanto gente, quando mi sento fremere dinnanzi alle false grazie, alle parole gonfiate, alle piroette o, dall'altro versante (L'Università) allo spaventoso spirito di serietà, sento un nonno reagire in me, la sua salute mi scorre nelle vene, l'aria dei suoi campi mi purifica i polmoni, e allora ringrazio come tanti altri*<sup>153</sup>.

Non si può non comprendere il pensiero di Mounier senza ricordare che la rivista *Esprit* sosteneva un federalismo sul piano politico, culturale e anche religioso<sup>154</sup>. Desiderava appassionatamente che la rivista venisse letta per trarne uno spirito di intelligenza della realtà liberandosi dallo spirito di crociata; occorreva pazienza e ricerca e non pretese univoche. Non bisognava appoggiarsi a un pluralismo alla moda e neppure mirare a una unità concepita come unanimità, fusione e confusione. Benché la fede di Mounier fosse profonda e riconosciuta, egli era fortemente convinto che la dignità della persona richiedesse un vero rispetto delle altre religioni, degli agnostici e non credenti, convinzione allora più difficile da vivere in una società meno aperta al rispetto delle differenze<sup>155</sup>. La complessità esigeva una diversa articolazione dell'unità in una pluralità di centri, un tentativo di autogestione sempre più forte e crescente dal basso per sfuggire alle tentazioni totalitarie tese a ridurre la molteplicità a unità monosillabica (si o no) nella sfera religiosa e politica. Su questo punto il pensiero di Mounier si ricongiungeva con la prospettiva federalista di Alexandre Marc, che chiamava metalettica la tensione dialettica

---

<sup>153</sup> Emmanuel Mounier, *Lettere e diari*, Reggio Emilia, Città Armoniosa, 1991, pp. 13-17.

<sup>154</sup> Per questa parte si rinvia a: Attilio Danese, *Il Federalismo. Storia e prospettive*, Roma, Città Nuova, 1995.

<sup>155</sup> Le letture di Mounier e Maritain chiariscono bene il problema: cfr. Emmanuel Mounier – Jacques Maritain, *Correspondance*, op. cit. Mounier era convinto che il rispetto delle diverse ideologie non contrasta con la coerenza delle convinzioni personali se esse sono testimoniate piuttosto che proclamate. «Quelli tra noi – nota nella prima circolare agli amici di *Esprit* (1931) – che si riallacciano ad una fede religiosa sentono il bisogno di seguirne i compromessi e di esprimerne le novità audaci. Essi tengono a ciò che non sorpassa l'uomo se non andando sino al profondo alla sua umanità. Si sentono convinti che l'intelligenza piena delle implicazioni della propria fede sia il mezzo più veloce per collaborare con spiriti indipendenti pur restando fedeli a se stessi» (cfr. Première circulaire, in «Bulletin des amis d'E.Mounier», n. 57 (1982), p. 9).

aperta: «Nella realtà sociale...il federalismo scopre la molteplicità nell'importanza delle relazioni conflittuali...Dovunque si manifestano tensioni di fondo, irriducibili non soltanto sotto forma di conflitti o di opposizioni polari, ma anche come tenuta di un legame, di una relazione e più ancora come realizzazione di reciprocità e corrispondenza (nel senso di co-risposta)»<sup>156</sup>. Faceva riferimento a un'Europa federalista, liberamente scelta dai popoli, basata su una «federazione di persone», che avrebbero avuto come loro asse morale di riferimento l'umanesimo cristiano: «Se devo definire l'asse spirituale del Rinascimento dell'Europa - confermava Mounier - è in questo incrocio che la colloco»<sup>157</sup>. Mounier vedeva chiaramente che era in gioco il futuro dell'Europa e scriveva nel 1938: «Non è unicamente la Francia...che dobbiamo difendere contro l'egemonia di Berlino: è la realtà federale dell'Europa»<sup>158</sup>.

In *Anarchia e personalismo* scriveva: «Non vedo più differenze praticamente tra le formule del principio federalista e quello di uno Stato di ispirazione pluralista più volte descritto dal personalismo»<sup>159</sup>. La posizione di Mounier è rimasta fondamentalmente critica e vigile nei confronti degli equivoci del federalismo europeo, sia per evitare che il federalismo significasse liberarsi dal peso delle zone meno avvantaggiate, sia per non lasciarsi incapsulare da una determinata corrente politica<sup>160</sup>.

Mounier, pur conservando la differenza ontologica fra la comunione tra persone divine e quella tra persone umane, fa riferimento alla relazione

---

<sup>156</sup> Alexandre Marc, *Le fédéralisme en tant que perspective*, «L'Europe en formation», 6 (1979), p. 9.

<sup>157</sup> Jacques Maritain, art., op. cit., p. 165. Il principio federalista di Proudhon era un riferimento importante anche per gli amici di «Esprit», se già dal secondo fascicolo era stato pubblicato un articolo da Alexandre Marc e René Dupuis sul Federalismo rivoluzionario (cfr. Alexandre Marc-René Dupuis, *Le fédéralisme Révolutionnaire*, Esprit, n. 2 (1932), pp. 316-324).

<sup>158</sup> Emmanuel Mounier, *L'Europe contre les hégémonies*, Esprit, n. 74 (1938), pp. 147-165, p. 151.

<sup>159</sup> Id., *Anarchie et personalismo*, op. cit., I, p. 693. Sul rapporto tra personalismo e federalismo vedere Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, Paris/Nice, Presses d'Europe 1981, sp. Cap. VI (Personalisme et fédéralisme), pp. 159-193.

<sup>160</sup> Mounier propose un numero speciale di «Esprit» sul tema: cfr. «Esprit», n. 61, (1937).

intratrinitaria che costituisce l'essere delle persone non in quanto pienezza di sè, ma in quanto libertà che si nega nella donazione all'altro. L'amore al quale egli fa riferimento in campo filosofico ha il suo fondamento analogico nel modello trinitario nel quale coesistono tre Persone di cui la Terza è amore che passa dalla Prima alla Seconda ed è la persona stessa. «Ricordiamo - sottolinea Mounier - che la terza persona della Trinità non è una figura grammaticale, ma è il legame vivo e sostanziale della Prima con la Seconda, unite in una eterna e perfetta conversazione»<sup>161</sup>. Il legame profondo dell'uni-trinità di Dio nelle processioni pericoretiche<sup>162</sup> si sostanzia di queste trasmigrazioni d'essere dall'una all'altra. A livello umano, l'analogia dà reale fondamento alla pluralità, giacché vi è un comune modo d'essere che si ritrova nelle relazioni interne di un Dio che non è assoluto nel senso di autonomo e sciolto dalle relazioni, ma che anzi coniuga la sua onnipotenza con la kénosi<sup>163</sup> già nelle relazioni interpersonali.

Il riferimento trinitario consente a Mounier di valorizzare ogni pluralità del reale, convalidarla e sostanziarla di un dinamismo etico che costituisce la spinta direzionale del processo di personalizzazione. Se le Persone della Trinità sono «relazioni sussistenti», secondo l'espressione tomista, anche la persona

---

<sup>161</sup> Id. *Révolution personaliste et communautaire*, op. cit., I, p. 236.

<sup>162</sup> Il termine pericoresi (dal greco περιχώρησις, pericóresis, "penetrazione", derivato di περιχωρέω, pericoréo, "ruotare", "movimento circolare") è specifico della Teologia Trinitaria, ed indica la compenetrazione reciproca e necessaria delle Tre Persone divine nella Trinità, sulla base dell'unità di essenza in Dio. Le tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo "si muovono l'una nell'altra", ossia si appartengono a vicenda. Il termine nasce in ambito cristologico, dove serve per spiegare la comunicazione degli idiomi (communicatio idiomatum). Con San Giovanni Damasceno ne inizia l'uso trinitario.

<sup>163</sup> *Kenosis* è una parola greca che significa letteralmente "vacuità" ed è storicamente utilizzata quasi esclusivamente per indicare un concetto legato alle teologie e alle mistiche delle religioni cristiane. L'antica parola greca κένωσις, *kénōsis*, in italiano "kenosi" o "chenosi", significa letteralmente "svuotamento" o "svuotarsi", deriva dal sostantivo κενός, *kenós*, che significa "vuoto". Nella sua *Lettera ai Filippesi*, Paolo di Tarso scrisse: «Cristo spogliò se stesso (ἐκένωσε, *ekénōse*)» (Flp 2, 7, Bibbia di Gerusalemme), facendo uso del verbo κενόω, *kenóō*, che significa "svuotare" (dove "spogliare", nella traduzione in italiano, ha funzione di sinonimo in forma poetico-letteraria).

umana è, per partecipazione ed analogia e senza contraddizione, identità e relazione in sé, oltre sé, negli altri, in una modulazione che caratterizza il suo percorso vitale e lo qualifica. In altri termini *l'amo ergo sum*, sostituito al *cogito*, è un riproporre alle persone umane l'esperienza fondamentale dell'essere stesso nelle persone della Trinità, in modo tale che, fermo restando le differenze di natura, vi sia partecipazione al medesimo dinamismo dell'amore in Dio e negli esseri umani. In questo contesto si comprende meglio la rimodulazione mouneriana delle caratteristiche tradizionali di Dio Padre, sottoposte al vaglio del suo ideale personalista:

«Perché Dio non ha creato la natura e l'uomo - si domanda - allo stato di perfezione istantanea? Perché l'evoluzione? Perché il cammino esitante della storia? Il cristianesimo risponde: Dio è padre non paternalista. Non più dunque un Dio autoritario che esigerebbe l'umiliazione dell'uomo, l'obbedienza e la sottomissione, ma un Dio persona, che vuole ritrovarsi *in* e *con* altre persone e «passeggiare» con loro. Questo vuol dire che se uniamo tradizione cristiana e prospettiva personalista, Dio vuole la promozione autentica e senza riserve dell'uomo, vuole l'autodeterminazione reale delle persone, perché è a questo prezzo che è possibile per lui essere riamato dagli uomini. Dio creatore ha voluto che la liberazione dell'uomo fosse frutto della creatività del suo lavoro, del genio e delle sofferenze di ogni vita, che avesse il gusto delle speranze, delle gioie e il peso delle fatiche, del consumarsi di ogni vita nel tempo: in che modo, nella beatitudine, l'umanità parteciperebbe, pur nella sua imperfezione, all'aseità<sup>164</sup> di Dio, se in qualche modo non avesse preparato il proprio trionfo con le proprie mani? Il progresso è stato sempre pensato come un movimento in avanti, ma esso comporta anche un'attesa, un ritardo. Ogni cosa viene a suo tempo. Quest'altro aspetto della durata storica ha un senso solo a condizione che il tempo sia frutto ora della pazienza di Dio ora della Sua gloria di libertà. Si converrà che questa prospettiva si addice meglio alla gloria di un Dio di

---

<sup>164</sup> Qualità predicabile di ciò che sussiste per sé e che ha nella sua essenza la giustificazione della propria esistenza.

bontà piuttosto che all'immagine di un Dio che si beffa della nostra impotenza e che si compiace del nostro annichilimento»<sup>165</sup>.

La generosità «viscerale» del Padre misericordioso suggerisce di ripensare il padre a tutto tondo come donatore di amore nel circuito pericoretico intratrinitario e nei confronti delle sue creature; è padre non nel senso autoritario e invasivo, ma nel senso genuino della donazione e dell'attesa del ritorno dell'amore, nella ricerca paziente e attiva del bene dei suoi figli, in un rapporto di affettività reciproca (Dio Padre e Madre). Il rapporto con questo Padre-amore - *Deus caritas est* - sollecita a ripensare tutti gli attributi che gli vengono attribuiti, dall'onnipotenza alla onniscienza, dall'eternità all'immutabilità, dall'impassibilità alla onnipresenza: «Egli è Padre significa che ha bisogno dei suoi figli come essi di lui, che egli vuole la loro felicità, cioè la realizzazione completa e che ne vuole l'amore, che non può essere che libero... Dio non si manifesta nel mondo come un Signore strombazzante e glorioso, ma appare piuttosto come un amico discreto e pudico, ma fedele»<sup>166</sup>.

La teologia dovrebbe puntare, a giudizio di Mounier, maggiormente sulla salvezza delle persone in questo mondo, piuttosto che rifugiarsi frettolosamente nell'altro e sollecitare alla concettualizzazione della dottrina e alla moltiplicazione di atti devozionali. Ciò che in filosofia Mounier ha studiato come l'altro dell'identità personale, gli si presenta in teologia come il prossimo, la cui fragilità è un continuo richiamo alla fratellanza: «Ecco allora che l'uomo che incontro sul cammino non è più quel niente mobile e opaco al quale si riduce per chi è indifferente, né quel ricettacolo delle proprie amarezze o quel bersaglio della propria disperazione come risulta per chi odia...ma, propriamente parlando, un'ostia, un sacramento, un miracolo alla svolta della strada, una presenza inedita di Dio... La sua realtà non è unicamente lui, di fronte a me, ma è noi due<sup>167</sup>; il legame che ci unisce in una sola carne spirituale del Corpo mistico di Cristo è quel rapporto unico che mantengo con un essere

---

<sup>165</sup> Emmanuel Mounier, *Le Christianisme*, op. cit., p. 420.

<sup>166</sup> Hubert Haussemer, *Personnalisme et foi chrétienne*, in Aa. Vv., *Le personalisme*, op. cit., pp. 64-66.

<sup>167</sup> È questo per Mounier il senso del personalismo: la Trinità.

del quale non parlo più alla terza persona, come di una cosa, ma al quale comincerò a dire: *tu...* Se la vocazione suprema della persona è di divinizzarsi divinizzando il mondo...il suo pane quotidiano... è di creare attorno a sé, momento per momento, il prossimo<sup>168</sup> ». La capacità di generare il prossimo trasformando l'estraneo, il nemico, il ciascuno in fratello sembra essere la condizione dell'instaurarsi del Regno, ossia della presenza della Persona divina tra le persone: «Il regno di Dio non è solamente in noi, esso è tra noi»<sup>169</sup> . Di qui l'impegno a modellare le relazioni sullo stile trinitario, non dunque una fusione delle persone nell'annullamento delle distinzioni, dal momento che l'amore è, al contrario, proprio volontà di far essere l'altro per quello che è nella sua specificità. Come nella Trinità ciascuna persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, anzi non è che questo dono, analogamente la persona, per la sua vocazione più profonda di essere immagine di Dio, si realizza trascendendosi, ponendosi liberamente al servizio del buon essere dell'altro (per S.Agostino: «...*quibus servire me cogit libera caritas*»). L'unità che Mounier ha presente tutte le volte che qualifica la persona come dono e le relazioni personali come andirivieni di questa reciproca donazione riflette la sostanziale dinamica delle tre Persone, che sono («Io sono colui che sono») non in quanto pienezza di sè, ma in quanto assoluta libertà di volere che l'altra sia. La differenza acquista una valenza e uno spessore ontologico notevoli, dal momento che Dio è uno dei tre; non è il Motore immobile, è Unico ma non è solo. Il Padre non è il Figlio e viceversa, pur essendo qualcuno pienezza di essere. In Dio è dunque presente un non essere relativo, a causa di quel *non* che limita e nello stesso tempo rende possibile la pericorese caritativa. Il limite, inteso appunto come non essere relativo, non è da interpretare solo come un male attribuibile alla dipendenza creaturale, ma è quel negativo che costituisce il motore della relazione. La positività del non essere relazionale dentro la Trinità, che qualifica l'essere come *kénosi*, consente di dare una connotazione positiva al non essere della creatura.

---

<sup>168</sup> Emmanuel Mounier, *Personnalisme et christianisme*, I, op. cit., pp. 765-766.

<sup>169</sup> *Révolution personaliste et communautaire*, op. cit., I, p. 383.

Il discorso sulla persona così acquista un riferimento ideale di armonia tra differenza e unità che insegna ad accogliere la problematicità della dialettica relazionale in cui ciascuno cerca di sfuggire ai rischi della confusione, dell'appiattimento, degli eclettismi e delle sintesi, come pure degli antagonismi abissali. Ritroviamo in Ricoeur un simile approfondimento della dinamica ternaria a livello sociale, antropologico e teologico:

«La struttura dialogica che presiede, a tutti i livelli cui può giungere il pensiero, ai rapporti tra l'uno e il molteplice...è la stessa struttura dialogica, la stessa energia comunicativa che si lascia percepire a diversi livelli...a livello teologico nella dottrina trinitaria, mediante la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice, distinguendo in Dio stesso un aspetto societario, ossia insieme una *kenosi* nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa dialettica tra l'uno e il molteplice si ripete analogicamente al livello antropologico, dove la persona sembra costituita dal duplice sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista e alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una relazione ritmata dalla assunzione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca di una comunità che sia persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia scoprire a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, le costrizioni inevitabili nella costruzione di una società più giusta e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino<sup>170</sup>».

Il personalismo mounieriano si colloca a giusto titolo tra i fermenti di rinascita degli studi teologici sulla Trinità, quali si sono sviluppati negli ultimi decenni. L'accento è posto da un lato sull'amore agapico<sup>171</sup> e dall'altro sulla singolarità della vocazione personale. *Questo dono dell'essere di Dio deve avere presso di*

---

<sup>170</sup> Paul Ricoeur, *Préface a Attilio Danese, Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, op. cit., p. 14.

<sup>171</sup> agàpico agg. [der. di agape] (pl. m. -ci), letter. raro. – Proprio dell'agape, soprattutto nel suo sign. estens.: una riunione a.; una comunione di affetti.



me il suo Verbo, una parola unica e trascendente che il Cristo tenta di far penetrare dolcemente nel cuore della comunione dei fedeli... la mia vocazione. Alla luce della Trinità infatti la persona acquista una valenza unica, meritevole della *kénosi* divina: «Quella goccia unica del sangue, e non un'altra, è sgorgata per me al Golgotha, dal seno della Trinità»<sup>172</sup>.

Mounier non ha prodotto un'organica riflessione pedagogica, anche se in quasi tutte le sue opere è presente una decisa intenzione formativa, sicché non si potrebbe presentare un profilo di questo autore senza raccogliere gli aspetti pedagogici delle sue riflessioni. Mounier è pienamente consapevole che la «rivoluzione personalista e comunitaria» non essendo principalmente rivendicazione di diritti e di decreti di palazzo, può realizzarsi solo se poggia sulla formazione di «uomini nuovi», cioè interiormente rinnovati e responsabilmente impegnati. Non a caso Paul Ricoeur ha parlato del personalismo come di una «Pedagogia della vita comunitaria legata al risveglio della persona»<sup>173</sup> e di Mounier come «Il pedagogo, l'educatore di una generazione»<sup>174</sup>. Anche Jean Lacroix lo ha qualificato come il «Formatore dell'uomo del XX secolo»<sup>175</sup>. Si tratta di considerare tutta la sua opera come protesa al rinnovamento dell'umanesimo sulla base della centralità dell'amore nelle relazioni interpersonali. Una educazione che non intende imporre, ammaestrare, inquadrare, ma punta su maestri geniali, che sappiano amare, condividere, accompagnare l'altro riconoscendolo come soggetto degno di fiducia.

«Io tratto l'altro come un oggetto quando lo tratto come un assente, come un repertorio di informazioni a mio uso personale o come uno strumento a mia

---

<sup>172</sup> Emmanuel Mounier, *Personalisme et christianisme*, I, op. cit., p. 750.

<sup>173</sup> «Una pedagogia della vita comunitaria legata ad un risveglio della persona» (Paul Ricoeur, *Une philosophie personaliste*, Esprit, 1950, 12, p. 863.

<sup>174</sup> «Il pédagogue, l'educatore di una generazione», Ibidem, p. 862.

<sup>175</sup> Jean Lacroix, *Mounier éducateur*, Esprit, 1950, 12, p. 839: «Il formatore dell'uomo del XX secolo». Una frase simile scrive anche Guy Coq, che indicava Mounier come «uno dei più grandi 'eveilleur d'hommes' nel suo secolo» dotato di una eccezionale qualità di pedagogo dell'umanità (Guy Coq, *Préface*, in *Emmanuel Mounier te sa génération. Lettres, carnets te inédits*, Paris, Éditions Parole et Silence 2000, p. 5).

disposizione; quando lo catalogo senza appello, quando cioè dispero di lui. Trattare come un soggetto, come un essere presente, significa riconoscere che io non posso definirlo, classificarlo; che egli è inesauribile, pieno di speranze, e che dispone solo di queste speranze: significa fargli credito. Disperare di qualcuno vuol dire renderlo disperato. Il credito della generosità, invece, è infinitamente fecondo. Essa è appello, «invocazione», e questo fa crescere. Si dice dunque a torto che l'amore identifica. Questo è vero solo per la simpatia, per le affinità elettive, in cui cerchiamo ancora un bene da assimilare, una risonanza di noi stessi in un nostro simile. L'amore pieno è creatore di distinzione, riconoscimento e volontà dell'altro in quanto altro. La simpatia è ancora una affinità della natura; l'amore è una nuova forma di essere. Esso si rivolge al soggetto al di là della sua natura, vuole la sua realizzazione come persona, come libertà, quali ne siano i suoi doni e le sue disgrazie, che non sono più essenziali ai suoi occhi: l'amore è cieco, ma è un cieco di una estrema lucidità»<sup>176</sup>. L'aver scelto la persona, e per essa la filosofia del dialogo, dell'impegno e dell'amore, ha permesso a Mounier di dire una parola qualificata anche in pedagogia, di scommettere su un futuro in cui le polarizzazioni contrapposte potranno spegnere i loro *ismi* e mettere in moto una dinamica di cooperazione.

L'amore non è questione di obbedienza esteriore o interiore alla legge, ma capacità di accendere il gusto di apprendere, di imitare, di crescere conforme all'ideale umano che si è introiettato, nonché imparare a vivere in piccoli gruppi, a essere solidali nei piccoli mondi in cui è possibile restituire senso all'agire. Nella dialettica del riconoscimento, ciascuno scopre l'altro come simile a sé e si sente chiamato, anche senza una esplicita intenzione positiva, ad applicare la Regola d'oro: «Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te»<sup>177</sup>.

Educare all'amore non significa per Mounier invitare alle buone azioni («L'atto di amore mi conferma non solo attraverso il movimento nel quale lo pongo, ma

---

<sup>176</sup> Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, op. cit., III, p. 455.

<sup>177</sup> «Fate anche agli altri tutto ciò che volete che essi facciano a voi»(Mt 7, 13). La regola d'oro era un principio comune nella filosofia dell'antica Grecia.

attraverso l'essere che in quel movimento dona me stesso agli altri»<sup>178</sup> ), ma aiutare la persona a trarre fuori e donare il meglio del suo essere. Pedagogia e filosofia si ritrovano in una antropologia ontologicamente fondata sull'amore:

«Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo, lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia, orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto alla riflessione sull'amore uno sforzo altrettanto considerevole quanto quello dedicato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello dedicato all'invenzione tecnica<sup>179</sup>».

L'educazione non può coinvolgere solo una sfera della persona, quella intellettuale, istintuale, emozionale, spirituale, ma la molteplicità delle sue componenti, comprensive della spiritualità, che la qualifica in quanto capace di orientare le potenzialità in senso religioso ed etico. Sarebbe contrario all'armonia della persona e, quindi, causa di patologie della psiche, assolutizzare la formazione della mente oppure l'orientamento assiologico, scindendo le dimensioni intellettuali, artistiche, affettive, come del resto contrapporre il linguaggio del corpo e dell'affettività e quello dell'intelligenza e dell'anima. In un clima ancora impregnato di pedagogia della volontà e dello sforzo «muscolare», Mounier invita all'amore nel quale l'«io devo» perde la rigidità del rapporto conflittuale con l'«io sento» (Kant), in una unità-distinzione che ricompona le facoltà della persona, le potenzia e le orienta verso il bene.

## 2.4 UNA CRISI TOTALE DI CIVILTÀ

L'intuizione fondamentale di questi movimenti di giovani degli anni Trenta fu che i sintomi della crisi che essi enumeravano e analizzavano - instabilità internazionale, difficoltà interne, disordine economico e sociale, decadenza

---

<sup>178</sup> Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, op. cit., III, p. 455. Sulla stessa linea si colloca J. Pieper quando sottolinea l'importanza etica del dire all'altro: «grazie perchè esisti» e verso cui ciascuno, amando, può riprodurre l'amore creatore di Dio.

<sup>179</sup> Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*, in *Oeuvres*, op. cit., III, 593-594.

intellettuale e spirituale - non erano che i segni di una crisi molto più generale e molto più profonda, una crisi di civiltà.

Le prime righe del manifesto di *Réaction* furono, in tal senso, molto esplicite:

«Jamais, esse dichiaravano, l'hommes n'avait atteint une telle perfection dans la connaissance des phénomènes, ni une telle puissance dans l'utilisation des forces naturelles et l'accumulation des richesses. Et pourtant, il y a une crise du monde moderne.<sup>180</sup>» Thierry Maulnier constatava dal canto suo: «Ognuno sente che la civiltà è giunta ad un momento cruciale. Nessuno può dubitare che noi siamo in una delle fasi critiche della civiltà e forse della specie.<sup>181</sup>»

Diagnosticando una «crise totale de civilisation<sup>182</sup>», Mounier notava: «Noi siamo, senza dubbio, ad un punto di svolta della storia, una civiltà declina, un'altra si leva<sup>183</sup>». *L'Ordre Nouveau* affermò altresì che la crisi contemporanea era quella «di una civiltà che, tutta intera, ha toccato il fondo<sup>184</sup>» e Daniel-Rops situò in tutta la loro ampiezza le prospettive del movimento precisando che esso si impegnava in «una guerra dove era in gioco la nostra civiltà» perchè, aggiungeva, «i destini i cui fili, in questo momento, si snodano, sono quelli dell'umanità intera, di tutto un insieme di campi, di tradizioni, di credenze sui quali il mondo ha vissuto per molto tempo<sup>185</sup> ».

Questa problematica originale permette di comprendere meglio, ciò che è già stato sottolineato e cioè l'aspetto generale, spesso più filosofico che tecnico, delle critiche formulate da questi movimenti sul disordine politico o economico. Essi avevano, in effetti la convinzione che, come scriveva *l'Ordre Nouveau*, «sarebbe vano immaginare che noi ci troviamo di fronte a problemi

---

<sup>180</sup> «Mai gli uomini hanno raggiunto tale perfezione nella conoscenza dei fenomeni, né un tale potere nell'uso delle forze naturali e l'accumulo di ricchezza. E tuttavia c'è una crisi del mondo moderno», *Réaction*, n. 1, aprile 1930, p. 1

<sup>181</sup> *Réaction*, n. 8, février 1932, p. 14

<sup>182</sup> *Mounier et sa génération*, op. cit., p. 70.

<sup>183</sup> *Esprit*, n. 6, mars 1933, p. 886.

<sup>184</sup> Robert Aron, Arnaud Dandieu, *Décadence de la Nation française*, op. cit., p. 12.

<sup>185</sup> *Les Années tournantes*, op. cit., p. 12.

isolati e suscettibili di soluzioni frammentarie»<sup>186</sup>. Per essi, era nella prospettiva di una crisi globale che bisognava porsi, da una parte, per non sottostimare la gravità delle conseguenze del disordine contemporaneo e, dall'altra, per non perdere di vista le cause profonde di questa crisi. Essi avevano, effettivamente, il sentore di essere impegnati in un'avventura grandiosa della quale ritenevano che la vera dimensione sfuggisse a molti.

Questi gruppi, quindi, erano molto interessati al fatto che non sfuggisse il senso della loro battaglia, l'accidentale non doveva essere scambiato per l'essenziale. Al di là del disordine materiale evidente, il mondo di quegli anni appariva loro soprattutto come un mondo che non era più a misura d'uomo, un mondo che condannava quest'ultimo a vivere in un universo «inumano».

Questo aggettivo compariva spesso nel vocabolario delle loro pubblicazioni. Tale era, in effetti, il movente fondamentale della loro rivolta. Come sottolineava Thierry Maulnier: «il punto è questo: lo stato attuale del mondo è uno stato innaturale, mostruoso: i fatti economici e sociali che si manifestano non devono essere stimati per quello che sono, ma in rapporto ai valori superiori di una civiltà preziosa che si sta compromettendo: i cambiamenti in corso non sono dei cambiamenti istituzionali che l'intellettuale può osservare con distacco. L'oggetto della lotta non è solamente la produzione, l'approvvigionamento di beni, la ricchezza o la povertà, il caos o la prosperità. L'oggetto della lotta è l'essenza di noi stessi<sup>187</sup>». Daniel-Rops, allo stesso tempo, constatava: «La crisi non è solamente una crisi economica e finanziaria, non è neppure, una semplice crisi politica: essa è, prima di tutto, una crisi di coscienza. Quello che è in gioco, nel doloroso dibattito del mondo moderno è l'uomo, cioè la persona<sup>188</sup>». In un libro comparso nel 1932, Thierry Maulnier tornò alla carica riassumendo in una frase un punto di vista che non era

---

<sup>186</sup> *Plans*, n. 9, novembre 1931, p. 150.

<sup>187</sup> *Action française*, 13 ottobre 1932.

<sup>188</sup> *Avant-Poste*, février 1934, p. 5.

solamente il suo ma quello di tutti questi gruppi: «Nel conflitto attuale sono in gioco quei valori per i quali la nostra esistenza assume un senso<sup>189</sup>».

Quest'ultima citazione figura nell'introduzione di una collezione di articoli intitolata *La crise est dans l'homme*. Questo titolo è, di per se stesso, molto caratteristico di uno stato spirituale generale. Traduce la volontà di questi movimenti di non fermarsi ad un'analisi superficiale del disordine contemporaneo e la loro volontà di metterne a nudo le radici profonde, radici che risiedevano, non nelle cose, ma nei principi in nome dei quali l'uomo aveva preteso di fondare il mondo, perchè, come scrisse Mounier: «solo lo spirito è causa di tutto l'ordine e di tutto il disordine possibile, per la sua iniziativa o il suo abbandono<sup>190</sup>». Questo era il significato della formula di Thierry Maulnier, della quale, Aron e Dandieu svilupparono, anch'essi, il significato affermando: «É necessario comprendere che in questo momento l'uomo, che ha sempre più mezzi per gestire l'universo, asservendo sempre di più la materia alle sue esigenze, vive un tempo nel quale l'origine dei mali che lo circondano e lo tormentano non è da ricercare fuori di lui ma nella sua coscienza<sup>191</sup>».

Per questi intellettuali l'uomo, prima di tutto, era fatto della sua natura e del suo destino: «Tutto il disordine del quale l'uomo offre oggi il massimo esempio non si spiega se non si tiene in considerazione il fatto che l'uomo è artefice di per se stesso della sua strada, del suo destino. É dunque dentro di lui che bisogna ricercare l'origine comune dei diversi problemi dei quali l'umanità soffre. Il vero problema è nell'uomo, all'interno dell'essere<sup>192</sup>».

Estimando quindi nell'uomo l'origine del disordine, esisteva un «errore sulla nozione di uomo»<sup>193</sup>, tutti i rappresentanti di questi gruppi concordavano nel pensare che questo errore si radicava essenzialmente nell'individualismo liberale. Per Daniel-Rops l'individualismo era «alla base della crisi

---

<sup>189</sup> *La crise est dans l'homme*, op. cit., p. 16.

<sup>190</sup> *Esprit*, n. 1, octobre 1932, p. 15.

<sup>191</sup> *Le Cancer américain*, op. cit., p. 234.

<sup>192</sup> Daniel-Rops, *le Monde sans âme*, op. cit. p. 61-63.

<sup>193</sup> Jean-Pierre Maxence, *Revue française*, 22 marzo 1931, p. 266.

contemporanea<sup>194</sup>», ed egli ne dava questa descrizione «Qualsiasi dottrina che definisce l'individuo come un limite in sé, che nega per questo la sottomissione a tutti i principi superiori e che pone il compimento del suo destino unicamente sulle sue forze che egli racchiude in sé<sup>195</sup>». L'uomo libero da tutta la verità, da tutte le leggi, da tutte le religioni, che fa presa solo su se stesso, tale era il credo dell'individualismo che denunciava anche *Réaction* il cui manifesto dichiarava: «Una volta ancora, l'uomo ha ascoltato l'eterno tentatore che getta costantemente la sua rete: se fai della tua volontà la regola delle tue azioni e la ragione e misura di tutte le cose, sarai come un Dio<sup>196</sup>». Allo stesso tempo nel lungo articolo che apre il primo numero di *Esprit*, Mounier pronuncia una severa requisitoria contro l'individualismo, «metafisica della solitudine integrale, la sola che ci resta quando abbiamo perso la verità, il mondo, la comunità degli uomini<sup>197</sup>». La posizione dell'*Ordre Nouveau* fu all'inizio più ambigua. Nelle loro prime opere Aron e Dandieu sembravano situarsi in una certa tradizione individualista, sostenendo un «individualismo rivoluzionario». Questo equivoco si dissipò molto rapidamente, adottando l'*Ordre Nouveau* il termine «personalismo» per designare questo «individualismo rivoluzionario» e ripudiando senza indulgenza l'individualismo liberale.

É a tale individualismo liberale che queste pubblicazioni attribuiscono la colpa dell'inadattabilità delle strutture politiche ed economiche al mondo degli anni Trenta in particolare ed a un vero ordine umano in generale. Disordine politico - internazionale e interno -, disordine economico e sociale trovano dunque ai loro occhi il loro comune denominatore nella concezione individualista di un uomo astratto, che ignora «le sue radici, i suoi rapporti, i suoi innumerevoli legami tramite i quali ognuno di noi si collega al mondo materiale, a quello dei viventi e a quello dei morti<sup>198</sup>».

---

<sup>194</sup> *Le Monde sans âme*, op. cit. p. 54.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>196</sup> *Réaction*, n. 1, avril 1930, p. 2.

<sup>197</sup> *Esprit*, n. 1, octobre 1932, p. 32.

<sup>198</sup> C.Chevalley et A.Marc, *Avant-Poste*, febbraio 1932, n. 18.

Allo stesso tempo è nell'individualismo che essi vedono l'origine delle perversioni della letteratura del dopo-guerra, murata in un soggettivismo esacerbato - e - la spiegazione delle aberrazioni di un mondo intellettuale astratto e distaccato dalla realtà. Infine lo spirito borghese appare loro come l'espressione, sul piano morale, di un individualismo che avventuroso e conquistatore alle sue origini, si era a poco a poco degradato in un «umanesimo reclamante<sup>199</sup>», camuffato di civiltà ma celante, molto mediocrementemente, l'egoismo più bieco.

Con l'individualismo si trovarono anche messi in discussione tutti i valori che avevano dominato la civiltà europea dopo il XVIII secolo. Tale era il caso del liberalismo i cui misfatti erano denunciati tanto sul piano intellettuale (perdita della nozione di verità in favore di un soggettivismo idealista) quanto su quello economico (anarchia economica generante ingiustizia sociale).

Anche il razionalismo non fu risparmiato: essi gli rimproveravano, da una parte, d'aver preteso, a torto, di chiudere nei suoi schemi tutti gli aspetti della realtà e, dall'altra parte, d'aver contribuito a schiavizzare l'uomo in una serie di meccanismi astratti, distruttori della sua vera personalità.

Gli anni 1928-1930 videro prodursi, secondo il titolo stesso di un libro di Waldo Franck pubblicato in quest'epoca, una «nuova scoperta dell'America». Questi gruppi giudicarono senza indulgenza il mondo americano e, a tal proposito Jean de Fabrègues non esitò a parlare di «bestialità della civiltà degli Stati Uniti<sup>200</sup>», tanto che *l'Ordre Nouveau* dichiarò: «Il cancro del mondo è nato molto lontano dagli ossari della guerra: è il cancro americano<sup>201</sup>».

Ai loro occhi questo processo all'America doveva essere essenzialmente quello contro una società dove «l'uomo appariva come una macchina di consumo e di produzione e dove esso non conosceva altra ragion d'essere, altra felicità, altro destino<sup>202</sup>». L'America appariva come una gigantesca macchina per

---

<sup>199</sup> Emmanuel Mounier, *Esprit*, n. 1, ottobre 1932, p. 33.

<sup>200</sup> *Réaction*, n. 3, luglio 1930, p. 108.

<sup>201</sup> *Le Cancer américain*, op. cit., p. 15.

<sup>202</sup> *La crise est dans l'homme*, op. cit., p. 14.



l'asservimento dell'uomo a delle condotte sempre più standardizzate, tanto nel lavoro che nel tempo libero, questo per soddisfare agli imperativi di un'economia totalitaria che, dopo aver sviluppato un produttivismo senza fine, favorito dal progresso del macchinismo e della tecnica di razionalizzazione del lavoro, imponeva anche le sue esigenze nel campo dei consumi alfine di trovare sbocchi ad una produzione che cresceva a dismisura.

Il nodo del problema era che ciò che era messo in discussione da questi gruppi non era un paese in quanto tale, gli Stati Uniti, ma ciò che loro appariva come il termine ultimo di una certa evoluzione del mondo moderno. Si leggeva su *l'Ordre Nouveau*, in tal senso: «L'America, se è un contesto, non è un contesto territoriale, ma un contesto di pensiero e d'azione. L'America è un metodo, una tecnica, una malattia dello spirito. Non è dunque soltanto oltre l'Atlantico, ma è qui, sul nostro suolo, nelle nostre città, anche nelle nostre università dove bisogna imparare a conoscere la natura profonda del pericolo che ci minaccia<sup>203</sup>».

Così, per questi movimenti di giovani, il mondo che si stava costruendo e dislocando non era più a misura d'uomo. Non era altro, per loro, che un insieme di ciechi meccanismi che opprimevano l'uomo reale. Tuttavia la crisi di civiltà che essi diagnosticavano sembrava ancora più grave perchè sottolineavano che l'uomo contemporaneo era diventato sempre più estraneo a se stesso, non potendosi più soddisfare con la visione individualista e razionalista del suo destino e della sua personalità che gli aveva lasciato il XIX secolo. Così, nella loro prospettiva, ad una crisi di rapporti dell'uomo e del mondo si sovrapponeva una crisi dell'uomo stesso sempre più minacciato dal nichilismo e dalla disperazione. Divorzio dell'uomo col mondo, divorzio dell'uomo con se stesso, tali erano dunque i frutti lasciati da quattro secoli di individualismo. L'immagine classica dell'uomo razionale, sempre più fedele alla ragione e ai suoi lumi, che era già stata violentemente colpita dalla guerra, si trovò, negli anni 1920-1930, seriamente rimessa in questione, sia dalla crescente *audience* del bergsonismo che mostrava l'impotenza della ragione a penetrare tutta la

---

<sup>203</sup> *Le Cancer américain*, op. cit., p. 80.

ricchezza del reale sia dall'influenza nascente del freudismo svelante le motivazioni inconscie di comportamenti apparentemente razionali.

In questa prospettiva, tutti questi movimenti accordarono una grande importanza al surrealismo nella misura in cui, con la sua rivolta anarchica di fronte ad un mondo organizzato in maniera troppo razionale e utilitaria, con il suo rifiuto dei vincoli della ragione logica, con il suo nichilismo disperato sboccante nell'assurdo e nel nulla - aveva testimoniato lo scompiglio dello spirito. Negando in blocco, la società, la ragione, l'uomo, il reale, il surrealismo non appariva loro come un fenomeno isolato ma come l'espressione più esaustiva delle tendenze di tutta una parte dell'epoca che traduceva il fallimento di un mondo. Crisi del mondo, crisi dell'uomo, tali erano dunque per questi movimenti di giovani degli anni Trenta i sintomi della crisi totale che essi diagnosticavano. «La gioventù, constatava Daniel-Rops, rimprovera alla civiltà nella quale vive di non proporle nessuna spiegazione soddisfacente del suo ruolo sulla terra, nè grandi disegni per l'avvenire; d'ignorare l'uomo reale a beneficio di una astrazione, l'uomo economico; di lasciare l'individuo senza conoscenza sicura, senza speranza incrollabile, in un deserto dove vagano fantasmi di verità tradizionale che la ragione ha ucciso<sup>204</sup>». Il problema fondamentale degli anni Trenta era per tutti questi movimenti il dramma congiunto di una civiltà che si costruiva contro l'uomo e di un uomo che aveva perduto il senso del suo destino, sino alla giustificazione stessa della sua esistenza. Queste due crisi, che si legavano l'un l'altra, sembravano avere un'unica causa che Denis de Rougemont riassumeva così:

«L'uomo moderno ha perduto la misura dell'umano<sup>205</sup>». Nella ricerca delle radici di questo disordine essenziale, i rappresentanti di questi gruppi non esitarono a tornare indietro molto lontano nel passato. Per molti, questi anni Trenta, decretarono il crollo di una civiltà nata nel XVI secolo col Rinascimento, la civiltà dell'individualismo, la civiltà di quello che Maritain chiamava «l'umanesimo antropocentrico».

---

<sup>204</sup> *Les Années tournantes*, op. cit., p. 106.

<sup>205</sup> *Politique de la personne*, op. cit., p. 20.

## CAPITOLO TERZO. IL SENSO DELLA RIVOLUZIONE

### 3.1 ANNI DI SVOLTA

«Que nous vivons aujourd'hui des années tournantes, il est, je pense, impossible d'en douter». Queste righe, scritte da Daniel-Rops nel dicembre del 1932, nelle prime pagine di un libro intitolato proprio *les Années tournantes*, formularono un giudizio che la storia non può che ratificare. Il 1930, situato quasi a uguale distanza dall'armistizio di Rethondes<sup>206</sup> e dal primo colpo di cannone della Seconda Guerra mondiale, fu in effetti per molti versi una cesura tra due epoche della storia dell'Occidente. Prima ci fu il dopoguerra con le sue speranze; dopo ci fu ancora la pace, ma fu una pace già compromessa e ci fu la crisi. Il decennio che si aprì, anche se non fu immediatamente percepito come un nuovo periodo prima della guerra, fu, tuttavia percepito come un tempo di terremoto sia nel campo delle strutture economiche, che delle istituzioni e delle ideologie politiche. Quest'epoca per ciò che concerne la storia politica e sociale della Francia fu decisiva.

Gli anni 1930-1932 furono per la Francia quelli di un crudele risveglio che dissipò le speranze di pace e prosperità che furono coltivate dopo il 1918. La Francia uscì dalla Prima Guerra mondiale duramente colpita sia economicamente che moralmente. Ma dopo il 1926, con il ritorno al potere di Poincaré, i francesi si sentirono rassicurati. E per qualche anno cullarono l'illusione che la guerra fosse stato solo un tragico intermezzo e che l'antico ordine avrebbe ripreso il suo corso. Il periodo 1926-1931, con la prosperità finanziaria ed economica, l'atmosfera di distensione internazionale, la stabilità politica, fece credere a molti che questa speranza era divenuta realtà.

---

<sup>206</sup> L'armistizio di Compiègne (in francese Armistice de Rethondes) - indica l'armistizio sottoscritto l'11 novembre 1918 tra l'Impero Germanico e l'Intesa in un vagone ferroviario nei boschi vicino a Compiègne in Piccardia. I firmatari di questo armistizio vennero chiamati "traditori di novembre", in quanto hanno firmato una resa non necessaria. Hitler otterrà una vendetta nei confronti del revanscismo francese quando, il 22 giugno 1940, avviene la firma dell'armistizio con la Francia, nello stesso vagone.

Dopo le elezioni del 1924, l'opinione pubblica, abituata sino a quel momento a una moneta stabile, fu colpita violentemente dalla crisi economica e finanziaria che aveva seguito la vittoria del Cartello delle sinistre e che aveva prodotto la sua esplosione qualche mese più tardi. La caduta del franco aveva allora generato una grave crisi di fiducia. Ma nel 1930, questo non era che un triste ricordo. Poincaré, invocato come un salvatore all'inizio di luglio del 1926, era riuscito rapidamente a vincere la crisi e a stabilizzare la moneta attraverso il consolidamento del ministero del tesoro e la riduzione del deficit di bilancio. Negli anni 1929-1930, la crisi pareva alle spalle e anzi il credito del franco era eclatante. Parigi, con New York e Londra, era tra le piazze borsistiche più importanti del mondo, e la Francia, nuovamente, forniva prestiti all'Europa intera. «In Francia, scriveva un giornale tedesco, finanziari e uomini politici sono seduti sulla loro stabilità e danno lezioni all'Europa». Il crollo di Wall Street, considerato come un fenomeno puramente americano, non ebbe in Francia alcuna ripercussione immediata. L'euforia crebbe ulteriormente quando al ristabilimento della situazione finanziaria si accompagnò, a partire dal 1928, un'ondata di prosperità. Il 1930 segnò per l'insieme dell'economia francese l'apice che non fu più superato per vent'anni. Questa espansione economica, tre anni dopo una grave crisi, fece credere alla possibilità che si potesse ritornare alla prosperità che caratterizzò gli anni precedenti alla Prima Guerra mondiale. Così, nel momento in cui gli Stati Uniti cadevano nella depressione che presto avrebbe coinvolto il mondo intero, i francesi erano, invece, travolti dall'ottimismo.

Sul piano internazionale, gli avvenimenti favorirono anche l'illusione di veder nascere un'Europa definitivamente pacificata. Il trattato di Locarno<sup>207</sup> aveva

---

<sup>207</sup> Dopo la prima guerra mondiale il ripristino di una pace stabile in Europa era compito di assoluta priorità. Il trattato di Versailles aveva posto le basi di questo processo, tuttavia si trattava di una pace imposta, di un Diktat che i paesi vinti non potevano accettare. L'applicazione schematica del principio di nazionalità, gli squilibri economici, l'affermarsi di nuovi equilibri di potere e la nascita di nuovi Stati crearono un complesso di tensioni che mettevano costantemente alla prova il sistema costruito a Versailles. In particolare era necessario risolvere la questione tedesca, favorendo un riavvicinamento tra vincitori e vinti. In questo contesto si inseriscono gli Accordi di Locarno, elaborati durante la Conferenza di

apparentemente consolidato l'opera dei negoziatori di Versailles. L'Europa sembrava dovere la sua stabilità a Briand, che incarnava la politica della

---

Pace tenuta a Locarno dal 5 al 16 ottobre 1925 e sottoscritti a Londra il 1° dicembre dello stesso anno. Il Patto di Locarno entrò in vigore nel 1926, quando la Germania fu accolta in seno alla Società delle Nazioni: fu l'inizio di un breve, ma intenso periodo di distensione e di collaborazione. Gli accordi furono denunciati da Hitler il 7 marzo 1936 con l'occupazione militare della Renania, in un clima internazionale totalmente mutato e degradato. I giudizi sul Patto di Locarno non sono unanimi. Alcuni storici, scorgendo un collegamento diretto con gli eventi che portarono alla seconda guerra mondiale, considerano questi trattati un "pezzo di carta" senza valore, una pericolosa illusione. Secondo i critici, gli Accordi di Locarno rappresentano lo smantellamento del sistema repressivo antitedesco di Versailles e perciò una delle premesse che hanno reso possibili le successive aggressioni naziste. Interessante, a questo proposito, è il fatto che Hitler denunciò gli Accordi di Locarno perché li riteneva una prosecuzione della politica di Versailles, che imponeva ingiustificate "servitù" alla Germania. Secondo gli storici dei paesi dell'Europa dell'est, inoltre, il Patto di Locarno aveva sancito due gradi di frontiere, le prime garantite dalle potenze, mentre le altre non lo erano. Con ciò, a loro avviso, si era in pratica invitato la Germania ad attivare una politica espansionista ad est. Gli accordi sono stati anche interpretati come un'ammissione di debolezza da parte della Società delle Nazioni, costretta a propugnare soluzioni regionali poiché non riusciva a proporre una pace globale. Dal canto suo, la storiografia d'ispirazione sovietica e comunista ha sempre ritenuto il Patto di Locarno una manovra del capitalismo imperialista, soprattutto inglese, per creare un blocco contro l'URSS. La scomparsa dell'URSS nel 1989 ha assestato un colpo decisivo a questa linea interpretativa, dando al contempo vita nei paesi dell'est ad un rinnovato (ed anche critico) interesse storiografico per gli avvenimenti del 1925. Per altri invece il Patto di Locarno ha rappresentato la svolta fra gli anni di guerra e gli anni di pace. Ha messo un termine alle ostilità tra la Francia e la Germania ed è stato il "vero" trattato di pace. L'accordo, a differenza dei tradizionali sistemi d'alleanze, non era diretto contro altri Stati e aveva una durata illimitata. Indicava che la mediazione dei contrasti era da ricercare nel diritto internazionale e nell'arbitrato. Inoltre era stato all'origine di un nuovo clima di fiducia tra gli Stati. La suddivisione in vinti e vincitori era stata superata per sviluppare un progetto d'intesa comune. E, negli anni successivi, gli Accordi di Locarno furono presi a modello quale possibile soluzione elastica e pragmatica per i conflitti regionali: in particolare si era proposta una "Locarno" per i Balcani. La Conferenza di Locarno è stata considerata una premessa per il Patto Briand-Kellogg (1928), a cui aderirono una sessantina di Stati impegnandosi a considerare la guerra uno strumento illegale. Ai protagonisti della conferenza, Aristide Briand, Gustav Stresemann e Austen Chamberlain fu conferito il Premio Nobel per la Pace.

Francia durante tutti questi anni. Così, sotto gli auspici della Società delle Nazioni e del sistema di sicurezza collettivo che essa rappresentava, l'Europa parve poco a poco stabilizzarsi nella pace. Cullati dalle sirene del pacifismo, i francesi del 1930, vivevano nel ricordo glorioso del 1918 e non dubitavano affatto del posto che il loro Paese occupava nel mondo, persuasi che la guerra del 14-18 era stata l'ultima delle ultime.

In politica interna, gli anni dal 1926 al 1931 furono anche anni rassicuranti e senza storia. Dopo la vittoria del Cartello delle sinistre e, in seguito, con la salita al potere di Poincaré la situazione finanziaria si stabilizzò. Per tre anni la Francia non conobbe vuoti di potere. Le elezioni del 1928 si svolsero senza passione, tra l'indifferenza, la maggior parte dei partiti si accordarono sui problemi essenziali in materia economica ed internazionale. Furono un successo per *l'Union nationale* e considerate come un plebiscito a Poincaré. Le dimissioni di quest'ultimo nel luglio del 1929, per ragioni di salute, non modificò la situazione perchè i suoi successori continuarono la sua politica sebbene con Tardieu, attraverso l'utilizzo di uno stile più moderno. In un lustro, la Francia conobbe un periodo di stabilità interiore come essa non viveva da tanto tempo. La forma di governo stessa, uscita già rinforzata dalla guerra, non fu più messa in discussione. La destra fu integrata nel gioco parlamentare e, in seguito, la messa all'indice dell'*Action française* da parte di Pio XI videro un ulteriore allineamento dei cattolici alla Repubblica. *L'Action française* stessa, indebolita dal conflitto con Roma non fu più una minaccia per le istituzioni. La sinistra si trovò neutralizzata dalle divisioni interne e, fatta eccezione per Russia ed Italia pareva di assistere al trionfo della democrazia liberale.

La prosperità economica era acclarata, la pace pareva certa, l'ordine era mantenuto, le istituzioni politiche solide e radicate: i francesi del 1930 non conoscevano l'inquietudine. Era il tempo del sonno. La Francia euforica degli anni Trenta era una Francia incosciente delle gravi minacce che pendevano su di essa e sul mondo, era un Paese certo della sua forza che stava già declinando e della sua stabilità politica ed economica che era, invece, compromessa. In qualche mese, questa situazione doveva trasformarsi radicalmente. Una società che si pensava in termini di stabilità si avviava a pensarsi in termini di crisi. Là

dove regnava l'ottimismo stava per instaurarsi la tragedia. L'inquietudine, la paura stavano per diffondersi in tutti i campi.

Alla prosperità degli anni 1928-1931 si sostituirà presto la crisi economica. L'opinione pubblica francese si preoccupò molto poco della crisi americana considerandola solo un crollo borsistico. All'inizio del 1931, dunque, l'Europa cominciò a esserne toccata. Durante l'estate l'affossamento dell'economia tedesca e la crisi della moneta furono per la Francia dei segnali precursori che essa ignorò, cullandosi sui propri, momentanei, allori. Nei primi mesi del 1932 divenne evidente che la Francia non sarebbe stata risparmiata dalla crisi. Il commercio estero fu il primo a cadere, vittima della svalutazione del franco e della maggior parte delle monete europee: tra il 1929 e il 1935 le esportazioni calarono da 50 a 15 milioni di franchi. Raccolte disastrose, provocarono, nel corso dell'estate del 1932, l'affossamento dei corsi agricoli, il prezzo di un quintale di grano passò in due mesi da 161 a 96 franchi. La produzione industriale scese sempre più toccando il suo minimo nel 1935. In meno di cinque anni, l'estrazione del carbone, calò del 15%, la produzione dell'acciaio del 40%, quella dell'alluminio del 50%; nello stesso periodo la produzione automobilistica passò da 254.000 a 165.000 unità.

Questa crisi portò a delle difficoltà finanziarie enormi. Dal 1932 l'equilibrio di bilancio, caro a tanti borghesi francesi, fu solo un ricordo. Il deficit riapparve senza che i parlamentari riuscissero a studiare delle soluzioni coerenti. Tra il 1932 e il 1935, quattordici progetti di reindirizzamento finanziario non portarono a nessun risultato soprattutto per l'ostinazione ad intervenire sulla moneta per svalutarla.

La crisi economica europea portò anche, molto rapidamente, a gravi conseguenze sul piano delle relazioni internazionali, affossando l'Europa dei trattati, facendo riemergere i problemi legati all'insoddisfazione tedesca soprattutto legata ai costi delle riparazioni della Guerra.

Il 6 giugno del 1931, il governo Brüning<sup>208</sup> annunciò che non poteva pagare i suoi debiti. La moratoria di Hoover, che sospese per 12 mesi il pagamento delle riparazioni, ritardando solo di un anno l'ineluttabile. Alla scadenza di questa dilazione la Germania si dichiarò incapace di riprendere i pagamenti, situazione che portò nel luglio 1932 la Conferenza di Losanna<sup>209</sup> a mettere fine a tutte le riparazioni dopo un ultimo simbolico versamento. Questa decisione non fece che deteriorare i rapporti della Francia con i suoi alleati, portandola alla decisione, dopo la Conferenza di Losanna, di non continuare i suoi versamenti agli Stati Uniti. Questo rifiuto rafforzò l'orientamento isolazionista della politica americana e separò la Francia dalla Gran Bretagna che, invece, proseguirà nei pagamenti. Parallelamente si verificò il declino della Società delle Nazioni. Nel settembre del 1931, il Giappone attaccò la Cina occupando la Manciuria. Una delegazione della SDN inviata sul posto non poté che constatare il fatto compiuto. La sola sanzione fu un biasimo votato contro il Giappone che si ritirerà dall'organizzazione internazionale nel 1933. Il colpo di grazia fu portato da Hitler che annunciò, il 14 ottobre del 1933, che il suo Paese non avrebbe partecipato più a questi lavori. Praticamente, a seguito di questa iniziativa, la Società delle Nazioni sparì. Isolata, con il principale strumento della sua diplomazia che perdeva a poco a poco tutta la sua efficacia, la Francia vide la sua situazione divenire sempre più scomoda in seno ad un'Europa dove imperversavano i nazionalismi politici e le autarchie economiche. In qualche mese la situazione peggiorò al punto tale che

---

<sup>208</sup> Heinrich Brüning (Münster, 26 novembre 1885 – Norwich, 30 marzo 1970) Cancelliere della Repubblica di Weimar dal 30 marzo 1930 al 30 maggio 1932 e ministro degli esteri dal 9 ottobre 1931 al 30 maggio 1932.

<sup>209</sup> La conferenza di Losanna fu una riunione di rappresentanti di vari Paesi per decidere delle condizioni economiche della Germania, su cui gravava la sconfitta della prima guerra mondiale. La conferenza durò dal 16 giugno al 9 luglio del 1932: i rappresentanti dei governi interessati al problema delle riparazioni tedesche (Gran Bretagna, Francia, Italia e Germania), decisero: L'annullamento quasi totale delle riparazioni, con riduzione del debito pubblico tedesco a 3 miliardi di marchi, che materialmente non venne mai pagato; Di effettuare un'altra conferenza che doveva riguardare la politica monetaria, riunione poi tenutasi a Londra il 12-26 luglio 1933.



essa, non solamente perse tutta la sua iniziativa diplomatica, ma, inoltre, si trovò incapace di reagire alle minacce che arrivavano dall'altra parte del Reno. Dal 1930, in effetti, l'evacuazione della Renania aveva provocato in Germania, una *verve* nazionalista che, nel luglio, si tradusse con l'ingresso di un centinaio di deputati nazional-socialisti nel Parlamento e per l'inizio di una campagna che reclamava la revisione dei trattati del 1919. La crisi economica, la disoccupazione crescente esasperarono questa fiammata nazionalista e condussero Hitler alla Cancelleria nel febbraio del 1933. A dispetto di questa ondata di pericoli sia nell'ordine economico che nell'ordine internazionale, il governo francese appariva fiacco ed impotente. Dalla fine del 1931, difficoltà economiche e finanziarie cominceranno a inficiare la relativa stabilità che aveva caratterizzato l'era di Poincaré. Tre ministeri si succedettero nel corso del primo semestre del 1932. In luglio, le elezioni legislative, più appassionante di quelle del 1928, videro affrontarsi Herriot e Tardieu sfociando in una maggioranza al centro-sinistra. Ma di fronte ad una situazione sempre più difficile, questa maggioranza si rivelerà eterogenea ed incapace di definire una politica. Dopo il governo Herriot che cadrà in dicembre, cinque ministeri si succedettero in meno di tredici mesi. Nel corso del 1933, una paralisi progressiva parve vincere il gioco della macchina di governo. Questa instabilità e questa impotenza, in aggiunta al peggioramento della situazione economica e internazionale provocheranno a partire dalla fine del 1932 una corrente sempre più corposa di antiparlamentarismo che contribuirà ad alimentare lo scoppio di scandali politico-finanziari. Il sistema di governo stesso si trovò rimesso in questione, almeno per ciò che concerne il suo funzionamento. I gruppi di studio per una riforma dello Stato si moltiplicarono tanto che Tardieu stava cominciando una campagna contro il sistema parlamentare tramite numerosi articoli e la pubblicazione di *l'Heure de la décision*. *L'Action française* ridivenne più mordente, conobbe una rinnovata giovinezza. Simultaneamente il fenomeno delle leghe riprese grande importanza. Il movimento dei *Jeunesses patriotes* registrò un rigonfiamento dei propri effettivi tanto che si crearono dei nuovi gruppi come il *Francisme*, la *Solidarité française*, le *Croix de feu*. Queste correnti critiche verso le istituzioni divennero sempre più violente a

seguite dell'evoluzione dei grandi paesi europei con l'avvento del comunismo in Russia, del fascismo in Italia e del nazional-socialismo in Germania che sembravano consacrare il declino del parlamentarismo e del liberalismo.

Questo deterioramento rapido aprì una crisi politica e di regime che, dopo aver raggiunto un punto particolarmente critico coi i moti del 1934, conobbe il proprio scioglimento solo con la sconfitta del giugno 1940.

La scomparsa, pressochè simultanea, di due protagonisti e rivali, Briand e Poincaré, il montare dei regimi autoritari, la debolezza e la divisione del Paese lasciarono i diplomatici francesi impreparati di fronte ai nuovi problemi che si ponevano loro davanti. Il rispetto dei trattati, fondamento dell'azione estera, si rivelò sempre più incompatibile con le nuove condizioni dei paesi europei, in preda, anch'essi, a una terribile crisi. La Francia, incapace di venire loro incontro perché paralizzata dalle sue difficoltà, si dibatteva in mezzo ad una serie di contraddizioni che non sfociarono in alcuna linea di condotta ferma. Gli anni Trenta offrirono un contrasto tranciante con il decennio precedente. Tanto quest'ultimo era stato brillante a dispetto dell'eredità della guerra, quanto il periodo seguente fu sordo, imbronciato, deprimente. Così, in qualche mese, la Francia speranzosa e sicura di se stessa degli anni 1929-1930 si trasformò in una Francia inquieta, sempre più impreparata, che vide svanire i sogni nei quali si era cullata a seguito della vittoria acquisita a caro prezzo.

Questa inquietudine davanti agli avvenimenti immediatamente si complicò sul piano intellettuale con un inquietudine crescente sul destino della civiltà occidentale<sup>210</sup>. Già la guerra aveva scosso il fuoco del progresso e la speranza nella ragione che aveva guidato il XX secolo e divenne, in effetti, evidente che le esperienze sovietiche, italiane e tedesche non erano solamente semplici incidenti nel corso della storia universale. Le esperienze americane del fordismo e del taylorismo, l'apparizione in Francia del lavoro a catena, più in generale i diversi fenomeni conseguenti alle prime manifestazioni di quella che non si chiamava ancora la società industriale suscitarono degli interrogativi

---

<sup>210</sup> Cfr. P.-H. Simon, «Le pessimisme historique dans la pensée du XX siècle», *Cahiers de la République*, 1956, n. 1.

caratterizzati dall'angoscia di temere il verificarsi, secondo le parole di Bergson, «au lieu d'une spiritualisation de la matière, une mécanisation de l'esprit»<sup>211</sup>.

L'euforia degli anni Venti aveva favorito lo sviluppo di opere di introspezione psicologica, speculazione metafisica ed evasione poetica. L'inquietudine e la febbre degli anni Trenta provocarono un ritorno alla concretezza della storia. Nelle preoccupazioni degli intellettuali, l'evasione, la poesia, o l'esplorazione dei labirinti del cuore e dell'inconscio cedettero il passo ai problemi politici e sociali. Tutto era permeato da un «esprit de sérieux» che contrastava con l'eccitante disinvoltura che aveva caratterizzato il decennio precedente.

Evocando l'anno 1932, che vide la nascita di *Esprit*, Mournier scriverà:

«Une époque s'achevait: l'époque éblouissante de l'efflorescence littéraire de l'après-guerre: Gide, Montherlant, Proust, Cocteau, le surréalisme, ce feu d'artifice retombait sur lui-même. Il avait exprimé son époque avec un merveilleux jaillissement. Il n'avait pas apporté à l'homme la lumière d'un destin nouveau. La déception que laissent ces guides sans étoiles, orchestrée par de lointains craquements à Wall Street, amenait leurs successeurs à réfléchir sur le destin d'une civilisation qui semblait encore capable d'éclat mais au prix d'une sorte de dépérissement profond. La génération des années 30 allait être une génération sérieuse, grave, occupée de problèmes, inquiète d'avenir. La littérature dans ce qu'elle a de plus gratuit avait dominé la première. La seconde devait se donner plus intimement aux recherches spirituelles, philosophiques et politiques<sup>212</sup> ».

Ma, soprattutto, gli anni 30 videro estendersi l'influenza della corrente di pensiero esistenzialista. È in questi anni che cominciarono a essere conosciuti al di là delle frontiere tedesche i lavori della scuola fenomenologica fondata da Husserl e le prime opere dei suoi discepoli esistenzialisti: Heidegger, Scheler, Jasper. In particolare si sviluppò la cosiddetta «Philosophie de l'Esprit» che indirizzò la corrente fenomenologica verso una prospettiva religiosa della vita.

---

<sup>211</sup> A. Berge, *Les Jeunes à la croisée des chemins*, Parigi, 1932, p. 67.

<sup>212</sup> *Réflexions sur le personnalisme, Synthèses*, 1947, n. 4, p. 25

Questi anni drammatici videro anche aumentare l'importanza dell'influenza di due grandi precursori dell'esistenzialismo: Sören Kierkegaard e Friedrich Nietzsche.

Dal punto di vista religioso, gli anni 30, furono ulteriormente degli anni di svolta. Per la Chiesa cattolica, essi furono marcati da un profondo rinnovamento della sua vita interiore e per una netta attenuazione del conflitto che, durante tutto il XIX secolo, l'aveva opposta alla società politica nata dalla Rivoluzione francese. È a partire da questa data che la messa all'indice dell'*Action française* cominciò ad avere degli effetti sensibili, dissociando la collusione dei cattolici con la monarchia e diversificando le loro posizioni politiche. I problemi economici e sociali presero anch'essi in questi anni un posto crescente nelle preoccupazioni del mondo cattolico mentre l'impegno sociale era stato sin là una questione minoritaria.

Più in generale, è negli anni Trenta che si sviluppò quella corrente riformatrice che sfociò nell'aggiornamento della Chiesa cattolica realizzata dal concilio Vaticano secondo<sup>213</sup>. Così, per molti aspetti, la Chiesa del dopo-guerra fu influenzata dalle correnti nate nel decennio precedente la Seconda Guerra mondiale. È in effetti, per esempio, da quest'epoca che ha cominciato a manifestarsi il fascino esercitato dal marxismo sulla parte nobile dell'«intelligentia» cattolica, fascino che provocò, intorno al 1947, la nascita del «progressismo».

D'altra parte, mentre una generazione si eclissava, un'altra faceva una brutale irruzione nella vita intellettuale e politica, quella dei giovani uomini nati nel primo decennio del secolo e la cui formazione intellettuale e psicologica si era totalmente sviluppata negli anni del dopo-guerra. Per questi giovani, la cui età media si situava attorno ai 25 anni, le battaglie del 1914-1918 erano già storia.

---

<sup>213</sup> Il Concilio ecumenico Vaticano II è stato il ventunesimo e ultimo concilio ecumenico, ovvero una riunione di tutti i vescovi del mondo per discutere di argomenti riguardanti la vita della Chiesa cattolica. Si svolse in quattro sessioni, dal 1962 al 1965, sotto i pontificati di Giovanni XXIII e Paolo VI. Promulgò quattro Costituzioni, tre Dichiarazioni e nove Decreti. L'importanza del Concilio Vaticano II nella storia della chiesa è stata da alcuni paragonata a quella del Concilio di Trento.

Per questa generazione il rifiuto fu bene altra cosa rispetto ad una semplice posa intellettuale. Presso questi giovani, minoritari all'interno di una società vecchia, nella quale avevano l'impressione di soffocare e di non poter trovare il loro spazio, la rivolta fu l'espressione di una sorta di riflesso vitale.

Fu così che tra il 1930 e il 1936, si assistette alla pubblicazione di un numero elevato di riviste, di gruppi di ricerca, di circoli di studio, tutti tesi verso la costruzione di un mondo nuovo destinato a sostituire un mondo che stava agonizzando davanti ai loro occhi.

L'azione di questi movimenti si sviluppò in due direzioni diverse. Una scissione tuttavia sembra imporsi, consistente nel distinguere i gruppi nati entro il 1928 e il 1932 da quelli nati successivamente. Questa distinzione si giustifica da due punti di vista. Prima di tutto, dal punto di vista ideologico, le riviste create negli anni 28-32 furono dominate dall'intento di superare una prospettiva puramente economica e politica, per reinquadrare queste tematiche in una prospettiva più larga, coinvolgente il destino della civiltà occidentale nel suo insieme e incentrate sul problema di una crisi di civiltà. D'altro canto, le riviste nate a partire dal 1933 si cureranno meno di filosofia che le precedenti e si legheranno ad una riflessione più concreta e basata direttamente sulla trasformazione delle strutture politiche ed economiche. Queste differenze trovano in parte giustificazione nelle origini di questi due movimenti. Le riviste apparse dopo il 1933 nacquero sulla pressione degli avvenimenti, dalla dimostrazione tangibile del disordine economico e politico; esse furono, per larga parte, il frutto della crisi economica e dell'impotenza crescente del regime parlamentare, diversi derivanti dallo *choc* provocato dai moti del febbraio 1934. Al contrario, la prima ondata di questi movimenti deve le sue radici ad una riflessione critica avviata negli anni 1926-1930, cioè nel momento in cui la Francia e il mondo sembravano vivere in una certa stabilità e prosperità. Detto in altri termini, la loro diagnosi anticipò in maniera in qualche modo profetica la crisi politica ed economica che deflagherà nel 1933-1934. Questa prima onda di gruppi di giovani diede vita ad una corrente ideologica che si può considerare come la più caratteristica degli anni Trenta perché fu rigorosamente contemporanea di questi anni di svolta, di questa data decisiva

nella storia della prima metà del XX secolo. L'originalità di questi gruppi, che si qualificarono molto rapidamente come «movimenti non conformisti», fu di tirare immediatamente le conseguenze delle trasformazioni del mondo che si presentava ai loro occhi.

### 3.2 IL SENSO DELLA RIVOLUZIONE

*La Révolution nécessaire* fu il titolo che Robert Aron e Arnaud Dandieu diedero ad uno dei loro libri pubblicato nel 1933. Questo titolo riassume quella che era una delle convinzioni essenziali di tutti questi movimenti di giovani degli anni Trenta che volevano essere dei movimenti «rivoluzionari».

Questa conclusione era la logica conseguenza del loro rifiuto del «disordine stabilito». «Questa necessità di una rivoluzione totale, scriverà in seguito Emmanuel Mounier, non era per noi un'opinione come le altre, essa era il senso e la vocazione dei nostri venticinque anni<sup>214</sup>».

Questa presa di posizione porterà questi gruppi a precisare le loro concezioni nella misura in cui essi furono obbligati a definirsi in rapporto a quelle che loro chiamavano «le rivoluzioni stabilite»: comunismo, fascismo, nazional-socialismo. In opposizione a queste esperienze, furono costretti, per evitare confusione e dissipare i possibili equivoci, a spiegare le loro differenze con queste esperienze e, per fare ciò, a formulare più esplicitamente la loro concezione della «rivoluzione spirituale» della quale la Francia doveva diventare un modello nel mondo in crisi degli anni Trenta.

«Quand l'ordre n'est plus dans l'ordre, il est dans la révolution<sup>215</sup>». Questa frase che concludeva l'introduzione de *La Révolution nécessaire* avrebbe potuto essere piazzata come epigrafe su tutte le pubblicazioni dei movimenti dei giovani degli anni Trenta che erano accomunati dalla medesima volontà «rivoluzionaria».

Rifiutando il mondo che avevano sotto i loro occhi, essi sentivano

---

<sup>214</sup> *Esprit*, novembre 1940, p. 2

<sup>215</sup> *La Révolution Necessaire*, op. cit., *Preface*, p. XIV.

effettivamente la preoccupazione di oltrepassare questa tendenza negativa ed erano decisi ad affrontare il disordine e a cambiare questo mondo che condannavano. Ricordando tempo dopo quegli anni, Jean Pierre Maxence doveva scrivere: «Di fronte ad un mondo politico avvilito, impotente, di fronte ad una società creatrice di ingiustizie attraverso le sue stesse istituzioni, di fronte ad un capitalismo sul bordo della crisi, a una letteratura perduta in analisi superficiali, davanti alla perdita quasi generale di senso dell'uomo e del suo destino, alle soglie del 1931, sul doppio piano della dottrina e dell'azione, nacque una coscienza, una volontà rivoluzionaria. Niente deve fare dimenticare questa volontà di cambiamento<sup>216</sup>». Anche Philippe Lamour notò nell'ottobre del 1931: «La sola domanda che d'ora in poi bisogna porsi è, non di sapere se la rivoluzione si farà, ma quando si farà<sup>217</sup>.»

Questo termine «rivoluzione», che stava diventando la parola d'ordine di tutta una generazione e che, attorno al 1934, si stava trasformando in una sorta di luogo comune, aveva nel 1930 un significato molto più preciso e provocante. In effetti, in quegli anni, esisteva il monopolio dei partiti di sinistra e, più precisamente, il monopolio di marxisti e comunisti. Questo termine sembrava a questi movimenti il più adeguato per tradurre la loro attitudine fondamentale di fronte alla società dove vivevano. Decisi a «liberarlo dal marxismo», essi non mancheranno però di farne uso e perfino di abusarne. Nonostante le loro divergenze secondarie, tutti questi movimenti di giovani degli anni Trenta erano dunque dei movimenti «rivoluzionari non marxisti» in quanto ritenevano che il comunismo non poteva né fornire gli argomenti decisivi per una critica alla società contemporanea, né costituire il modello della società nuova da costruire. Per questi gruppi, il comunismo aveva troppi legami col mondo moribondo che essi vedevano agonizzare per poter pretendere di portare con sé i semi dell'avvenire. Fu in gran parte contro la concezione marxista della rivoluzione che essi elaborarono la loro teoria di una «rivoluzione spirituale». Ma siccome questo termine aveva provocato, anch'esso, confusione con il vocabolario del fascismo e del nazional-socialismo essi furono, in seguito, a

---

<sup>216</sup> *Histoire de dix ans*, op. cit., p. 159.

<sup>217</sup> *Plans*, n. 8, ottobre 1931, p. 26.

sottolinearne l'originalità, riguardo alle concezioni italiane e tedesche.

Uno dei maestri della generazione del 1930 fu Charles Péguy che troviamo frequentemente citato nella maggior parte di queste riviste. Una frase di Péguy ritorna in particolare sulla penna dei redattori di *Esprit*, della *Revue du siècle* o de *l'Ordre Nouveau*: «La révolution sera morale ou elle ne sera pas». Era una delle convinzioni più ferme di tutti questi movimenti, convinzione che, contribuì ad allontanarli dal marxismo del quale alcuni aspetti avrebbero potuto sedurli. Per loro, la rivoluzione da fare doveva essere «una rivoluzione, prima di tutto, essenzialmente, profondamente spirituale<sup>218</sup>». Tale era uno dei punti di convergenza più evidenti tra tutti questi gruppi di giovani degli anni Trenta.

La nozione di «rivoluzione spirituale» era prima di tutto la conseguenza della diagnosi formulata sulle origini della crisi del mondo degli anni Trenta. In effetti, la crisi era, secondo questi movimenti, «nell'uomo», e siccome le sue fonti sono intellettuali e spirituali, la rivoluzione che doveva cambiare le cose non poteva che situarsi sul medesimo piano per essere efficace. Non poteva limitarsi agli aspetti esteriori del disordine, essa doveva andare alle sue cause essenziali e realizzare, come scriveva Maritain, «delle trasformazioni sostanziali, attinenti i principi stessi dell'attuale regime di civiltà<sup>219</sup>». *L'Ordre Nouveau* tradusse tale punto di vista in questi termini in uno dei suoi manifesti: «L'inizio del disordine non è nei fatti materiali dei quali soffriamo, non è nelle macchine ad esempio, ma è nelle dottrine che hanno assicurato lo sviluppo attuale del macchinismo. É in questo *humus* di dottrine obsolete che poggiano le radici del male, è lui, prima di tutto, che bisogna distruggere se si vogliono tagliare queste radici e soprattutto impedire che esse si riformino. La necessità di un lavoro dottrinale radicale ci appare essere il compito più concreto e più immediato, il solo compito efficacemente rivoluzionario<sup>220</sup>.» Daniel Rops poteva constatare che questa prospettiva era comune a tutti questi gruppi: «Rifiutare il mondo che abbiamo davanti, non significa desiderare di modificarne alcuni aspetti (sostituire una dominazione di classe con un'altra, un

---

<sup>218</sup> Mounier, *Esprit*, n. 7, aprile 1933, p. 139.

<sup>219</sup> *Esprit*, n. 6, marzo 1933, p. 907.

<sup>220</sup> *Les Années tournantes*, op. cit., p. 28.



egoismo con un'altro), significa tornare indietro dagli effetti alle cause e lavorare per distruggere le cause che producono questi effetti. Attaccare i risultati attuali del materialismo, del razionalismo, del determinismo, appare assolutamente contraddittorio. Questo perchè, oggi, esistono giovani uomini che reclamano a gran voce la creazione di un ordine, ma rifiutano di fondare quest'ordine sui principi del mondo attuale e, di conseguenza, esigono una rivoluzione spirituale<sup>221</sup>».

Il primo senso della nozione di «rivoluzione spirituale» è dunque chiaro: questo significava che la rottura con il mondo contemporaneo doveva poggiare sui principi fondamentali che lo ispiravano, significava che essa doveva essere una rottura dottrinale, che doveva essere - per riprendere un motto di Therry Maulnier, una «sovversione dei valori». Costui vedeva in effetti in questa idea l'affermazione che «nel disordine attuale, è il destino dell'uomo intero che è in gioco, è impossibile pervenire a una trasformazione abbastanza completa e abbastanza durevole delle nostre condizioni di vita senza trasformare nello stesso tempo i nostri valori, senza rompere con certe ideologie disastrose<sup>222</sup>». La sua posizione personale, come quella della *Jeune Droite* in generale, era racchiusa in questo senso. Dichiarò inoltre: «Si tratta, prima di fare una rivoluzione, di sapere quale rivoluzione fare. Se questa rivoluzione non è nient'altro che ciò che si può chiamare un'insurrezione conformista e cioè un'insurrezione rispettosa dei tratti fondamentali del mondo attuale e non modificante che un aspetto irrisorio, questa rivoluzione è inutile. Noi ammettiamo la rivoluzione solo come una sovversione dei valori<sup>223</sup>». Allo stesso modo per *l'Ordre Nouveau* e per *Esprit*, questa rivoluzione spirituale doveva essere una revisione «della tavola dei valori<sup>224</sup>», una definizione di una «scala nuova di valori e di sentimenti<sup>225</sup>».

«La rivoluzione futura, notavano ancora Aron e Dandieu, resterà fortemente

---

<sup>221</sup> *Les Années tournantes*, op. cit., p. 28.

<sup>222</sup> *Mythes socialistes*, op. cit., p. 45.

<sup>223</sup> *Revue française*, aprile 1933, p. 545.

<sup>224</sup> R.Depuis et A.Marc, *Jeune Europe*, op. cit., p. 205.

<sup>225</sup> E.Dolléans, *Esprit*, n. 5, febbraio 1933, p. 831.

parziale se essa non rinnoverà i meccanismi di pensiero come i meccanismi di governo<sup>226</sup>». «Non c'è che una maniera di fare una rivoluzione, scriveva nel 1931 Robert Francis nei *Cahiers*: costruire un nuovo umanesimo<sup>227</sup>».

All'interno di questa ricerca di un «nuovo umanesimo», le pubblicazioni di questi gruppi mettono in primo piano le necessità di rompere con il materialismo che ritenevano una delle cause determinanti del disordine contemporaneo. «Abbiamo detto e ripeteremo ogni volta che ce ne sarà bisogno, affermava Jean de Fabrègues, che una rivoluzione materiale non sarà sufficiente a cambiare l'orientamento del mondo nel quale viviamo. È un mondo orientato verso l'immediato godimento, verso il solo consumo, un mondo che contiene l'uomo su se stesso. Ciò che non gli perdoniamo è di limitare la vita intera dell'uomo al piano della materia. Quello che noi vogliamo è qualcos'altro, è più di questo. Noi vogliamo che un nuovo orientamento sia dato alla vita dell'uomo, noi vogliamo che egli si elevi al di sopra di questa materia che lo imprigiona e lo limita. Contro l'era delle soddisfazioni materiali, è solo una rivoluzione spirituale che bisogna fare. Essa deve colpire in profondità i cuori di ciascuno, creare una nuova visione della vita, un riconoscimento della nostra umanità, un riconoscimento che noi siamo anime prima di tutto<sup>228</sup>».

Proprio in tal senso incontriamo il secondo significato dell'espressione «rivoluzione spirituale», indicante, questa volta, il rifiuto del materialismo e l'affermazione della realtà spirituale dell'uomo, l'unica suscettibile di «rendere l'uomo senso e fine della sua vita<sup>229</sup>».

Per produrre una vera rivoluzione l'assalto doveva essere compiuto simultaneamente su due piani senza sacrificare né l'uno, né l'altro: una rivoluzione delle istituzioni e una rivoluzione spirituale. Evocando la nascita del personalismo, Mounier rimarcherà, in seguito: «Questa riflessione è nata

---

<sup>226</sup> *Le Cancer américain*, op. cit., p. 38.

<sup>227</sup> *Cahiers* 1931, III serie, n. 6.

<sup>228</sup> *L'Aube*, 13-14 agosto 1933.

<sup>229</sup> Jean de Fabrègues, *Revue du siècle*, n. 1, aprile 1933, p. 50.

dalla crisi del 1929, che ha suonato la campana a morto sulla felicità europea e diretto l'attenzione sulle rivoluzioni in corso. Alle inquietudini e al malessere che si diffondeva allora, alcuni diedero spiegazioni esclusivamente tecniche, altri solamente morali. Qualcuno pensò che il male era sia economico che morale, nelle strutture e nei cuori e che il rimedio non poteva dunque escludere né la rivoluzione economica, né la rivoluzione spirituale.<sup>230</sup>»

In un terzo senso, la nozione di «rivoluzione spirituale» era il corollario del loro rifiuto del materialismo storico. Per questi gruppi, la rivoluzione doveva essere il frutto di una libera decisione dello spirito e non «lo scaturimento ineluttabile di un processo di determinismo e di fatti economici e sociali»<sup>231</sup>.

Questo atto di fede nella rivoluzione spirituale era un atto di fede, contrariamente a quanto credevano i marxisti, esclusivamente interno alla potenza creatrice dell'uomo «che è l'unica causa di tutto l'ordine o di tutto il disordine che nasce dalla sua iniziativa o dal suo abbandono»<sup>232</sup>. Anche secondo *l'Ordre Nouveau* «la rivoluzione non è, contrariamente a quello che pensava il grande pubblico, il risultato di un determinismo economico e sociale. Ma è prima di tutto l'atto che crea nuove determinazioni che, in seguito, sconvolgono le vecchie determinazioni, in una parola l'atto che libera»<sup>233</sup>.

Non era estranea alle idee di questi gruppi la nozione di *élite*. Ma non una *élite* che usi qualsiasi mezzo per raggiungere i propri fini. Essi mettevano soprattutto l'accento sulla necessita della conversione personale dei membri di questa *élite* e sul valore di testimonianza che potrebbero così rendere alle idee che essi pretendono di incarnare. «Un piccolo gruppo può più di una folla anonima: indirizzandosi a quelli che lo compongono si rivolge a degli uomini, non a dei numeri di matricola. Noi non abbiamo mai contato sulle vaste propagande sempliciste, né sulle parole d'ordine che mettono in movimento i

---

<sup>230</sup> *Le Personnalisme*, Parigi, 1950, p. 116.

<sup>231</sup> R.Dupuis, *Ordre Nouveau*, n. 8, gennaio 1934, p. 20.

<sup>232</sup> *Esprit*, n. 1, ottobre 1932, p. 32.

<sup>233</sup> Daniel-Rops, *Ordre Nouveau*, n. 3, luglio 1933, p. 13.

sentimenti violenti. La vera violenza che noi auspichiamo è quella interiore<sup>234</sup>».

La necessità di una «conversione personale» da parte dei membri di questi gruppi è il quarto e ultimo senso che bisogna attribuire al motto «rivoluzione spirituale». Riassumendo il significato del termine «rivoluzione spirituale», questa espressione significa, innanzitutto, che la rivoluzione da fare dovrà essere una «sovversione dei valori», una rottura dottrinale con i principi fondamentali responsabili del disordine contemporaneo; si vuole poi sottolineare, in opposizione al materialismo crescente, che il solo cambiamento veramente sostanziale dovrà essere una restaurazione dei diritti dello spirito; in terzo luogo, il termine mette in rilievo il fatto che questa rivoluzione non potrà che essere il frutto della libertà creatrice dell'uomo e non il risultato di un qualunque determinismo economico o sociale; infine con il termine «rivoluzione spirituale», si voleva esigere una «conversione» personale ai principi che essi pretendevano di reclamare, perchè la rivoluzione che essi volevano realizzare, nel loro spirito, desse vita ad un uomo trasformato, a un uomo «trasfigurato», a un «uomo nuovo».

Riguardo alle esperienze fasciste, i movimenti dei giovani degli anni Trenta si trovarono divisi tra, da una parte, il rifiuto dottrinale, senza equivoci, delle ideologie e delle esperienze italiane e tedesche e, dall'altra, ci fu una certa fascinazione di fronte al dinamismo di questi paesi e delle loro gioventù. A dispetto di quei movimenti, come il comunismo, che sembravano loro lanciati alla conquista del futuro, essi avvertivano con dolore che la Francia, persa nella sua mediocrità borghese, sembrava aver deciso di ritirarsi discretamente dal cammino della storia. All'opposto di due paesi governati da uomini di quarant'anni, cioè da capi della gioventù rivoluzionaria, constatava Denis de Rougemont, a dispetto di una Russia dove il dinamismo giovanile era molto pulsante, la Francia offriva lo spettacolo della sua gerontocrazia loquace, dei suoi piccoli nutrimenti parlamentari, del suo balletto obsoleto: destra-sinistra, sinistra-destra...

Agli occhi di questi gruppi la Francia ufficiale non offriva alcuna possibilità di

---

<sup>234</sup> *Ordre Nouveau*, n. 8, gennaio 1933, p. 28.

resistenza ad una minaccia fascista eventuale, esterna o interna. La sola possibilità della Francia era quella di fare anch'essa la sua rivoluzione<sup>235</sup>. Era quello che sottolineava Mounier denunciando gli «pseudo-valori spirituali fascisti»: «Bisognerà, scrisse, che i nostri ottimisti liberali capiscano che non si può combattere una mistica con una mistica di rango inferiore, non si sfida l'esplosione fascista con delle lacrimose fedeltà democratiche, con delle elezioni che non hanno esse stesse la forza di superare il vero potere del regime, con delle indignazioni sedentarie. Esiste oggi una tentazione fascista che incombe sul mondo intero. Tentazione di semplificazione: quando non si vede più chiaro, quando non ne possiamo più, quando il mondo diviene così oscuro e sporco è comodo mettere tutto il gioco in mano a un uomo, dal quale ci si aspetta di sentire parole d'ordine alle quali obbedire sotto l'effetto di discorsi eroici! Ma la tentazione di grandezza anche: il disordine in tutto, il disordine ovunque - tentazione forte di pulizia, di energia, di ordine. Il nostro ruolo non è solamente quello di deviare la semplificazione, ma di soddisfare il desiderio feroce di grandezza che rischia di ingolfarsi in cammini mortali<sup>236</sup>».

Questi movimenti rifiutati dalla Francia ufficiale, nonostante tutto, non disperarono mai sulla possibilità e capacità di rialzarsi del loro Paese. Credettero sulla capacità della Francia di uscire dal suo «sonno mortale» e di produrre quella «rivoluzione spirituale» che essi auspicavano, rivoluzione che sarebbe stata non soltanto la salvezza della Francia, ma anche il modello atteso dal mondo intero che ancora stava tentennando di fronte alla ricerca delle vie della Rivoluzione del XX secolo. Tutti erano persuasi che, nell'universo degli anni Trenta, la Francia avesse una missione da compiere, una missione che essa era la sola che poteva riuscire a compiere.

In questi anni Trenta, la missione che questi giovani intellettuali si assegnavano era di ridare alla Francia e alla gioventù francese il senso del loro destino che era, per essi, di realizzare la «rivoluzione spirituale» necessaria per battezzare un mondo nuovo a misura d'uomo. È questo programma comune che

---

<sup>235</sup> Questa idea sarà instancabilmente ripresa da tutti questi gruppi tra il 1934 e il 1940.

<sup>236</sup> *Esprit*, n. 16, janvier 1934, p. 536.

riassumeva *l'Ordre Nouveau* proclamando: «Bisognerà che la Francia prenda meglio coscienza della sua forza e del suo ruolo; che abbandoni la sua attitudine passiva e rassegnata; che cessi di situare il suo destino a rimorchio di movimenti insufficienti e rudimentali; che comprenda infine che nessuna etichetta straniera può appiccicarsi alla sua gioventù, ma che quest'ultima, al di là di nazismo, fascismo, comunismo dovrà ritrovare la sua missione creatrice e instaurare, sul disordine di un mondo che cade a pezzi, un ordine nuovo<sup>237</sup>».

### 3.3 PROPOSTE PER UN NUOVO ORDINE

Tutte accordanti un grande spazio alla critica del «disordine stabilito» e a quella delle «rivoluzioni mancate», questi gruppi non avevano una meno ferma volontà di delineare le basi della rivoluzione che auspicavano. Quali che fossero le divergenze intellettuali che li caratterizzavano, questi movimenti concordavano su un punto fondamentale: il disordine degli anni Trenta era tale che esigeva una ricostruzione totale che rinnovasse tanto le fondamenta filosofiche del mondo contemporaneo che l'insieme delle istituzioni politiche ed economiche.

La *Jeune Droite* e *Esprit* si attaccheranno soprattutto all'aspetto dottrinale e tenderanno a mettere in secondo piano le questioni istituzionali in considerazione del fatto che bisognava attaccare il disordine alla sua radice. Quando si avventureranno sul terreno istituzionale, si mostreranno molto prudenti, preferendo definire «lo spirito» delle istituzioni che precisarne il contenuto. *L'Ordre Nouveau*, invece, pur elaborando un lavoro dottrinale analogo a quello degli altri movimenti, elaborò anche delle costruzioni istituzionali e tecniche più precise. Le proposizioni per un «ordine nuovo» presentate da questi movimenti di giovani si ordineranno attorno a due poli: da una parte, la definizione della loro concezione dell'uomo e del suo destino che si riassumerà nel motto: «personnalisme»; dall'altra parte, l'esposizione dei prolungamenti di questa definizione nell'ordine politico, sociale ed economico.

---

<sup>237</sup> *Ordre Nouveau*, n. 5, novembre 1933, p. 2.

«Il personalismo non fu mai un marchio di comodo o un grido di battaglia»<sup>238</sup>. In effetti, le espressioni persona e personalismo delle quali facevano uso sia *l'Ordre Nouveau*, sia *Esprit*, che le pubblicazioni della *Jeune Droite* furono prima di tutto per questi gruppi un modo di tradurre nel vocabolario la loro originalità in rapporto alle tendenze ideologiche contemporanee che essi rifiutavano. Non intendevano per questo riferirsi a un sistema filosofico compiuto, ma esprimere un certo numero di intuizioni comuni.

In seguito, a tal proposito, nel suo *Manifeste au service du personalisme* pubblicato nell'ottobre del 1936, Mounier precisò: «legando sotto l'idea del personalismo aspirazioni convergenti che cercano oggi la loro via, al di là del fascismo, del comunismo e del mondo borghese decadente, noi non ci nascondiamo dietro l'uso pigro o brillante che molti fanno di questa etichetta per mascherare il vuoto o l'incertezza del loro pensiero. Questo perché noi precisiamo senza tentennamenti: personalismo non è per noi che una parola di passaggio significativa, una definizione collettiva comoda per dottrine diverse, ma che, nella situazione storica nella quale ci troviamo, può essere un legame per definire le condizioni elementari, fisiche e metafisiche, di una nuova civiltà. Personalismo non annuncia dunque la costituzione di una scuola, l'apertura di una chiesa, l'invenzione di un sistema chiuso. Esso testimonia una convergenza di volontà. È dunque, al plurale, di personalismi che dobbiamo parlare»<sup>239</sup>.

In effetti, se le posizioni di questi movimenti coincidevano su un certo numero di temi, essi non erano in totale accordo, sulla definizione che essi davano di persona, definizione che era al centro di tutte le loro concezioni.

La nozione di persona fu prima di tutto un modo per questi gruppi di elaborare una definizione dei rapporti dell'uomo e della società che permetteva loro di differenziarsi da individualismo e totalitarismo. Tale fu il punto di partenza di tutte le costruzioni personaliste degli anni Trenta. Evocando la nascita del personalismo, Jacques Maritain noterà in seguito: «Il XX secolo ha fatto

---

<sup>238</sup> *Cahiers de la République*, 1956, n.2, p. 90.

<sup>239</sup> *Esprit*, ottobre 1936, p. 7.

esperienza degli errori dell'individualismo. Abbiamo visto svilupparsi per reazione una concezione totalitaria o esclusivamente comunitaria della società. Per reagire sia contro gli errori totalitari che contro quelli individualisti, è naturale che si opponga la nozione di persona umana impegnata come tale nella società a fronteggiare l'idea di Stato totalitario o di sovranità dell'individuo»<sup>240</sup>.

In maniera positiva, questo personalismo si traduceva con una doppia affermazione: da una parte, che l'uomo è naturalmente un essere sociale e che non può senza la società realizzarsi completamente; dall'altra parte, che, essendo spirituale e libero, l'uomo non deve essere ridotto solo al suo destino sociale, ma è chiamato a realizzarsi in una vocazione originale e personale. In questa prospettiva è mutilare la persona isolarla completamente dalla società come faceva l'individualismo come lo è altrettanto immergerla completamente nella collettività come facevano i sistemi totalitari.

Per *l'Ordre Nouveau*: «Tra l'uomo e la società, tra gli individui e le istituzioni esiste un legame di dipendenza reciproca, la mutualità responsabile. Nessuno di noi avanza solo verso l'obiettivo; attorno a lui, uniti a lui, milioni di altri camminano»<sup>241</sup>.

Evocando «l'unione drammatica» dell'uomo e della società, Daniel-Rops insisteva su un punto che era caratteristico della posizione dell'*Ordre Nouveau*. Mentre per la *Jeune Droite* i rapporti dell'uomo e della collettività sembrano potersi stabilire nella complementarietà e stabilizzarsi in una relativa armonia, l'*Ordre Nouveau* considerava che se la persona e la società sono realtà indissociabili, esiste tuttavia tra loro una tensione permanente, una tensione benefica e creatrice<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> *La Personne et le bien commun* (Parigi, 1948), 8-9.

<sup>241</sup> *Éléments de notre destin*, op. cit., p. 130.

<sup>242</sup> Questo punto di vista prende le radici in una concezione dialettica del reale della quale l'*Ordre Nouveau* voleva mettere in evidenza, in tutti i campi, la struttura bipolare. La dialettica de l'*Ordre Nouveau* non era infatti una dialettica ternaria di tipo hegeliano o marxista, ma una dialettica binaria d'ispirazione proudhioniana. In questa prospettiva, al posto di eliminare il conflitto forgiando sintesi stabilizzatrici, l'*Ordre Nouveau* voleva liberare gli elementi antinomici della realtà al fine di permettere loro di fiorire



Questa concezione personalista dei rapporti dell'uomo con la società si accompagna all'affermazione che se la società costituisce una realtà indelineabile, essa non ha, ciononostante, un'esistenza in se stessa e deve adeguarsi al bene dei suoi membri. «Il fine della società scriveva Denis de Rougemont è la persona<sup>243</sup>.» La società non dovrà quindi cercare nel suo sviluppo il suo scopo, essa non ha senso se non per l'uomo, altrimenti essa perde tutta la sua giustificazione, la sua legittimità. Riprendendo un termine proudhoniano *l'Ordre Nouveau* chiamerà «an-archica» questa idea: «In opposizione a quelle società animali puramente gregarie, dove l'individuo non vale che in rapporto all'insieme, la società umana offre il paradosso di essere prima di tutto an-archica. An-archia non significa nichilismo secondo una confusione grossolana e troppo frequente: la società umana non tende a distruggersi, ma a subordinarsi agli interessi spirituali di coloro che la compongono<sup>244</sup>». La società deve restare al servizio dell'uomo. Essa è meno vicina di lui al concreto. Essa è a lui sottomessa dalla sua origine alla sua fine. Per quanto concerne *Esprit*, non cogliamo questa netta suddivisione tra individuo e persona elaborata da *l'Ordre Nouveau*, in quanto la rivista di Mounier utilizzerà il termine «persona» per definire l'uomo nella sua totalità in opposizione all'uomo astratto dell'individualismo e all'uomo collettivo dei totalitarismi.

La persona era allora l'espressione della realtà integrale dell'uomo impegnato sia nella sua vocazione spirituale che singolare e nel suo radicamento sociale e carnale. Questo riferimento alla persona vuole fare notare l'irriducibile complessità dell'uomo nella sua esistenza concreta.

Ma a prescindere dalle differenze di vocabolario, tutti questi gruppi, erano

---

parallelamente, di svilupparsi l'un per l'altro in una tensione creatrice. L'importante, per *l'Ordre Nouveau*, era dunque di salvaguardare, in tutti i problemi, l'esistenza di queste tensioni tra poli opposti evitando, da una parte, questa non si sviluppi all'interno di una indipendenza assoluta l'uno in rapporto all'altra e dall'altra parte, che essi non si assorbano uno dentro l'altro o in un terzo termine.

<sup>243</sup> *Politique de la personne*, op. cit., p. 26.

<sup>244</sup> Robert Aron et Arnaud Dandieu, *la Révolution nécessaire*, op. cit., p. 8.

concordi nel considerare che l'uomo è indissociabilmente un essere sociale e un essere personale e che entrambi questi aspetti non possono essere ignorati. Questo è ciò che Mounier doveva riassumere affermando che la rivoluzione a venire avrebbe dovuto essere «personalista e comunitaria»<sup>245</sup>.

Questo personalismo si oppone dunque a tutte quelle tendenze cartesiane che separano lo spirito della materia e si rifiutano di ignorare, in nome di uno spiritualismo evanescente, il radicamento carnale dell'uomo, le sue schiavitù e le sue grandezze.

Personalismo eroico per *l'Ordre Nouveau*, personalismo spiritualista per *Esprit*, personalismo aristocratico per Thierry Maulnier, personalismo cristiano e tradizionalista per *Réaction*, questi personalismi pur sfociando in orizzonti diversi si accorderanno su due proposte essenziali. Prima di tutto, contro tutti i monismi materialisti e collettivisti, affermeranno l'irriducibile realtà della vocazione spirituale e singolare di ogni uomo, la trascendenza e la libertà della persona in rapporto ai condizionamenti biologici, economici o sociali nei quali si radica l'esistenza umana. Simultaneamente - rifiutando il dualismo delle filosofie che si basano sul cartesianismo - si caratterizzeranno per la preoccupazione di non separare la trascendenza spirituale della persona dalla sua «esistenza incorporata» nella natura, nel mondo e nella storia. Risolti a tenere le due estremità della catena, essi rammenteranno, da una parte, che il progresso spirituale dell'uomo deve dimorare al primo posto nella scala dei valori da salvaguardare contro tutti i materialismi e, dall'altra parte, che questo progresso non dovrà essere dissociato dalla pianificazione delle strutture politiche, sociali ed economiche ispirate da questo principio essenziale: «il primato della persona umana». Così la loro difesa dello spirituale non disdegnerà, al contrario, di definire le basi sociali ed economiche della civiltà personalista da costruire.

Una «politica a misura d'uomo» indirizzata alla difesa e all'affermazione della

---

<sup>245</sup> Nel testo *le paysan de la Garonne*, op. cit. (p. 82), Maritain rivendicò la paternità della formula.

«persona»<sup>246</sup>, tale era il principio essenziale sul quale tutti questi movimenti intendevano fondare la loro concezione politica e sociale. È in nome di questo principio che rifiutarono sia l'individualismo democratico che faceva dell'uomo un atomo sociale, isolato e impotente, sia i regimi collettivi che annegavano quest'ultimo all'interno di società gregarie e soffocanti. Questi due errori simmetrici apparivano loro riposare su una stessa misconoscenza della natura profonda della persona. Nel loro libro *Jeune Europe*, René Dupuis e Alexandre Marc potevano così constatare: «Alla concezione sociale attuale che tende a sopprimere tutti gli intermediari tra l'uomo e lo Stato e a fare della nazione una polvere d'individui opposti a uno Stato-provvidenza potente e anonimo, la gioventù oppone un sistema nel quale il potere politico sarà profondamente decentralizzato e metterà governanti e governati in contatto permanente e favorirà la formazione di piccole società spontanee delle quali Bergson scrisse nel suo ultimo libro che sono le sole a misura d'uomo»<sup>247</sup>. Per scappare dai due pericoli dell'individualismo e del collettivismo, la soluzione era dunque ricercata in una concezione della società accordante un'importanza notevole alle comunità intermedie naturali esistenti tra lo Stato e l'individuo, concezione che gli uni qualificheranno come corporativa (*Jeune Droite*) e gli altri battezzeranno federalista (*l'Ordre Nouveau*).

La *Jeune Droite* si rifaceva in questo campo all'insegnamento del cattolicesimo sociale (principalmente rappresentato ai suoi occhi dall'opera di La Tour du Pin) e alla dottrina maurassiana con una preferenza spiccata per le tesi decentralizzatrici del giovane Maurras, degli anni 1900-1910, perché questo tema fu un pò dimenticato dall'*Action française* degli anni Trenta.

*L'Ordre Nouveau*, dove l'influenza di Proudhon era, su questi problemi, predominante, proclamava la sua adesione al «federalismo, espressione vivente della diversità degli uomini»<sup>248</sup>. Considerando che «la vocazione della persona umana non trova il suo compimento che nei quadri naturali ove amplia la sua

---

<sup>246</sup> *Politique de la personne*, op. cit. p. 25.

<sup>247</sup> *Jeune Europe*, op. cit., p. 207.

<sup>248</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 12.

responsabilità, dove la sua realtà profonda s'impegna<sup>249</sup>».

*L'Ordre Nouveau* afferma la necessità di «ritornare a quelle realtà umili, sane e feconde senza le quali non si può avere la persona; le basi universali dell'uomo sono: la famiglia, veicolo di una tradizione vivente che è una delle espressioni fondamentali e permanenti della persona; la città, caratterizzata al di fuori di tutte le attività professionali e di tutti i quadri amministrativi rigidi, da una localizzazione territoriale e una comunità di vita, di costume e di spirito particolarista<sup>250</sup>». *L'Ordre Nouveau* sosteneva che era alla regione che si doveva attribuire la nozione di «patria» perchè era in essa che si esprimeva, nella maniera più forte, il sentimento irriducibile di attaccamento alla terra e il rapporto esistente tra esseri umani e potenza del sangue e del suolo<sup>251</sup>. Per *L'Ordre Nouveau* la patria si rapportava alla famiglia: come quest'ultima essa era un dono; come quest'ultima, essa era determinata dalle potenze vitali; come quest'ultima, essa non poteva che comportare dei limiti rigorosamente ristretti. «Quando diciamo patria, è quindi la patria regionale che noi intendiamo<sup>252</sup>».

Questa preoccupazione di ridare vita ai corpi intermedi affossati dalla Rivoluzione del 1789 non era estranea a *Esprit* dove troviamo influenze proudhoniane molto nette e dove si era estremamente diffidenti riguardo tutti i rischi dello statalismo. Così possiamo leggere sulla penna di Georges Izard una fervente apologia del regionalismo: «Noi abbiamo un istinto secco e rude: l'amore del paese natale. Da molto tempo io lo ho dimenticato. Ho lasciato la mia provincia con gioia. Ma la natura sembra parlarmi di nuovo di quello che ho sacrificato. L'amore per la piccola patria è un istinto che non si può sradicare»<sup>253</sup>. Come *L'Ordre Nouveau*, Izard, insiste sul carattere carnale e affettivo di questo amore per la piccola patria. «Noi vogliamo che la città sia una proiezione della persona. Che il potere sia vicino agli amministrati, che la servitù verso il centro sia innocua, che l'essenziale della vita politica si limiti al

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>250</sup> *Ivi.*, p. 111.

<sup>251</sup> C.Chevalley et A. Marc, *Avant-Poste*, febbraio 1934, p. 18.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>253</sup> *Nouvelle Revue française*, dicembre 1932, p. 828.

luogo che si ama, che i cittadini debbano pronunciarsi solo sugli interessi che conoscono meglio. Noi eviteremo quindi i danni del gigantismo, errore tipico di comunismo e capitalismo»<sup>254</sup>. «Il decentramento - che permette di conoscere i bisogni delle persone e le rende partecipi di un potere a loro vicino - è quindi garanzia ed esercizio della libertà»<sup>255</sup>.

Prescindendo dal fatto che la loro ispirazione di base possa essere stata maurassiana o proudhoniana, questi movimenti convergono nell'idea che solo un ordine sociale fondato sul rispetto delle società prossime, nelle quali si radica l'esistenza umana, permetta di sfuggire alle trappole dell'individualismo e del collettivismo: «L'equilibrio di queste comunità decentralizzate, notava ancora *Esprit*, sarà la garanzia contro il ritorno all'anarchia e allo stesso tempo salvaguarderà la persona, valore primario, contro l'oppressione di un apparato sociale troppo centralizzato»<sup>256</sup>.

In favore di questo ordine corporativo, *la Jeune Droite* avanzò un altro argomento che si basava sul fatto che l'amore di queste comunità naturali è per l'uomo un mezzo per sortire da se stesso, un cammino per aprirsi all'universale. Agli occhi di *Esprit*, che invece si basava su alcuni concetti bergsoniani, queste piccole società sono sempre minacciate di dare vita ad egoismi collettivi e di trasformarsi in società chiuse. Anche Georges Izard considerava che non si poteva vedere nell'amore verso il paese natale e nella provincia una preparazione all'amore per la patria nel senso abituale del termine: «L'amore del luogo natio non si trasforma mai in amore per la patria. Al contrario, se esso si sviluppa, nè diviene un feroce avversario: comincia nel particolarismo per finire nella rivendicazione dell'autonomia»<sup>257</sup>. In questa prospettiva, il patriottismo, lontano dall'essere il prolungamento dell'attaccamento alla provincia, appare al contrario come un contrappeso necessario per evitare che quest'ultimo non si perda in un provincialismo sterile e senza risultato. Anche *l'Ordre Nouveau* ripudiava, come *Esprit*, quello che esso chiamava «il

---

<sup>254</sup> *Nouvelle Revue française*, dicembre 1932, p. 829.

<sup>255</sup> *Esprit*, n. 1, ottobre 1932, p. 135.

<sup>256</sup> Emmanuel Mounier, *Lignes de position*, *Esprit*, n. 21, giugno 1934.

<sup>257</sup> *Esprit*, n. 4, gennaio 1933, p. 550.

federalismo piramidale». *L'Ordre Nouveau* voleva, invece, evitare lo sviluppo di sciovinismi locali e considerava che dovesse stabilirsi tra la patria (sinonimo per loro di Regione) e la nazione una tensione permanente e feconda: «La nazione e la patria devono sostenersi e completarsi. La vocazione nazionale impedisce alle patrie di cadere nella stagnazione di un provincialismo senza larghi orizzonti. Il radicamento concreto, carnale impedisce, invece, ad una cultura nazionale di cadere nella tentazione dell'astratto»<sup>258</sup>. Della nazione *l'Ordre Nouveau* aveva una concezione molto particolare, vicino a ciò che Izard definiva come patria. «La nazione è una tradizione storica e un nodo culturale: essa corrisponde ai fattori spirituali comuni a diverse patrie regionali: essa ne incarna sotto una forma concreta, lo spirito universale che regna su delle terre particolari»<sup>259</sup>. Così la «nazione» si identifica con una certa aria culturale, ma non coincide necessariamente con lo Stato, né con delle frontiere amministrative. Ad esempio – per loro - Francia, Italia e Spagna sono nazioni ma non lo sono Russia e Stati Uniti. Con le sue distinzioni, il fine cercato da *l'Ordre Nouveau* era di dislocare il quadro classico dello Stato-nazione disperdendo in livelli e campi differenti gli elementi che lo costituivano: «patria», «nazione», «Stato». La *Jeune Droite* restava, invece, nazionalista nel senso tradizionale del termine e considerava che l'attaccamento alla famiglia e alla provincia trovava la sua piena realizzazione nell'amore della patria e della nazione. Ma è necessario rimarcare che la *Jeune Droite* insisteva sui limiti del suo nazionalismo, sottolineando che non si trattava per essa di farne un assoluto, che esso non doveva condurre al disprezzo delle altre nazioni, che esso non doveva far perdere di vista «l'unità umana».

Sul ruolo e la struttura dello Stato, si ritrova in questi gruppi la stessa unità d'ispirazione e la stessa diversità nelle conseguenze tirate dai principi comuni. Essi si accordavano, tuttavia, nella denuncia di tutte le forme di statalismo che sembrava loro essere una delle tare maggiori dell'epoca, frutto della concezione individualista e liberale che lasciava lo Stato di fronte ad una moltitudine di individui atomizzati, disarmati e impotenti. Inoltre, tutti questi

---

<sup>258</sup> C. Chevalley, A. Marc, *Avant-Poste*, febbraio 1934, p. 22.

<sup>259</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 11.

gruppi, insistevano sulla necessità di distinguere tra società e Stato. Per loro, lo Stato non doveva essere l'unico motore della vita sociale: la sua funzione era semplicemente di coordinamento di quest'ultima al fine di evitare la totale anarchia. *L'Ordre Nouveau*, che definiva lo Stato come «organismo carico di costrizione» spingeva all'estremo la propria diffidenza al suo riguardo e tendeva a ridurre al minimo il suo ruolo: «Senza lo Stato, notava Marc, quale che sia la forma o l'espressione che esso assume, i gruppi umani soccomberebbero alla frammentazione e al disordine; ma è evidente che l'esistenza dello Stato rappresenta una minaccia costante diretta contro l'indipendenza di questi gruppi e la libertà delle persone che li compongono: lo Stato è dunque un male minore ma lo stato che vogliamo deve essere al servizio delle società: l'iniziativa deve appartenere ai comuni, alle corporazioni e ai diversi gruppi intermedi<sup>260</sup>».

Se questi principi molto generali sulla struttura della società e il ruolo dello Stato furono oggetto di sviluppi abbastanza sostanziali, questi movimenti furono molto meno diretti quando si trattò di precisarne le conseguenze istituzionali. Questo fu un campo nel quale si avventurarono con reticenza. E fu proprio a questo livello che tra loro si avvertirono le differenze più nette. Ma vi fu comunque un punto in comune derivante dalla stessa ispirazione decentralizzatrice e regionalista, corporativa e federalista: fu l'idea di una rappresentanza al livello dello Stato dei corpi sociali intermedi in generale e degli interessi economici in particolare. Per riprendere un vocabolo utilizzato da Lagardelle in *Plans*, tutti questi movimenti ebbero la preoccupazione di costruire i loro progetti istituzionali in funzione dell'«uomo reale» considerato nella sua realtà geografica, storica, sociale ed economica e non sull'individuo astratto e puramente «politico», fondamento della democrazia liberale. Su questo terreno, la *Jeune Droite* non innovò nulla e restò sulla linea dell'*Action française*. Il manifesto di *Réaction* denunciava «la decadenza democratica, figlia del numero e della quantità<sup>261</sup>» e Thierry Maulnier, in *Demain la France*,

---

<sup>260</sup> *Ordre Nouveau*, n. 14, ottobre 1934, p. 31.

<sup>261</sup> *Réaction*, n. 1, aprile 1930, p. 2.

si pronunciò a favore di uno «Stato indipendente dal suffragio<sup>262</sup>». In quest'opera egli riprese i grandi temi della critica maurassiana alla democrazia: «Il suffragio universale, capo del governo, rovina l'autorità all'interno del governo, perché i capi politici non sono che i rappresentanti sempre timidi, sempre revocabili, sempre legati alla volontà generale; esso rovina la personalità all'interno del governo perché i membri non agiscono in loro nome ma in virtù di mandati imperativi e deleghe provvisorie a nome della folla anonima. Esso distrugge la responsabilità per i continui cambiamenti del personale politico che fa che coloro che prendano le decisioni non siano gli stessi che ne subiscono le conseguenze; e da questa instabilità costante esso rende qualsiasi continuità impossibile<sup>263</sup>»: il numero doveva cioè essere sostituito dal singolo. Bisogna, tuttavia, sottolineare che questo monarchismo della *Jeune Droite* fu molto discreto. Tale tema è senza dubbio una delle differenze più profonde tra *Esprit* e gli altri gruppi di giovani degli anni Trenta, differenza le cui radici erano più affettive che intellettuali.

Esisteva in Mounier ed *Esprit* una sorta di fiducia mistica nel popolo, fiducia che non si ritrovava nell'*Ordre Nouveau* o nella *Jeune Droite*. Ma questa fiducia non toglie il fatto che, come per l'*Ordre Nouveau* anche per *Esprit* non era il numero a fare la differenza ma si avvertiva la necessità di minoranze agenti.

I progetti istituzionali «per ricreare i quadri dirigenti dello Stato e della Società al fine di adattarli alle esigenze delle persone», elaborati dall'*Ordre Nouveau*, furono esposti nel numero-manifesto della rivista pubblicata nel marzo del 1934 e intitolata «Schema politico e amministrativo».

I principi fondamentali di questo progetto furono i seguenti: «L'iniziativa è esercitata alla base dagli organismi regionali e professionali, Comuni e Corporazioni<sup>264</sup>. Al vertice, il Consiglio Supremo era un organismo di appello e di vigilanza dottrinale. Al centro, il Consiglio Amministrativo federale e il

---

<sup>262</sup> *Demain la France*, op. cit., p. 178.

<sup>263</sup> *Demain la France*, op. cit., p. 170.

<sup>264</sup> Sinonimo nel linguaggio di *Ordre Nouveau* di azienda.



Consiglio Economico Federale erano organismi di raccordo e di elaborazione legislativa sotto il controllo del Consiglio Supremo e sotto l'iniziativa dei Comuni e delle Corporazioni<sup>265</sup>». Questo programma traduceva la preoccupazione de *l'Ordre Nouveau* di dare ai corpi sociali naturali, motori della vita sociale, il massimo di autonomia e la sua volontà di fare dello Stato un semplice «strumento economico e amministrativo»<sup>266</sup>.

Le istituzioni dello Stato propriamente dette erano costituite dagli organismi definiti «centrali». Il primo di questi era il Consiglio Amministrativo federale composto di membri: a) eletti dai comuni; b) scelti dalle corporazioni;

c) nominati dal Consiglio Supremo. Le sue competenze erano così definite: «Formula, su iniziativa degli organismi locali e sotto il controllo del Consiglio Supremo, i decreti e le leggi che costituiscono la base minima imposta agli organismi amministrativi locali, che erano liberi, ciascuno all'interno della sua competenza, di adottare i loro costumi particolari che precisavano e arricchivano la legislazione comune<sup>267</sup>». Questo Consiglio Amministrativo doveva essere affiancato da un Consiglio Economico Federale selezionato secondo lo stesso procedimento del Consiglio Amministrativo con la differenza che le Corporazioni e i Sindacati<sup>268</sup> dovevano qui rimpiazzare i Comuni. Lo scopo di questo Consiglio Economico era di adottare i regolamenti e le leggi economiche da imporre agli organismi locali secondo una procedura analoga a quella prevista per il funzionamento del Consiglio Amministrativo. Queste erano quindi le istituzioni statali previste dall'*Ordre Nouveau* che, non comportavano organismi esecutivi speciali. Al di sopra di questi organismi statali e destinato a controllarli, *l'Ordre Nouveau* prevedeva la creazione di un Consiglio Supremo, «centro di iniziativa spirituale», la cui funzione doveva essere quella di assicurare il rispetto dei principi essenziali de *l'Ordre Nouveau* funzionando similmente ad una Corte Suprema di uno Stato federale:

---

<sup>265</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 7.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>268</sup> Per *Ordre Nouveau* il Sindacato era uno strumento di legame tra le varie corporazioni, serviva a raggrupparle.

«Garantisce lo statuto della persona e veglia sul suo sviluppo. È un organismo di appello permanente, di competenza diretta e sovrana per tutti i conflitti riguardanti i principi essenziali e le necessità vitali della Federazione<sup>269</sup>». Il suo reclutamento avveniva per cooptazione, il primo Consiglio Supremo doveva essere, finita la rivoluzione, composto dagli artefici di quest'ultima. Bisogna dire che questo schema restava molto vago e impreciso, dando l'impressione di una costruzione molto artificiale.

Anche per quel che concerne il piano economico, si ritrova la stessa difficoltà già notata in questi movimenti a passare dal campo dei principi generali a quello delle loro conseguenze istituzionali concrete. Anche su questo terreno le divergenze erano nette. Si accordarono tuttavia su qualche idea essenziale e sulla seguente posizione cardine: «l'economia doveva essere al servizio dell'uomo»: «Il dogma del produttivismo quantitativo, notavano René Dupuis e Alexandre Marc, fa dell'economia la ragion d'essere stessa dell'uomo e della società; a questo dogma, la gioventù oppone quello del «primato dello spirituale», mettendo l'economia, che è secondaria e necessaria, al suo posto e cioè come «strumento al servizio dell'uomo», destinato a liberare quest'ultimo dalla servitù della fame e della miseria. Aggiungiamo che la gioventù, nel suo insieme, considera che l'economia deve essere organizzata in maniera che, da una parte, tutti gli uomini possano assicurarsi col loro lavoro il minimo indispensabile a una vita nella quale le preoccupazioni spirituali possano trovare il loro posto e che, d'altra parte, il dono e l'iniziativa personale di ciascuno siano tali da fiorire e permettere l'acquisizione di ricchezze proporzionate al valore personale di ciascuno<sup>270</sup>».

Sulla questione della proprietà privata dei mezzi di produzione, questi gruppi concordavano - negativamente - per denunciarne la concezione liberale e per deplorare la sparizione delle sue forme personali e concrete divorate dalla moltiplicazione delle grandi società in mano ad azionisti anonimi e irresponsabili. Se questa diagnosi era per tutti identica, i rimedi proposti,

---

<sup>269</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 7.

<sup>270</sup> *Jeune Europe*, op. cit., p. 106.

differivano abbastanza notevolmente. La *Jeune Droite* era senza dubbio la più timida in questo progetto di riforma. Poneva prima di tutto la legittimità della proprietà personale, necessaria all'uomo «per espandersi veramente»<sup>271</sup>. Essa non rimetteva in causa il diritto all'appropriazione individuale dei mezzi di produzione. La sua originalità fu, in questo campo, di condannare molto vigorosamente il liberismo e di richiamare la dottrina cattolica della destinazione comune dei beni mettendo l'accento sui doveri sociali implicati dal diritto di proprietà. Facendo riferimento all'insegnamento di La Tour du Pin e all'enciclica *Quadragesimo Anno*, Robert Maignez doveva scrivere: «La proprietà, se è un privilegio - cioè una somma di benefici e di diritti particolari per un uomo, ha, come tutti i privilegi, una doppia faccia. Ai benefici che procura si attacca anche un carico, ai diritti che essa dona si attaccano anche dei doveri che legittimano questi diritti»<sup>272</sup>. La proprietà non poteva dunque essere quel diritto intangibile e sacro invocato dai liberali se non a condizione di sottomettersi alle esigenze del bene comune, bene comune speciale: quello dell'impresa (stipendiati compresi) e della professione; bene comune generale: quello dell'insieme dell'economia.

Partendo da questo punto di vista, Jean de Fabrègues opponeva, nelle sue analisi delle strutture del capitalismo, il capitale *Jeune Droite* come «somma dei beni già posseduti e riuniti per avanzare nell'ordine umano e la nozione d'appropriazione privata di questo qui, all'idea che «questo capitale è libero di crescere senza fine a dispetto del resto degli uomini»<sup>273</sup>. Come non metteva in questione la proprietà, la *Jeune Droite* non rimetteva in causa il principio del salario ma considerava che ciascun lavoratore aveva un «diritto al lavoro» e doveva essere indennizzato in caso di disoccupazione. Questa idea era legata alla nozione di «proprietà del mestiere». Considerando il lavoratore come «proprietario» della sua competenza professionale, essa deduceva che questa proprietà doveva tradursi concretamente in diverse garanzie e, particolarmente, in una garanzia di impiego. A questa «proprietà del mestiere», la *Jeune Droite*

---

<sup>271</sup> R.Maignez, *Revue du siècle*, n. 11, marzo 1934, p. 69.

<sup>272</sup> *Revue française*, giugno 1932, p. 144.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 70.

attribuiva lo scopo di fare sparire la condizione proletaria: «Anche se in strada, affamata, vittima di circostanze ineluttabili, la persona doveva, in una società organizzata - possedere ancora qualcosa, restare se stessa, non essere assolutamente ridotta alla condizione proletaria<sup>274</sup>». Se *Esprit* approvava le dichiarazioni anticapitaliste della *Jeune Droite*, essa deplorava la timidezza delle soluzioni proposte. Le sue posizioni erano molto più rivoluzionarie. Come la *Jeune Droite*, *Esprit*, difendeva il valore della proprietà privata ma poi si schierava per una organizzazione parzialmente collettiva della proprietà dei mezzi di produzione, come mezzo storico necessario e inevitabile per restaurare le caratteristiche essenziali della proprietà personale<sup>275</sup>. Il fine perseguito da *Esprit* era di rendere il lavoro obbligatorio per tutti e di «riportare il capitale a coincidere col lavoro e la responsabilità» identificando, così, lavoratori e proprietari<sup>276</sup>. Per fare questo *Esprit* raccomandava un sistema che trasferisse ai lavoratori la proprietà dei beni di produzione attraverso l'intermediazione di «persone collettive», identificate principalmente nelle imprese: «Il capitale deve essere detenuto dai lavoratori delle imprese, esempio, sotto forma di parti di godimento personale». Si proponeva anche la trasformazione di tutte le azioni in obbligazioni a guadagno fisso e l'istituzione a guadagno dei lavoratori di una partecipazione ai benefici. Questa misura doveva accompagnarsi alla soppressione di tutte le forme di usura e speculazione al fine di rendere impossibile le forme più artificiali della proprietà<sup>277</sup>. Dall'altra parte *Esprit* prevedeva che le operazioni di credito, rimosse dalle banche private, fossero affidate a delle banche controllate dalle organizzazioni professionali o da gruppi di consumatori. Queste riforma doveva anche avere per conseguenza la sparizione del «salario capitalista» a profitto di un nuovo tipo di guadagno del quale *Esprit* riassumeva così i principi fondamentali: «Bisogna adottare come regola che il salario non si può misurare sulla quantità del lavoro, il lavoro non è misurabile, ma qualitativo e

---

<sup>274</sup> J.P. Maxence, *Demain la France*, op. cit., p. 252.

<sup>275</sup> *Esprit*, *Lignes de position*, n. 18, marzo 1934.

<sup>276</sup> *Esprit*, n. 11, settembre 1933, p. 720.

<sup>277</sup> *Lignes de position*, *Esprit*, n. 9, giugno 1933.

personale, e il salario anche quando remunera un lavoro automatico, non è orientando al rendimento ma all'uomo<sup>278</sup>».

La proprietà, definita come un legame «vivente e concreto», contribuiva, agli occhi de *l'Ordre Nouveau*, a radicare l'uomo nella realtà e ad accrescere le sue responsabilità e la sua forza creatrice. Insistendo sul suo carattere concreto, *l'Ordre Nouveau*, considerava che la proprietà non poteva che essere individuale. Ripudiava quindi tanto l'idea di una proprietà statale che quelle di proprietà collettive. La cellula di base dell'economia per *l'Ordre Nouveau* era la corporazione (sinonimo di impresa) che era definita come l'unione di tre elementi: un asse territoriale; una associazione comprendente tutti gli uomini che svolgono i diversi mestieri necessari all'impresa; un'attività economica avente un fine preciso. *L'Ordre Nouveau* insisteva sul carattere spontaneo di queste corporazioni che non potevano che essere il frutto di un'associazione libera di tutte le persone interessate: inventori, imprenditori, ingegneri, portatori di capitali, operai specializzati. Nella remunerazione dei suoi associati, *l'Ordre Nouveau* distingueva due elementi: da una parte, una sorta di «minimo vitale», uguale per tutti e distribuito dalla collettività, dall'altra parte, una partecipazione ai benefici della corporazione. Questa visione è caratteristica del movimento e si basa su due idee: da una parte la volontà di garantire a tutti i membri della società una rendita minima necessaria a garantire la sussistenza e, dall'altra parte, la preoccupazione di mantenere il profitto come aculeo necessario al progresso economico. L'esistenza di questo minimo vitale, garantito dal lavoro di tutti, doveva sopprimere per *l'Ordre Nouveau*, uno degli elementi della condizione proletaria, la miseria e l'incertezza del domani. Secondo questa visione la caratteristica essenziale della proletarizzazione era l'asservimento dell'uomo al lavoro meccanico e non qualificato: «Il proletario è l'uomo del bisogno, costretto ad un lavoro abbruttente e infame, l'uomo della catena, del tipo standard<sup>279</sup>». *L'Ordre Nouveau* distingueva, in effetti, due forme di lavoro: il lavoro qualificato, creatore, implicante la ricerca e il rischio, mezzo che permette alla persona di

---

<sup>278</sup> *Esprit*, n. 19, aprile 1934, p. 65.

<sup>279</sup> *Ordre Nouveau*, n. 9, p. 20.

esprimersi ed espandersi e - il lavoro indifferenziato, fondato sulla *routine*, sulla ripetizione di gesti elementari senza che i lavoratori abbiano il sentimento di collaborare ad un'opera. Questa distinzione si collega a una analisi generale fondata su quello che Arnaud Dandieu chiamava «metodo dicotomico» che consiste «nel distinguere tra le parti delle attività umane che possono essere compiute o facilitate dagli automatismi delle macchine e dei piani da quelle dove le forze di creazione, d'invenzione e di rischio devono svilupparsi liberamente<sup>280</sup>». È dunque per rimediare all'asservimento creato per un certo numero di uomini dalle attività indifferenziate che *l'Ordre Nouveau* proponeva la creazione di un «servizio civile» destinato a ripartire sull'insieme della società il carico del lavoro indifferenziato sin là riservato ad una minoranza sfavorita. Così *l'Ordre Nouveau* ne riassumeva il meccanismo fondamentale: «Il lavoro indifferenziato, quantitativo, sarà compiuto da un servizio civile obbligatorio che, aggiunto o integrato al servizio militare, non supererà i 18 mesi. Questa massa di lavoro sarà messa a disposizione delle organizzazioni corporative per far fronte a tutti i bisogni che si creano dove l'attività creatrice non interviene<sup>281</sup>». Tale era per *l'Ordre Nouveau* l'istituzione essenziale che avrebbe permesso di far sparire la condizione proletaria e di fare della macchina e del macchinismo uno strumento di liberazione dell'uomo.

Quali che fossero le diverse posizioni di questi gruppi di giovani, esse traducevano su alcuni punti importanti una rottura profonda con l'ordine liberale stabilito. Il rifiuto del liberismo economico si traduceva così, al livello del funzionamento generale dell'economia, in una volontà di rompere con il «laissez faire» del secolo precedente e per la preoccupazione di suscitare la nascita di una «economia organizzata», un'economia rispettosa delle esigenze del bene comune e delle finalità umane. Vi era, in tutti questi gruppi, la ferma volontà di riformare profondamente l'ordine stabilito, guardandosi dalle tare dell'anarchia liberale come dai danni di tutti i collettivismi di stato, organizzando un'economia che doveva ritrovare la sua vera finalità: «essere al servizio dell'uomo».

---

<sup>280</sup> R.Aron, *Ordre Nouveau*, n. 9, marzo 1934, p. 18.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 18.

### 3.4 L'ESPRIT DE TRENTE

La nascita dei gruppi anticonformisti degli anni Trenta fu in Francia l'avvenimento ideologico più caratteristico di quel periodo tanto che è possibile parlare a questo proposito di un «esprit de 1930»<sup>282</sup>. Se l'esistenza di uno spirito degli anni Trenta sembra difficilmente contestabile, è meno contestabile l'idea che la sua portata fu, almeno apparentemente, assai limitata. In quel periodo, innanzitutto, l'anno 1934, vide sciogliersi la fragile convergenza che si era prodotta negli anni precedenti. A partire da questa data, le relazioni tra questi movimenti si attenuarono e ciascuno di essi, guardando al proprio interesse, fu portato a diminuire la forza delle sue posizioni e ad accettare delle alleanze anche compromettenti. C'è sicuramente da notare il fatto che negli anni 1930-1934 l'*audience* di questi gruppi era assai ridotta. Anche sommando i tiraggi di ciascuna rivista arriviamo ad un massimo di dodicimila copie. Geograficamente, d'altra parte, lettori e militanti venivano reclutati soprattutto nel circolo degli intellettuali parigini, *Esprit* fu l'unico gruppo ad avere un impatto provinciale di una qualche importanza.

Spesso animati da uomini disgustati dalla sclerosi dei partiti, questi movimenti ebbero un'influenza assai ridotta sulla formazione politica dei giovani francesi. Anche se un primo bilancio permette di mettere in evidenza l'originalità dello sforzo di riflessione compiuto da questo gruppo di giovani, dobbiamo constatare l'inefficacia immediata della loro azione, la loro impossibilità di cristallizzare le loro idee in una ideologia. Ma le ragioni di quello che può apparire come l'eco di questo «spirito degli anni Trenta» sono assai diverse. Certe risiedono senza dubbio nella dottrina stessa di questi movimenti e nella loro diffidenza verso tutti i sistemi troppo dogmatici e semplificatori. C'era in tutti questi gruppi una comune ispirazione, l'accordo su un certo numero di principi molto generali ma la grande latitudine di conseguenze concrete da trarre da questi principi ha reso impossibile la costituzione di un'ideologia. Infine, l'esigenza di una «rivoluzione spirituale», di un impegno totale, di una

---

<sup>282</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, Éditions du Seuil, Parigi, 1969, p. 437.

conversione non soltanto ideologica ma personale, non avrebbe mai potuto favorire un successo spettacolare e massivo di queste idee. Tutti questi fattori contribuirono ad impedire allo «spirito degli anni Trenta» di svilupparsi come una classica ideologia. Tali difficoltà furono rinforzate dal rigore dottrinale di questi movimenti sempre interessato, almeno sino al 1934 – di salvaguardarsi da tutte le compromissioni che potevano deviare dall'ortodossia. Questa intransigenza fu favorita dal fatto che tali giovani erano per lo più filosofi che uomini d'azione. È un fallimento che deriva anche da cause esterne, nella misura in cui queste idee non trovarono un terreno favorevole alla loro germinazione. Se la Francia degli anni 1930-1934 vide prodursi dei cambiamenti profondi in vari campi, tali cambiamenti furono lontani dall'essere così brutali quanto lo furono negli altri Paesi europei e non provocarono un crollo analogo a quello che conobbe, per esempio, la Germania prehitleriana. Questa stabilità interiore, malgrado una crisi latente, fu favorita dal fatto che, nella Francia degli anni Trenta, provata dalla sanguinosa guerra del 14-18, la gioventù costituiva una minoranza, non suscettibile di fornire, di per se stessa, una forza capace di capovolgere l'ordine stabilito e questo rappresentava una differenza sensibile rispetto alla potenza demografica che sollevò l'Italia e la Germania. Infine l'esplosione prematura, nel 1934, dell'embrione del «Fronte comune» parve essere decisivo per l'affossamento dello «spirito degli anni Trenta». Questi movimenti di giovani fecero là l'esperienza della difficoltà di sbarazzarsi delle classiche abitudini. La «diaspora» del 1934 risultò in effetti, per una larga parte, la ripresa nel loro seno dei vecchi riflessi di «destra» e «sinistra» che avevano tanto voluto eliminare. Questa dislocazione non fu, in effetti, dovuta essenzialmente a dei dissensi dottrinali, ma fu la conseguenza della pressione degli eventi – 6 febbraio ed i suoi seguiti – che portarono a cercare delle alleanze e delle prese di posizione sull'attualità che li riclassificheranno nei vecchi quadri di «destra» e «sinistra», presto ringiovaniti in «fascisti» e «antifascisti». Ma, ciònonostante, tra il 1934 e il 1940 la dispersione dei gruppi analizzati non ridusse al nulla i frutti dei loro sforzi, perché conservarono una originalità certa ed una influenza innegabile.



In generale, il periodo che precedette la guerra fu caratterizzato dalla diffusione in settori diversi dell'opinione pubblica di qualcuna delle formule con le quali si esprimevano i «non conformisti degli anni Trenta». Cercando di trarre un bilancio della loro influenza, Mounier lo riassumerà nel 1939 in questi termini: «Poche parole nuove che vediamo ora rimanere in giro<sup>283</sup>». La difesa dell'«eminente dignità della persona umana», la lotta per «i valori spirituali» diventarono le parole d'ordine dell'anti-fascismo mentre le Leghe e i partiti popolari francesi cominciarono ad usare slogan come «*Ni droite, ni gauche*», «*Ni communisme, ni capitalisme*». Questo fenomeno fu, da una parte, il risultato di prestiti a un vocabolario morto nel dominio comune e, anche, la conseguenza dell'azione di uomini venuti dai movimenti degli anni Trenta. Inoltre tale influenza si è particolarmente sviluppata sugli orientamenti sociali e spirituali del cattolicesimo francese. Il personalismo vi confluì con gli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa. Allo stesso modo, nei primi anni del regime di Vichy, numerosi furono quelli che, con motivazioni molto varie, sperarono in un vero rinnovamento. Secondo Raoul Girardet: «Vichy si spiega molto di più in funzione dei temi sviluppati nelle piccole riviste degli anni Trenta che in funzione dei temi sviluppati dai movimenti della destra tradizionale<sup>284</sup>». Fu così che la *Révolution nationale* fu definita, nella sua prospettiva globale, come «la volontà di promuovere il reale, il vivente, l'organico, l'evoluto, l'individuale, contro l'astratto, il geometrico, l'immutabile, il declamatorio, il generale e il totalitario», non si può non rintracciare in questa sorta di manifesto la reazione antirazionalista degli anni Trenta in generale, e de *l'Ordre Nouveau* in particolare. Un certo numero di idee, come l'obiettivo di una profonda riforma intellettuale e morale presentavano un incontestabile parentela con «*l'esprit de Trente*». Tenendo conto del posto occupato da altre correnti di pensiero nelle origini dell'ideologia di Vichy, e sottolineando che la realizzazione dello Stato francese si scosterà molto spesso dai principi proclamati, ci sembra comunque possibile affermare, con Robert Aron, che la dottrina della *Révolution*

---

<sup>283</sup> *Le correspondant de Paris et de la province*, juillet 1939, p. 31.

<sup>284</sup> *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, p. 131.

*nationale* ebbe una delle sue fonti nel personalismo degli anni Trenta, dal quale essa recuperò particolarmente la definizione «comunitario»<sup>285</sup> e non totalitario, di rapporto dell'uomo e della società. Questa effervescenza ispirata di un personalismo fatto oggetto di interpretazioni diverse, al di là della parentela del vocabolario, caratterizzerà, bisogna sottolinearlo, solo il primo anno del regime di Vichy; la situazione si modificò sensibilmente in seguito in ragione delle decisioni concrete del regime e dell'evoluzione della guerra che convincerà tutti questi uomini a indirizzarsi verso la Resistenza. Denis de Rougemont constatò nel 1946: «La Resistenza, in molti Paesi d'Europa, assorbì il movimento personalista, il suo spirito, le sue parole d'ordine, i suoi uomini». Se la Resistenza fu una seconda occasione per «*l'esprit de Trente*», di manifestarsi, essa fu anche l'occasione di un secondo fallimento. Dopo la Liberazione, in effetti, lo spirito rivoluzionario sparì rapidamente. Non poté realizzare le profonde trasformazioni delle istituzioni che si era proposto nella clandestinità. Le istituzioni della IV Repubblica, per nulla innovatrici, sancirono, in tal senso, un pieno fallimento. Se l'insuccesso della Resistenza fu un pò quello de «*l'esprit de Trente*», questa esperienza come quella della Rivoluzione nazionale non furono per esso totalmente inutili perché ebbero per effetto di allargare l'*audience* dei suoi temi e del suo vocabolario. Negli anni 1950-1970 si assistette ad una grande diffusione delle idee dei gruppi degli anni Trenta. Pierre-Henri Simon, vecchio collaboratore di *Esprit* e responsabile della critica letteraria di *Le Monde* dal 1961 al 1972 scrisse nel 1968 interrogandosi sull'influenza di Mounier: «Nel mondo cattolico l'influenza è stata considerevole: molti vescovi di oggi, hanno letto quando avevano vent'anni, durante i loro studi in seminario o all'Università, Mounier e i suoi amici». Certi temi si sono trasformati in veri luoghi comuni che si riscontrano in ogni campo: dal mondo dei sindacati operai, a quello politico, nel linguaggio di movimenti come l'Azione cattolica, sulle pagine dei giornali. Questa è stata la sorte di formule quali: «*cit  personnaliste et communautaire*», «*défense de*

---

<sup>285</sup> Questa parola fu molto presente nel vocabolario della *Révolution Nationale*. Su questo punto vedere, per esempio, M.Berg s, Albert Cohen, *Histoire d'un groupe dans l'institution d'une communaut  européenne (1940-1950)*, the science politique, Parigi, 1999.

*l'éminente dignité de la personne humaine», «une économie au service de l'homme».*

In questo periodo, è necessario anche sottolineare il peso dell'eredità dei non conformisti degli anni Trenta nella storia del federalismo e delle istituzioni europee. Nel movimento federalista nato dopo il 1945 vediamo, in effetti, riapparire le idee e gli uomini che costituirono i gruppi personalisti degli anni Trenta. Fu così che due dei fondatori de *l'Ordre nouveau*, Robert Aron e Alexandre Marc, si associarono nel 1945 alle attività del «Centro di studi istituzionali della società francese» che era stato creato da vecchi membri del gruppo *La Justice sociale*<sup>286</sup>, Jacques Bassot, Max Richard e André Voisin. Essi sotto il nome di *La Fédération*, si apprestarono a divenire, sul piano dottrinale, il più acuto dei movimenti federalisti europei. Attraverso questi movimenti, «*l'esprit de Trente*» abbandonò il solo piano dell'influenza ideologica per partecipare alla costruzione dell'Europa istituzionale della fine del XX° secolo.

All'indomani della liberazione, Alexandre Marc, aveva intenzione di fare ricostituire il gruppo di studio che aveva fatto nascere *Ordre Nouveau* nel 1931<sup>287</sup>. La sua intenzione era quella di creare un movimento federalista globale che fosse «*communaliste, régionaliste, français, européen et mondial, en même temps que politique, économique, social et culturel*»<sup>288</sup>. L'azione di Marc si sovrappose a quella del cattolico André Voisin, un insegnante elementare che nel luglio 1944 unitamente a Jean Bareth<sup>289</sup> e Jacques Bassot<sup>290</sup> aveva fondato «*La Fédération. Centre d'études institutionnelles pour*

---

<sup>286</sup> Questo gruppo, creato nel 1935, più o meno a margine de *l'Action française*, si basava sull'insegnamento di La Tour du Pin e si proponeva di integrare il sindacalismo nell'organizzazione professionale.

<sup>287</sup> Fabio Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, cit., p. 69.

<sup>288</sup> Alexandre Marc, 1946-1988, in «XX siècle fédéraliste. Pouvoir européen», n. 1, 1991, p. 8

<sup>289</sup> Fu il primo Segretario Generale europeo e fondatore del Consiglio dei Comuni e delle Regioni d'Europa.

<sup>290</sup> Scrittore, partecipò alla fondazione della *Fédération* unitamente a Voisin e Bareth.

*l'organisation de la société française*<sup>291</sup>». La *Fédération* era un centro studi che doveva fornire i mezzi politico-teorici per la riorganizzazione non solo dello Stato, ma anche della società francese che stava uscendo dal secondo conflitto mondiale<sup>292</sup>. Le matrici culturali del gruppo fondatore della *Fédération* erano riconducibili al pensiero cristiano sociale del sociologo La Tour du Pin<sup>293</sup>. Per questi cattolici, impegnati nella ricerca di risposte concrete ai bisogni dell'uomo la società francese doveva avere alla propria base la famiglia. Su questo nucleo originario dovevano essere ricostruite, in una prospettiva federale, tutte le altre strutture sociali. Essi aborrivano la lotta di classe e assegnavano alla proprietà, limitata nelle sue prerogative, una funzione di promozione sociale<sup>294</sup>. Le posizioni di partenza spinsero i primi aderenti al movimento a cercare un confronto intellettuale e politico con chi negli anni Trenta aveva tentato di proporre alternative alla crisi della società attraverso la riscoperta dei valori della persona. Fu in questa prospettiva che Jean Bareth promosse un incontro tra Alexandre Marc, André Voisin e Jacques Bassot<sup>295</sup>. Marc avvertì la conciliabilità della sua posizione di matrice proudhoniana con quella della *Fédération* e decise così di aderire al nuovo movimento. Insieme a

---

<sup>291</sup> Max Richard, *Soixante années de connivence*, in «XX siècle fédéraliste. Pouvoir européen», n. 1, 1991, p. 6. Sulla *Fédération* vedi anche Daniela Preda, *Altiero Spinelli e i movimenti per l'unità europea*, Cedam, Padova, 2010.

<sup>292</sup> Jean-Maurice Martin, *Bilan de dix ans d'efforts 1944-1954*, Parigi, Presses univ. de France, 1954, p. 7.

<sup>293</sup> Nell'ambiente dei maestri elementari cattolici tradizionalisti, da cui provengono sia Voisin che Bareth, era molto conosciuto il saggio *Jalons de route* pubblicato da La Tour du Pin nel 1942 (Alain Greilsammer, *Les mouvements fédéralistes en France de 1945 à 1974*, Nizza, Presses d'Europe, 1975, p. 198). È comunque significativo che Jacques Bassot, uno dei fondatori della *Fédération*, avesse dedicato, nel 1943, uno studio al pensiero di La Tour du Pin (Jacques Bassot, *Travail et propriété, l'actualité révolutionnaire de La Tour du pin*, Parigi, Joly, 1943).

<sup>294</sup> A. Greilsammer, *Les mouvements fédéralistes en France*, cit., pp. 198-203. L'opera di Greilsammer, se si rivela preziosa per alcune indicazioni generali, risente però del carattere giornalistico che informa l'impianto dell'opera. L'autore, inoltre, spesso non cita le fonti orali e documentarie di cui si avvale.

<sup>295</sup> A. Marc, *1946-1988*, cit. p. 8.

Marc entrarono nella *Fédération*, Robert Aron, Daniel-Rops e successivamente anche Denis de Rougemont, in quel momento ancora negli Stati Uniti<sup>296</sup>, ovvero il nucleo pensante de *l'Ordre Nouveau*. Con il loro bagaglio culturale e politico essi contribuirono a rendere il movimento federalista francese un luogo d'elaborazione intellettuale nel quale troveranno accoglienza i principi del federalismo integrale<sup>297</sup>. Tra la fine del 1944 e il 1945 *La Fédération* promosse una commissione di studio che doveva elaborare proposte per rendere concretamente realizzabili i principi federalisti. Queste riflessioni riaffermarono la dignità e il primato della persona umana a cui la politica e l'economia dovevano essere subordinati. Il movimento inizialmente si concentrò su temi esclusivamente di pertinenza francese ma, all'inizio del 1946, grazie ai contatti intervenuti tra Hendrik Brugmans<sup>298</sup> e André Voisin, il gruppo di militanti della *Fédération* fu sensibilizzato ai temi dell'unità

---

<sup>296</sup> Id., *1912-1990*, in «XX siècle fédéraliste. Pouvoir européen», n. 1, 1991, p. 2.

<sup>297</sup> Robert Aron e Henri Daniel-Rops continuarono a militare nella *Fédération* sino alla fine dei loro giorni. Alexandre Marc si discostò dal movimento nel 1953, rinnovando però sempre la sua adesione formale e non facendo mai mancare la sua collaborazione personale a Voisin.

<sup>298</sup> Hendrik Brugmans (Amsterdam, 13 dicembre 1906 – Bruges, 12 marzo 1997) dopo essersi laureato in filosofia e letteratura francese, si dedicò all'insegnamento superiore, dal 1935 al 1940. Partecipò alla resistenza al nazifascismo e, nel 1942, venne arrestato dalla *Gestapo*. Dopo la liberazione fu eletto al parlamento olandese, per il partito socialdemocratico, e rivestì l'incarico di commissario del governo per l'informazione (1945-1946). In questo periodo fu tra i più attivi europeisti e promosse la costituzione dell'UEF, di cui venne eletto primo presidente. Nel 1956 uscì dall'organizzazione internazionale dei movimenti federalisti di cui non condivideva la linea radicale ispirata da Spinelli e fondò, insieme a André Voisin, l'Action européenne fédéraliste (AEF). Convinto che l'unità europea oltre che un problema politico fosse anche una questione culturale, fondò a Bruges il Collegio d'Europa, strumento per la formazione di giovani quadri europei e per la ricerca storico-politica, di cui venne poi nominato Rettore onorario. Nel dopoguerra Brugmans è stato anche docente di letteratura francese presso l'Università di Utrecht e di storia presso l'Università di Leuven. Fra i suoi numerosi lavori di carattere storico di particolare rilievo è il saggio, più volte riedito e aggiornato, sulla storia dell'integrazione europea. Per conoscere il pensiero di Brugmans cfr. H. Brugmans, *L'idée européenne 1920-1970*, cit.; *A Travers le siècle*, cit.

europea<sup>299</sup> e fornì il necessario supporto organizzativo allo sviluppo del movimento federalista sovranazionale. Da quel momento per gli aderenti alla *Fédération* la costruzione di una federazione doveva andare «*du quartier ou du village*» all'Europa, al mondo. Il connubio che si stava realizzando tra le tematiche del federalismo personalista e quelle legate alla costruzione dell'unità europea portarono Robert Aron e Alexandre Marc a precisare il loro pensiero attraverso la pubblicazione dei primi saggi completamente dedicati al federalismo<sup>300</sup> dai quali si evince che per i federalisti personalisti, come per gli altri appartenenti alla *Fédération*<sup>301</sup>, la costruzione europea non era il fine supremo, ma un mezzo per liberare l'uomo dalla proletarizzazione e dalla massificazione. La realizzazione della società federale era invece il loro fine ultimo. Il costante lavoro intellettuale e l'estrema attenzione verso ogni posizione che costituisse un approfondimento del pensiero federalista fecero sì che Jean Bareth, cui era stato delegato il compito di studiare le problematiche relative agli enti locali, si interessasse al pensiero comunalista<sup>302</sup>. In tal senso la lettura delle opere di Adolf Gasser<sup>303</sup> lo influenzò profondamente portandolo a sottolineare l'importanza del comune come comunità politica fondamentale per la costruzione di una società democratica<sup>304</sup>. Il dibattito suscitato all'interno della *Fédération* dagli scritti «comunalisti» di Bareth portò Alexandre Marc a studiare le opere dello storico svizzero e a precisare la posizione del

---

<sup>299</sup> H. Brugmans, Le «patron», in «XX siècle fédéraliste. Pouvoir européen», n. 1, 1991, pp. 9-10.

<sup>300</sup> Robert Aron, Alexandre Marc, *Principes du fédéralisme*, Parigi, Le Portulan, 1948; Alexandre Marc, *A hanteur d'homme. La révolution fédéraliste*, cit.

<sup>301</sup> André Voisin, Dés réponses multiples à des multiples problèmes, pubblicato nel mese di settembre 1950 in «Le Bulletin fédéraliste», ora in «XX siècle fédéraliste. Pouvoir européen», n. 1, 1991, p. 26.

<sup>302</sup> Come ha testimoniato lo stesso Bareth egli scoprì per caso, nel 1946, in libreria l'opera di Gasser (Umberto Serafini, *Jean Bareth*, in «Comuni d'Europa», n. 12, dicembre 1969, pp. 7-8).

<sup>303</sup> Adolf Gasser (25 novembre 1903-15 giugno 1985) storico svizzero e teorico del federalismo.

<sup>304</sup> Jean Bareth, *Le fédéralisme: un principe, un action*, Parigi, La Fédération, 1947.

federalismo integrale rispetto al comunismo<sup>305</sup>. In un volume, edito nel 1948, Alexandre Marc sottolineava gli aspetti positivi del pensiero comunista, ma ne evidenziava alcuni limiti rispetto al federalismo integrale<sup>306</sup>. Egli condivideva le critiche allo stato accentrato e al regime parlamentare, insufficienti a garantire una vera democrazia<sup>307</sup>. Era del pari convinto del ruolo positivo che i comuni avrebbero potuto avere in una riorganizzazione degli Stati europei, ma avvertiva il pericolo che la libertà comunale fosse intesa quale semplice decentramento delle funzioni amministrative. Per Marc l'alleanza tra il diritto e la libertà non si realizzava solamente in ambito comunale, come sosteneva Gasser, ma in una moltitudine di aggregazioni che dovevano essere considerate come fonti del diritto nella misura in cui esse rappresentavano l'espressione e il compimento della persona umana. Il fatto che questo pluralismo giuridico fosse insufficientemente trattato da Gasser era un segnale della debolezza delle sue teorie. Marc sottolineava anche come il pensiero dell'autore svizzero fosse viziato da un conservatorismo elvetico che lo portava verso un provincialismo pieno di illusioni, di moralismo e di ipocrisia. L'avvenire del comunismo non era legato al ripristino delle libertà democratiche originali o dalla vittoria del modello anglosassone, ma era subordinato alla vittoria della *Révolution nécessaire*<sup>308</sup>. Il comunismo si giustificava solamente in funzione del federalismo integrale che prevedeva la liberazione totale dell'uomo. Un giudizio diverso sul comunismo veniva

---

<sup>305</sup> Bernard Vuyenne, il quale oltre a essere uno dei maggiori storici del federalismo integrale è stato anche un lungo amico personale di Alexandre Marc, afferma che, secondo la testimonianza del medesimo, fu all'epoca dell'esilio in Svizzera (1943-1944) che Marc si interessò per la prima volta alle istituzioni della Confederazione e al pensiero comunista (B. Vuyenne, *Les lignées*, cit. p. 240). Non sembra però che in quel momento questa corrente di pensiero lo avesse colpito in modo particolare. Fu infatti solo nel 1948, a seguito del dibattito apertosi nella Fédération, che Marc sentì il bisogno di confrontarsi a fondo con il pensiero di Gasser.

<sup>306</sup> Alexandre Marc, *Du communalisme au fédéralisme intégral*, Parigi, La Fédération, 1948.

<sup>307</sup> Alexandre Marc, *Du communalisme au fédéralisme intégral*, cit., pp. 9-14.

<sup>308</sup> Alexandre Marc, *Le Fédéralisme intégral*, in «L'action fédéraliste européenne», n. 2, 1946, p. 20.

invece espresso da Max Richard<sup>309</sup>, una delle più importanti penne di *La Fédération*. Egli, pur riconoscendo a Marc il merito di aver evidenziato la differenza tra vita comunale e vero federalismo, un concetto questo che abbracciava l'insieme delle relazioni umane, sottolineava l'importanza di pensare a un'organizzazione federalista dello Stato che partisse dal libero comune, accogliendo così l'essenza del pensiero di Gasser<sup>310</sup>.

Ma anche nelle lotte che coinvolsero Alexandre Marc e Altiero Spinelli per la costruzione europea vi furono prove tangibili di questa influenza dell'*esprit de trente*. Per Alexandre Marc la fuga in avanti verso una concezione globale del federalismo restava un obiettivo di lungo termine che si tradusse, in realtà, in un infaticabile impegno di «presenza» e di educazione che non gli impedì di continuare a battersi per la più realistica costruzione dell'Europa<sup>311</sup>. Del resto, nell'ambito dell'approfondimento che Marc aveva fatto al congresso per il federalismo mondiale, egli aveva sottolineato come la strategia a favore di un federalismo integrale dovesse prevedere dei passaggi intermedi e, anzi, favorirli. Tra questi auspicò la formazione di «federazioni regionali» che concepiva come ampie zone di «neutralità attiva» che, rifiutando di integrarsi in uno dei due blocchi, in cui Yalta aveva diviso il mondo, avrebbero costituito anche un ostacolo a che uno dei due raggiungesse una superiorità sull'altro<sup>312</sup>. In questa prospettiva, le federazioni regionali rappresentavano un elemento strutturale della futura federazione mondiale che andava, appunto, pensata come una articolazione e non come un elemento dipendente da un centro burocratico e dittatoriale che «avrebbe retto una conferenza passiva e indifferenziata composta da polvere di individui»<sup>313</sup>. Tuttavia, anche tali federazioni regionali potevano degenerare in un «nazionalismo» sul quale era necessario sempre vigilare. Marc pensò in questa occasione a «certi

---

<sup>309</sup> Scrittore, ebbe grande importanza nel gruppo dirigente de *La Fédération*.

<sup>310</sup> Fabio Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, cit., p. 74.

<sup>311</sup> *Il federalismo personalista di Alexandre Marc*, cit. p.123.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 99.



européanisti», a certi «federalisti europei» che gravitavano intorno alla figura di Altiero Spinelli<sup>314</sup>. Egli non dissentiva dai loro sforzi di edificazione europea, che non si sentiva certo di condannare, ma li riteneva troppo proiettati alla costruzione meramente politico-istituzionale dell'Europa, giudicandoli troppo «nazionalisti di marca europea», eccessivamente legati a una dimensione strettamente regionale, mentre nel suo pensiero, essere federalisti significava non porsi limiti spazio-territoriali o sociali. A maggior chiarimento Marc scrisse un testo ritrovato dattiloscritto negli archivi, e risalente a questo periodo, dal titolo «*L'Europe que nous voulons*»<sup>315</sup>. In esso Marc precisava che l'idea di Europa corrispondeva a una certa idea di democrazia che egli auspicava si sarebbe realizzata. Il testo rappresentava lo sforzo di ricercare coerenza interna tra il pensiero legato all'esperienza de *l'Ordre Nouveau* e la realtà del dopoguerra, che era, sì, una realtà democratica, ma non scevra da

---

<sup>314</sup> Altiero Spinelli (Roma, 31 agosto 1907 – Roma, 23 maggio 1986) politico e scrittore italiano, sovente citato come padre fondatore dell'Europa per la sua influenza sull'integrazione europea post-bellica. Fondatore nel 1943 del Movimento Federalista Europeo, poi co-fondatore dell'Unione dei Federalisti Europei, membro della Commissione Europea dal 1970 al 1976, poi del Parlamento italiano (1976) e quindi del primo Parlamento europeo eletto a suffragio universale nel 1979. Fu promotore di un progetto di trattato istitutivo di un'Unione Europea con marcate caratteristiche federali che venne adottato dal Parlamento europeo nel 1984. Questo progetto influenzò in maniera significativa il primo tentativo di profonda revisione dei trattati istitutivi della Cee e dell'Euratom, l'Atto unico europeo. Fu membro del parlamento europeo per dieci anni e rimase uno degli attori politici principali sulla scena europea attraverso il Club del coccodrillo, da lui fondato e animato nel 1981. Tra le sue opere cfr.: (in collaborazione con Eugenio Colorni e Ernesto Rossi) *Il Manifesto di Ventotene* (1940); *Dagli Stati sovrani agli Stati Uniti d'Europa* (1950); *Il manifesto dei Federalisti Europei* (1956); *L'Europa non cade dal cielo* (1960); *Tedeschi al bivio* (1960); *Rapporto sull'Europa* (1965); *Il lungo monologo* (1968); *Ulisse. Come ho tentato di diventare saggio* (1984); *Diario europeo* (1989, 1991, 1992). Tra le opere su Spinelli, cfr.: Piero S. Graglia, *Altiero Spinelli*, Bologna, Il Mulino, 2008; Andrew Glencross & Alexander Trechsel (eds.), "EU Federalism and Constitutionalism. The legacy of Altiero Spinelli", Lexington Books, 2010; Daniela Preda, *Altiero Spinelli e i movimenti per l'unità europea*, cit.

<sup>315</sup> Cfr. AM 237 Le stesse tesi sono ribadite anche in Alexandre Marc, *A Hauteur d'homme. La révolution fédéraliste*, Paris, ed. Sers, 1948.

limiti<sup>316</sup>. Questi limiti lo autorizzavano a continuare a riproporre delle critiche alla democrazia, in una linea di continuità, con quelle da lui già espresse durante gli anni Trenta, senza, peraltro, misconoscere l'importanza stessa dei regimi democratici come, invece, aveva fatto in passato. Il discorso serviva, inoltre, per difendere la sua posizione «aperta», quella del federalismo «integrale», di contro alla visione «chiusa», meramente «europeanista» degli europeisti militanti alla Spinelli. Per Marc il punto debole della democrazia di quegli anni era il suo fondarsi esclusivamente sul sistema parlamentare che egli continuava a giudicare uno strumento meramente elettorale e perciò incapace di garantire alcuna stabilità di governo, mentre tale stabilità sarebbe stata certa se il voto fosse stato espressione degli interessi reali della società. Solo questi ultimi coincidevano, a suo dire, con chi rappresentavano e avrebbero impedito la mediazione dei partiti che, invece, li potevano travisare ed alterare<sup>317</sup>. La democrazia europea avrebbe dovuto inoltre abbandonare quello che Marc definiva il «*bureausadisme*», grazie alla decentralizzazione e consentire così una progressiva diminuzione della consistenza delle strutture amministrative. Se democrazia significava liberazione del popolo e vero ravvicinamento tra governanti e governati, allora solo il federalismo la poteva realizzare. Allo stesso modo, parlando dell'aspetto economico, Marc sosteneva che bisognasse realizzare, oltre alla democrazia politica, anche quella economica. Non si trattava tanto di colpire il capitalismo in sé quanto di eliminarne gli aspetti inefficaci e ingiusti. Non bisogna fraintendere i motivi della condanna: Marc sosteneva che, come il vizio del parlamentarismo risiedeva in una espropriazione della rappresentanza diretta, così, allo stesso modo, il vizio del capitalismo risiedeva nella espropriazione di «libertà» del sistema economico occidentale. Se si voleva garantire la libertà di impresa bisognava assicurarne, a suo dire, le condizioni. Per dare alla proprietà il posto che le spettava bisognava «purificarla e generalizzarla»<sup>318</sup>. Il federalismo

---

<sup>316</sup> Il Testo è conservato a Roma presso gli archivi del Centro italiano di formazione europea.

<sup>317</sup> Alexandre Marc, *Culture et destin de l'homme*, in «*L'âge nouveau*», janvier 1950, pp. 59-63.

<sup>318</sup> *Culture et destin de l'homme*, cit. pp. 59-63.

andava inteso in questo senso come uno strumento di emancipazione che difendeva la libertà dei cittadini contro l'amministrazione statale, i piccoli proprietari contro i latifondisti, i consumatori e i produttori eliminando le mediazioni e le rendite parassitarie, in altre parole, il federalismo era la vera democrazia. Certo, in tale senso esso rappresentava solo il fine a cui tendere, ma, Marc ribadendo ciò non ci esimeva dal cercare di creare una «*cit     hauteur d'homme*»<sup>319</sup>. Ecco perch   a questa visione non si potevano porre limiti fisici n   spaziali: «siamo federalisti non europeanisti. L'Europa non  , per noi, un fine in s  ,   uno dei mezzi suscettibili di essere utilizzati nello sforzo di edificazione di un nuovo umanesimo»<sup>320</sup>. Dunque, l'Europa non doveva accontentarsi di mantenere le proprie fortezze, le sue strade strategiche, i suoi eserciti, ma avrebbe dovuto farsi promotrice di una rivoluzione del XX secolo, quello dell'uomo integrale e non integrato nella Massa, nella Nazione, nella Razza e neppure nella sola Europa. L'integralit   costituiva per Marc sempre lo strumento per riconoscere l'importanza della persona contro ogni categoria collettiva che pretendesse di annullarla, in questo senso, era ben diversa dal concetto di integrazione. La sua idea di democrazia economica non misconosceva la diversit   dei ruoli in funzione della diversit   della responsabilit  , purch   ad ognuno fosse reso possibile, senza impedimenti, di progettare la propria vita liberamente. In termini politici, si tratta di una idea propria del liberalismo che Marc avrebbe voluto il pi   diffusa possibile e, proprio perci  , coincidente con il socialismo libertario. La stessa preoccupazione stava alla base della sua affermazione relativa alla necessit   di non pensare all'Europa come a un super-stato, ma come a un elemento di coordinamento: l'Europa   «nel mondo», ci ricordava Marc ed   in larga parte responsabile del mondo: non   sfuggendo dalle sue responsabilit   mondiali che adempir   al suo compito, essa   una tappa della federazione mondiale.

---

<sup>319</sup> *Ibidem*, pp. 59-63.

<sup>320</sup> Alexandre Marc, *Insistutions de l'Europe*, cit., p. 25.

Risaliva al Congresso del novembre 1948<sup>321</sup> l'inizio del controverso rapporto di Alexandre Marc con Altiero Spinelli e il gruppo italiano che seguiva quest'ultimo nella battaglia per la creazione, non di una società europea a struttura reticolare, alla Marc, ma di un vero e proprio stato federale europeo. A partire dagli anni cinquanta, però, con l'esaurirsi della spinta mondialista, e con il realizzarsi delle prime istituzioni a carattere europeo, questa iniziale divaricazione tra i due diversi modi di porsi nei confronti dell'Europa si attenuò; da un lato, Marc partecipò alla battaglia per la realizzazione delle prime istituzioni europee, senza troppi distinguo, dall'altro, Spinelli sottoscrisse spesso, pur continuando la sua battaglia politica, anche le iniziative culturali di Marc per l'Europa. Marc, in questi anni, non aveva dubbi, riconosce che l'Unione europea dei pagamenti, il Patto dei cinque, il Consiglio d'Europa, ma, soprattutto, il piano Schuman-Monnet rappresentavano i primi elementi sui quali lo sforzo di edificazione europea era chiamato a cimentarsi. Conveniva – ribadì - accettare la subordinazione della tattica alla strategia, pur di riuscire nell'intento. Certo egli continuò a tentare di proporre quella che era la sua visione di società federale, contro quella degli «unionisti» favorevoli «all'Europa pur che sia», ma i suoi distinguo non intaccarono la solidarietà dell'azione politica. È semplicemente una messa in guardia nei confronti di un concetto di democrazia che per esser stata ritrovata, non andava, comunque, accettata senza critica. La lettura del saggio di Simon Veil<sup>322</sup>, *Oppression et Liberté* gli offrì lo spunto per sostenere la necessità di un rilancio dell'Europa, dopo lo scacco della CED, la necessità di una sana intransigenza per riprendere la lotta e rilanciarla rifiutandosi di subordinare il proprio destino al corso che sembrava prendere la storia, si trattava di non lasciarsi andare alla

---

<sup>321</sup> Il secondo Congresso dell'Unione europea dei federalisti (UEF) si tenne a Roma dal 7 al 10 novembre 1948. Per approfondire vedi: Sergio Pistone, *L'Unione dei Federalisti Europei*, Napoli, Guida, 2008.

<sup>322</sup> Simone Adolphine Veil (Parigi, 3 febbraio 1909 – Ashford, 24 agosto 1943) attivista, filosofa e mistica francese. Tra le sue opere cfr.: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934); *La Condition ouvrière, avant-propos d'Albertine Thévenon* (1935); *L'enracinement* (1943); *Oppression et liberté*, pubblicato nel 1955; *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, pubblicato nel 2012.

disperazione, ma di «*tout remettre en question*»<sup>323</sup>. Era proprio questa necessità di riprendere le fila dell'azione europea che offrì l'occasione non tanto di un riavvicinamento tra Marc e Spinelli quanto di una vera e propria azione politica comune. Di fronte a quella che tutti sentivano come la crisi della coscienza europea<sup>324</sup>, la risposta che venne all'unisono dai federalisti del vecchio continente fu quella di un cambio radicale di strategia elaborata in un documento sottoscritto unitariamente dai membri rappresentanti tutte le nazionalità con l'intenzione di portarlo in discussione al Congresso dell'UEF programmato per maggio 1956 a Lussemburgo. Il titolo del documento che si configurava di per sé già come un programma di battaglia: *Lotta per il popolo europeo. Tesi per il VI Congresso dell'Unione europea dei federalisti* fu redatto da Altiero Spinelli, mentre Marc lo pubblicò e diffuse in Francia<sup>325</sup>. Di fronte alla ripresa di quello che Spinelli definì il vecchio regime degli stati-nazione i quali, nonostante le forme democratiche di cui si ammantavano, tendevano a divenire sempre più oppressivi non restava che cambiare strategia e porre al centro il vero soggetto, non gli stati, ma il popolo europeo. Il compito dei federalisti diventava, dunque, quello di essere l'avanguardia di questo popolo che doveva mirare a una «mobilitazione sistematica e permanente dell'opinione pubblica». Lottare per l'edificazione della federazione europea significava, allora, rovesciare il rapporto delle forze che caratterizzava il sistema degli stati-nazione e cominciare ad abbozzare un nuovo ordine europeo. Il federalismo diventava non il fine dell'azione politica, ma la pregiudiziale che doveva avere come primo sbocco il Congresso del popolo europeo<sup>326</sup>. Un congresso che non sarebbe ancora stato il Parlamento federale

---

<sup>323</sup> Alexandre Marc, *Fédération européenne et mesure de notre dignité*, in «Federation», octobre 1955, pp. 637-643.

<sup>324</sup> Alexandre Marc, *Crise de la conscience européenne*, in «Fédération», janvier-février 1955, pp. 16-26.

<sup>325</sup> Il documento è stato riprodotto nel febbraio 1993 in entrambe le lingue e con dei testi di Luciano Bolis e di Alexandre Marc che ne ripercorrono l'origine nei «Quaderni federalisti» n. 86 del Centro italiano di formazione europea (C.I.F.E.) sotto il titolo: *Combat*.

<sup>326</sup> Per un approfondimento si veda C.Rognoni Vercelli, *Il Congresso del popolo europeo*, in *I movimenti per l'unità europea 1954-1969* e, più in generale, sul tema *Un popolo per*

ma intendeva prefigurarla<sup>327</sup>. Nella quarta e ultima parte del volume *Civilisation en sursis*<sup>328</sup> quella dedicata specificatamente alla questione dell'Europa, Marc esplicitamente sostenne: «Si può essere un eccellente federalista europeo pur essendo un giacobino impenitente. Fare della costituzione di un'Europa federata la condizione pregiudiziale di ogni soluzione...non è estraneo ai federalisti integrali...per delle ragioni strategiche e tattiche: la riduzione della sovranità nazionale può imporsi, momentaneamente, come l'obiettivo numero uno. Per affermare la sua unità e proclamare con una sola voce la sua volontà rivoluzionaria, bisogna che il popolo delle nazioni europee possa esprimersi liberamente, che possa assumere, attraverso l'intermediazione delle sue élites rappresentative, la responsabilità del proprio destino»<sup>329</sup>. Anche Spinelli ricordava, nei suoi scritti, significativamente riuniti poi sotto il titolo *L'Europa non cade dal cielo*<sup>330</sup> che il popolo europeo non esiste ancora come realtà operante, ma esiste come esigenza, come aspirazione. Il popolo europeo esiste, ma esiste oppresso, avvilito e semicosciente, a causa del perdurante antico regime degli stati nazionali sovrani. Entrambi questi due giganti del pensiero europeo giunsero a riconoscere autonomamente l'esigenza dell'azione del popolo, ma rimasero le sfumature diverse: Marc continuava ad esprimere una posizione antistatalista oscillando tra posizioni estreme legate al riconoscimento delle piccole identità amministrative e una prospettiva mondialista. Parlando dell'Europa come di una terra decisiva per le sorti dell'umanità osservava: il problema fondamentale di questa civiltà moderna è stabilire delle istituzioni locali con partecipazione effettiva attraverso l'intermediazione dei gruppi di base, i cui membri siano in numero limitato, pur giocando un ruolo in un quadro a scala mondiale. Infatti, nonostante l'Europa abbia perso il suo rango di grande potenza, le forze

---

*L'Europa unità. Fra dibattito storico e nuove prospettive teoriche e politiche*, a cura di Corrado Malandrino, Firenze, Olschki, 2004; si veda inoltre Jean Pierre Gouzy, *Les pionniers de l'Europe communautaire*, Centre de recherches européennes, Lausanne, 1968.

<sup>327</sup> *Il federalismo personalista di Alexandre Marc*, cit., p.108.

<sup>328</sup> Alexandre Marc, *Civilisation en sursis*, Paris, La Colombe, 1955.

<sup>329</sup> Alexandre Marc, *Civilisation en sursis*, cit., pp. 296-305.

<sup>330</sup> Altiero Spinelli, *L'Europa non cade dal cielo*, Bologna, Mulino, 1960, p. 225.

spirituali e intellettuali che rappresenta saranno un fattore per l'avvenire del mondo<sup>331</sup>. Nel 1991, a commento della ripubblicazione della tesi del Congresso del popolo europeo, in una lettera inviata il 15 dicembre a Luciano Bolis<sup>332</sup>, e ivi pubblicata, Marc precisava che le sue riserve sugli aspetti giuridico-costituzionali non andavano interpretate come un rifiuto degli stessi, ma solo come preoccupazione nei confronti della tendenza all'ipertrofia del giuridico, in cui vedeva il pericolo della presenza di un fanatismo ideologico incompatibile con una concezione federalista. Successivamente, Spinelli, rivalutando le istituzioni comunitarie avrebbe rivisto il movimentismo, legato all'ipotesi di un popolo inteso come soggetto-potere costituente, e, più concretamente, ritenne che lo scopo dei federalisti fosse quello di realizzare un vero potere politico europeo in collaborazione con i partiti sensibili allo sviluppo dell'integrazione comunitaria e alla sua «democratizzazione».

Marc, invece, a partire dal 1960 si sarebbe dedicato all'insegnamento riuscendo a consolidare una sua iniziativa sorta già nel dicembre 1954: il *Centre internationale de formation européenne* (C.I.F.E)<sup>333</sup>. Di tale centro egli gradualmente avrebbe fatto un luogo di irradiazione culturale europea con una rivista l'«*Europe en formation*» nata nel marzo 1960 dove continuò la sua battaglia per l'Europa seguendone la difficile formazione con articoli non solo di commento degli avvenimenti, ma anche con la riproposizione della dottrina de *l'Ordre Nouveau*. Nel 1965 riuscì infine a creare quello che era stato il suo sogno fin dagli anni dell'immediato dopoguerra, quella università

---

<sup>331</sup> Alexandre Marc, *Europe, terre décisive*, Paris, La Colombe, 1959, p. 69.

<sup>332</sup> Luciano Bolis (Milano, 1918 - Roma, 1993) antifascista, partigiano di Giustizia e Libertà, membro del Partito d'Azione e del Movimento Federalista Europeo. Su Luciano Bolis cfr. C.Rognoni Vercelli, *Luciano Bolis dall'Italia all'Europa*, il Mulino, Bologna, 2007; L'archivio del Consiglio dei comuni e delle regioni d'Europa e i fondi ad esso collegati, in "Annali di storia pavese", a cura di Simona Negruzzo e Fabio Zucca, n. 29, dicembre 2001, pp. 193-203.

<sup>333</sup> Fondato nel 1954, il CIFE è una associazione internazionale privata che ingloba più programmi di studio europei. L'attività del CIFE consiste nello studio, l'insegnamento, la formazione e la ricerca sul problema dell'unificazione europea e mondiale, sul federalismo, sul regionalismo e sulle trasformazioni delle strutture della società contemporanea, secondo una prospettiva federalista.

internazionale dove formare la classe dirigente europea ai principi del federalismo<sup>334</sup>. A Nizza sorse, infatti, l'*Istitut des Hautes Etudes Internationales* che, insieme al collegio di studi universitari federalisti di Aosta, accoglie, ancor oggi, giovani di tutte le nazionalità dando concretezza a quella che per tanto tempo era rimasta solo una speranza: cioè una sede per seminari internazionali e per una educazione all'Europa. Ciascuno proseguì, quindi, il proprio percorso: Spinelli seguendo e realizzando battaglie per la costruzione degli Stati Uniti D'Europa, Marc attraverso un percorso culturale e di irradiazione dell'idea federalista. I contatti tra i due continuarono comunque come testimoniano le numerose lettere rintracciabili nell'archivio di Marc senza che, peraltro, la diversa impostazione del problema Europa venisse percepita dai due in termini antagonisti anziché complementari.

Spinelli non mancò mai d'informare Marc delle iniziative che andava sostenendo e Marc segnalò spesso a Spinelli la sua preoccupazione per il pericolo di «guerre fratricide nel momento in cui dobbiamo, invece, mobilitare le nostre deboli forze per cercare di sfruttare il successo riportato dal progetto di unione europea, grazie alla tua energia e perseveranza»<sup>335</sup>.

Di fatto, la diversa realtà dei due Paesi avrebbe posto problemi di strategia quando Spinelli si pose l'obiettivo di «democratizzare le Comunità» iniziando a cercare la collaborazione delle forze politiche. Spinelli sarebbe riuscito a rappresentare la battaglia federalista al Parlamento di Strasburgo, eletto come indipendente in seno alla delegazione del PCI che aveva abbandonato negli anni del carcere e del confino. In questa occasione, chiese ai federalisti francesi una disciplina e una solidarietà sopranazionale e Marc non si tirò certo indietro senza mancare, tuttavia, di notare che in Francia i principali partiti, a differenza che in Italia, non si erano mai distinti per un'attitudine aperta nei confronti del federalismo e che quanto era stato possibile a Spinelli non avrebbe potuto certamente esserlo ad alcun altro in Francia. Le realtà dei due Paesi sono, infatti, profondamente diverse e le ragioni intellettuali che spinsero Spinelli a

---

<sup>334</sup> Lucio Levi, Guido Montani, Francesco Rossolillo, *Tre introduzioni al federalismo*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2005, p. 51.

<sup>335</sup> Alexandre Marc, *Lettera di Marc a Spinelli*, 22 settembre 1984.



un federalismo «hamiltoniano» si comprendono facendo riferimento al retroterra culturale italiano e alla battaglia risorgimentale che, per molti versi, ricorda la battaglia per la formazione dell'Europa unita, mentre le ragioni intellettuali che presiedevano la riflessione di Marc si confrontavano con la realtà del centralismo tradizionale dello Stato francese ed erano, perciò, assai più sensibili alle tematiche sociali e economiche e, più in generale, a quelle concernenti la decostruzione dello Stato. Pur continuando, dunque, a collaborare ogni volta che lo richiese la situazione contingente, le strade di Marc e Spinelli si divaricarono proprio nell'azione che l'uno perseguì a livello parlamentare europeo, l'altro a livello di istituzioni culturali. Per Marc si trattò, finalmente, della possibilità di agire come gli era più congeniale sulla realtà giovanile internazionale organizzando *stage* e conferenze con infaticabile operosità, ma si trattò anche di seguire gli avvenimenti contemporanei riconducendoli sempre nell'alveo del quadro argomentativo del suo federalismo personalista<sup>336</sup>. Talvolta, vi fu un certo gusto estetizzante nell'accentuare i caratteri di quella filosofia della crisi che aveva influenzato la generazione degli anni Trenta, ma sostanzialmente l'impegno fu sempre quello di mostrare come le istanze di un socialismo in senso libertario non potevano discostarsi da quelle sostenute dal federalismo personalista. Esso restava, dunque, il filo rosso attraverso cui si può ripercorrere tutta la sua riflessione perché ad esso egli sempre intende ricondurre: «ridurre il federalismo alla sua componente politica, significa svuotarlo della sua sostanza»<sup>337</sup>. Marc, in realtà sembrava voler rispondere, attraverso l'unica formula del federalismo, a quelle che erano le angosce del suo tempo, passando con disinvoltura dai temi filosofici a quelli politici, da quelli economici a quelli sociali, quasi fosse possibile ritrovarvi per tutti un unico denominatore comune. Questo costituisce l'aspetto più discutibile e perciò meno convincente del suo sforzo teorico, ma, allo stesso tempo, sottolinea la sua indefettibile consapevolezza che non si può racchiudere la realtà in una concezione né monistica né radicalmente pluralista.

---

<sup>336</sup> Alexandre Marc, *Lettera di Marc a Spinelli*, 22 settembre 1984, p. 65.

<sup>337</sup> Alexandre Marc, *Dialectique du déchainement. Fondements philosophiques du fédéralisme*, Paris, La Colombe, 1961, p. 118.

È dalla consapevolezza di queste due impossibilità che alla fine, il suo federalismo diventa una «anti-ideologia», «una mistica», una filosofia della saggezza che dovrebbe permettere all'individuo di realizzarsi nella collettività senza dissolversi e alla collettività di non rinunciare alle esigenze di solidarietà.<sup>338</sup> Allo stesso modo l'influenza del pensiero di Emmanuel Mounier fu molto presente nel progetto di costruzione di un'Unione Europea. In particolare ritroviamo in due importanti documenti spiccatamente europeisti tracce non marginali del personalismo comunitario. L'art. 1 della Carta dei cittadini europei (presentato al Forum europeo della società civile, tenutosi a Roma il 22 marzo del 1997) recita: *«L'Unione è fondata sulla persona, che è al centro del progetto europeo. L'Unione è fondata sull'insieme dei diritti fondamentali sanciti dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (New York, 1948), dalla Convenzione europea di tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Roma, 1959), dalla Carta sociale europea (Torino, 1961), dalla Carta per la protezione delle minoranze etniche, dai Patti internazionali delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici, economici e sociali (1966). Tali diritti costituiscono il suo patrimonio etico, morale e culturale.*

*L'Unione è garante di «un Bene Comune costituito dall'insieme dei diritti civili, economici e sociali della persona». Essa coltiva nel proprio ambito valori di civiltà universalmente condivisi, e cioè la pace, la dignità e il rispetto della persona umana, la democrazia ed il dovere di solidarietà».*

Allo stesso modo il Preambolo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (approvata al vertice di Nizza del 7 dicembre del 2000) afferma:

*«Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà; l'Unione si basa sui principi di democrazia e dello stato di diritto. Essa pone la persona al centro della sua azione istituendo la cittadinanza dell'Unione e creando uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia».*

---

<sup>338</sup> Alexandre Marc, *Fondements du fédéralisme. Destin de l'homme à venir*, Paris, Montreal, 1997, p. 19.

Nel documento «per un nuovo federalismo» (proposto dal Movimento del Nord-Est ispirato da Massimo Cacciari nel 1998) si scrive:

*«Il crollo di ogni omogeneità di tipo organicistico o ideologico del mondo contemporaneo non significa necessariamente anarchia individualistica. Esso anzi può contenere un'istanza forte di libertà responsabile. È questa istanza che il nostro federalismo deve saper esprimere. Esso si fonda sulla capacità della persona di valutare, organizzarsi, decidere e comprendere che la propria stessa ricchezza in quanto persona consiste nella ricchezza delle sue relazioni, dei suoi accordi con gli altri e il diverso da sé. Ognuno ha diritti inalienabili di autonomia, ma questi significano doveri e responsabilità. Il nostro federalismo coniuga il pieno risarcimento della personalità di ciascuno, individuo o gruppo che sia, ad una concezione per la quale ciascuno non è se non in relazione, e tanto più veramente autonomo quanto più sa rispondere alle istanze, ai bisogni, alle domande di ciò che è distinto, e magari lontano da sé. Il nostro federalismo ha come fine una cultura della persona autonoma e responsabile nell'età della globalizzazione».*

Dobbiamo affermare con forza che esistono valori universali e che nessun relativismo etico può portare ad assistere passivamente all'offesa della dignità della persona, ovunque essa si manifesti. Questo non significa dimenticare i doveri di ciascuno, né, tantomeno, deve portare ad un impoverimento delle diverse tradizioni culturali e diversità linguistiche che sono alla base dell'identità di ogni popolo. Incontrarsi e dialogare non significa perdere se stessi ma ritrovarsi nel confronto con l'altro. In occasione dei suoi cent'anni di vita il filosofo dell'ermeneutica Hans George Gadamer<sup>339</sup>, rispondendo ad una domanda sul rapporto dell'Europa con la filosofia affermò:

---

<sup>339</sup> Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 11 febbraio 1900 – Heidelberg, 13 marzo 2002) filosofo tedesco, considerato uno dei maggiori esponenti dell'ermeneutica filosofica grazie alla sua opera più significativa, *Verità e metodo* (1960). È stato allievo di Paul Natorp e di Martin Heidegger. Tra le sue opere sono da ricordare: *L'attualità del bello* (1986); *La dialettica di Hegel* (1966); *Dove si nasconde la salute* (1994); *Ermeneutica e critica dell'ideologia* (1979); *Elogio della teoria. Discorsi e saggi* (1989); *Ermeneutica e metodica universale* (1973); *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici* (2002); *Verità e metodo* (1983).

*«Cultura è una parola latina, del lessico contadino. Indica l'umiltà di chi sa chinarsi a raccogliere. L'Europa, nella sua storia tormentata, l'ha sempre saputo fare. Ha raccolto non solo il proprio ma anche l'estraneo. Nel bene e nel male ha saputo aprirsi alle culture straniere, estranee, altre. Questa apparente debolezza si è convertita ogni volta in forza. È questa la forza dell'Europa: rispettare quel che, pur essendo comune, è altro. E dove c'è alterità, si pone con urgenza il compito dell'ermeneutica».*

Se si vuole pensare alla costruzione di una Unione Europea sempre più forte, con basi solide che non siano spazzate via dalle crisi di vario genere che periodicamente andiamo incontrando, il pensiero di Mounier non può essere ignorato. Il suo pensiero è attualissimo e per la sua importanza non è inquadrabile solo nel periodo storico in cui è nato ma è, ci si passi il termine, una sorta di «ricetta» da tenere sempre in considerazione. In questa fase temporale in cui i rapporti tra le persone vanno verso l'anonimato provocato dalla frammentazione sociale, l'impegno per la persona ricorda che la società resta viva se si modella sulla personalizzazione dei rapporti, a cominciare dal binomio io-tu, giacché, di per sé, nell'estendersi a più larghi cerchi, il sociale tende a divenire più anonimo e impersonale, indebolendo la vitalità della interazione umana. Lo scetticismo e la sfiducia, l'insicurezza, l'indecisione e la paura del futuro sostituiscono l'incontro gioioso col tu: l'altro appare come nemico, oppure immagine proiettiva dell'io, qualcuno da studiare e analizzare, da sfruttare o possedere o infine un volto anonimo e indifferente tra i tanti. Quando mancano rapporti di reciprocità, la relazione è asimmetrica. Si acquisiscono il disagio sociale, l'ostilità, la diffidenza; la società si trasforma in massa, con tutti i possibili esiti totalitari che tale termine evoca. Perciò il riferimento alla persona combatte la frantumazione del tessuto sociale che ha portato la dispersione dei riferimenti etici. Il sistema autoreferenziale ha contato più del rispetto della persona, specie se più debole e fragile. L'essere a favore o meno della persona non è questione di appartenenza a schieramenti politici, ma è la risposta che ciascuno dà al suo esistere; è decidere di stare o meno dalla parte dell'uomo. L'essere per la persona denuncia e rivela l'immagine nascosta sotto le ideologie e le teorie e costringe i discorsi

sull'uomo a tradursi in azione per l'uomo. Per costruire una città a misura della persona è importante lo sviluppo delle comunità intermedie, in modo da evitare l'isolamento dell'individuo e favorire la creazione di comunità di vario genere, con poteri che si controllano l'un l'altro, in una interdipendenza che tende a un migliore equilibrio. È il protagonismo del sociale, il fronte contro cui si infrangono le varie forme di statalismo più o meno morbido. Parimenti un sociale vivo e comunitario è l'argine contro le inique forme dell'individualismo. L'influenza degli anticonformisti degli anni Trenta fu dunque molto più considerevole di quanto un esame superficiale potrebbe lasciare pensare, in Francia e fuori dalla Francia e se è vero che queste idee hanno senza dubbio perso nel corso del loro cammino una parte del loro vigore e della loro coerenza, hanno, lo abbiamo visto, esercitato la loro influenza in campi sensibilmente diversi. Questa influenza del personalismo è stata dunque sicuramente un'influenza reale, ma anche allo stesso tempo diffusa e diluita attraverso la commistione con altre correnti di idee. Questa influenza la possiamo definire anche discreta, nella misura in cui dopo la Seconda Guerra mondiale e attraverso molti decenni l'impegno degli intellettuali più in vista, si è organizzato attorno alla questione dei rapporti col comunismo e il marxismo, rigettando nell'ombra le domande che non si situano nel quadro di questa problematica e che cominceranno a riapparire a livello di dibattito pubblico solo dopo il 1968. Altra problematica interessante è quella dell'antipolitica. Ma, medesimamente, questa diffidenza verso la politica lascia in parte senza risposta la fondamentale questione dei mezzi suscettibili di essere messi in campo per realizzare la rivoluzione alla quale essi costantemente si appellano. La loro riflessione sull'importanza dell'impegno personale o sull'azione di minoranze esemplari che agiscano nel cuore del tessuto sociale sono lontane dal risolvere il problema. Questa lacuna permette senza dubbio di comprendere perché alcuni di questi non-conformisti sono stati tentati, a un certo punto, da un ritorno alla politica, ricercando dentro una sorta di «dittatura di transizione» i mezzi politici per realizzare la rivoluzione personalista destinata a promuovere l'autonomia delle persone e dei gruppi sociali. Così ci furono altri non-conformisti che furono portati, per qualche tempo, a credere di trovare in

uno «Stato francese» restaurato nella sua autorità, lo strumento «comunitario» che doveva ridare vita a delle persone e a delle strutture moribonde, ipotizzando così, paradossalmente, di realizzare una «rivoluzione comunitaria» e «anti-statalista» con dei mezzi statali. Sarà la stessa cosa per coloro che nell'immediato dopo-guerra, cercheranno nell'alleanza col partito comunista la possibilità di suscitare un potere forte con mezzi utili per soddisfare le esigenze della lotta rivoluzionaria, al fine di realizzare la rivoluzione sociale necessaria alla rivoluzione dell'uomo. Così, in un certo numero di casi, la logica che condusse i non-conformisti degli anni Trenta a privilegiare da un punto di vista dottrinale una «rivoluzione dal basso» non ha loro impedito di lasciarsi tentare dall'efficacia di una «rivoluzione dall'alto», ponendo il problema dei mezzi per l'azione adatti alle loro ambizioni. Questa questione è legata alla «problematica della civiltà» che ha senza dubbio costituito una delle specificità più forti dei non-conformisti degli anni Trenta e che si è basata sul fatto che il personalismo non è solo una attitudine politica e sociale, ma «uno sforzo totale per comprendere e sorpassare l'insieme della crisi dell'uomo del XX° secolo». Questo approccio globalizzante ha teso a considerare che è l'uomo, in tutti gli aspetti della vita, che è messo in questione per l'evoluzione delle società moderne, nella misura in cui egli ha stabilito nella giusta maniera il suo rapporto con la natura e la società che con lui e il suo destino si rapporta. Questa idea che, se c'è una crisi della modernità, questa crisi riguarda l'uomo in tutte le dimensioni della sua esistenza. Da qui, il non-conformista degli anni Trenta si è trovato in consonanza con le domande che la storia posteriore al XX° secolo non ha cessato di porre in maniera più o meno ricorrente e con un acutezza che è variata a seconda degli avvenimenti più o meno drammatici che il secolo ha conosciuto dopo gli anni Trenta. Ma ancora oggi, in ogni caso, il momento di crisi globale che stiamo vivendo, non può non farci riflettere su questo tentativo, sicuramente più concettuale che concreto, ma comunque grande di rinnovamento del pensiero politico francese, europeo e mondiale. *L'esprit de trente* è ancora vivo e non morirà mai perché non finiremo mai di interrogarci sul significato e il ruolo della persona nel mondo, è nostro dovere continuare a farlo.

## BIBLIOGRAFIA

A.Beguin, *E. Mounier, une vie*, *Esprit*, dicembre 1950

A.Devaux, *Jalons pour une enquête sur l'idée de personne*, *Cahiers universitaires catholiques*, gennaio 1960;

A.Modry, *La Jeune Droite non conformiste à travers la revue Civilisation*, *memoire de maîtresse*, Lione, 1979

A.Modry, *La Jeune Droite non conformiste à travers la revue Combat*, *memoire de maîtresse*, Lione, 1978

A.Modry, *La Jeune Droite non conformiste à travers la revue L'Isurgé*, *memoire de maîtresse*, Lione, 1979

AA.VV., *E. Mounier, la ragione della democrazia*, Ediz. Lavoro, Roma 1986;

Aldo Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona del XX secolo*, ESI, Napoli 2009;

Armando Rigobello (a cura di), *Il Personalismo*, edizioni Città Nuova, Roma, 1978;

Armando Rigobello, voce «*Persona*» nel Dizionario delle idee politiche (a cura di E. Berti e G. Campanini, AVE 1993 (con ampia bibliografia);

Attilio Danese (a cura di), «*Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*», ED Roma, 1991;

Attilio Danese (a cura di), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 1986;

Attilio Danese (a cura di), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, ED, Roma, 1991;

Attilio Danese, *Il problema antropologico: il personalismo di Emmanuel Mounier*, Ladolfi, Novara, 2012;

C. Bottinelli, *America Europa. Le conseguenze politiche ed economiche della crisi del 1929. «Spiegare» i fatti di oggi alla luce di quello che è successo ieri*, L'Autore Libri, Firenze, 2003;

Claudio Bonvecchio, *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano, 2002;

Denis De Rougemont, *L'uno e il diverso. Per una definizione del federalismo*, Edizioni lavoro, Roma, 2005;

E.Michelet, *Le Gaullisme, passionante aventure*, Parigi, Fayard, 1962;

E.Weber, *La France des années 30*, Parigi, Fayard, 1995;

E.Weber, *L'Action française*, Parigi, Stock, 1964;

Emmanuel Mounier, *Il Personalismo*, edizioni AVE, Roma, 2004;

Emmanuel Mounier, *La persona e la comunità*, Ferraro, Pozzuoli, 1988;

Fabio Zucca, *Autonomie locali e federazione sovranazionale. La battaglia del Conseil des Communes et Régions d'Europe per l'unità europea*, Il Mulino, Bologna, 2001;

Francesco Parisi, *Mondo e persona – il contributo di R. Guardini al Personalismo*, Levante 1986;



Gilda Manganaro Favaretto, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc*, Franco Angeli, Milano, 2006;

Giuseppe Campanini, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983;

H. Daniel-Rops, *Aspirations de la jeunesse*, La Revue des vivants, luglio 1932;

H. Daniel-Rops, *Jeune Allemagne, jeune France*, Le correspondant, 25 luglio 1933;

H. Daniel-Rops, *Le spectre et le danger*, Le correspondant, 25 marzo 1932;

H. Daniel-Rops, *Les écrivains et la politique*, Le correspondant, 25 marzo 1932;

H. Daniel-Rops, *Positions généraux*, La Revue française, aprile 1933;

Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, Cultura della Pace, Firenze, 1995;

J. Bourdin, *L'École nationale des cadres d'Uriage*, Revue française de science politique, dicembre 1959;

J. de Fabrègues, *L'erreur communiste*, Cahiers de la corporation, 1929, serie 1, n. 16;

Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, edizioni Borla, Torino, 2002;

Jacques Debù-Bridel, *L'agonie de la Troisième République 1929-1939*, Ed. du Bateau Ivre, 1948;

Jacques Maritain (prefazione di G. Lazzati), *Cristianesimo e democrazia*, Vita e pensiero 1977;

Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, edizioni Borla, Torino, 2002;

Jean P.Gouzy, Denis de Rougemont, *L'Europe et la crise du XXe siècle. Conférence à la Maison de l'Europe de Paris. 28 novembre 2006*, Parigi : Maison de l'Europe, 2006;

Jean-Louis Loubet Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, Editions du Seuil, Parigi, 1969;

John Hellman, *Emanuel Mounier and the new Catholic left, 1930-1950*, University of Toronto Press, 1981;

John Hellman, *The communitarian third way: Alexandre Marc's ordre nouveau, 1930-2000*, McGill-Queen's University press, 1993;

John Hellman, *The knight monks of Vichy France*, McGill-Queen's University press, 1993;

*L'ordre Nouveau, Introduzione*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997;

*L'ordre Nouveau, Volume n. 1*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997;

*L'ordre Nouveau, Volume n. 2*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997;

*L'ordre Nouveau, Volume n. 3*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997;

*L'ordre Nouveau, Volume n. 4*, Fondation Emile Chanoux, Le Chateau, 1997;

M.Dobry, *Février 34 est la découverte de l'allergie de la société française à la Révolution fasciste*, *Revue française de sociologie*, XXX, luglio-dicembre 1989;

P. Andreu, *La lutte de jeneus ou le temps du refus*, *la Fédération*, aprile 1956;

P.Andreu, *Le idées politiques de la jeunesse intellectuelle de 1927 à la guerre*, *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1957, 2° semestre;

Paul Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni*, edizioni ECP, 1994;

Paul Ricoeur: «*Persona, comunità e istituzioni*», edizioni ECP, 1994;

Pierre Brendon, *Gli anni Trenta. Il decennio che sconvolse il mondo*, Carocci, 2005;

R. Aron, *Hommage à Daniel-Rops*, la France catholique, 8 agosto 1965;

R. Aron, *Trente ans après*, le Vingtième Siècle fédéraliste, giugno 1967;

R. Dupuis et A. Marc, *De la patrie au fédéralisme révolutionnaire*, Nouvelle Revue française, dicembre 1932;

R. Dupuis et A. Marc, *Fédéralisme révolutionnaire*, Esprit, n. 2, novembre 1932;

R. Dupuis et A. Marc, *L'URSS sans plan*, Esprit, n. 7, aprile 1933;

R. Dupuis, *Le personnalisme de W. Stern et la jeunesse française*, la Revue d'Allemagne, aprile 1933;

R.Brizzi, M.Mazzi, *Storia politica della Francia repubblicana (1871-2011)*, Mondadori Education, 2011 ;

Robert Aron Aron et Arnaud Dandieu, *Le cancer américain*, Ridier, 1931;

Robert Aron et Arnaud Dandieu, *Decadence de la nation française*, Ridier, Parigi, 1931;

Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, Bernard Grasset, Parigi 1933;

Robert Aron et Arnaud Dandieu, Ridier, *Decadence de la nation française*, 1931;

Robert Aron, *Dictature de la liberté*, Bernard Grasset, Parigi, 1935;

Robert Aron, *Ce que je crois*, Bernard Grasset, Parigi, 1955;

Robert Aron, *Charles de Gaulle*, Perrin, Parigi, 1964;

Robert Aron, *De Marx au marxisme: 1848-1948*, Edition de Flore, Parigi, 1949;

Robert Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano, 2008;

Romano Guardini, *Persona e personalità*, Morcelliana, 2006;

Romano Guardini, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, 2000;

T. Maulnier, *Porquoi ils sont conservateurs*, l'Ordre Nouveau, n. 4, ottobre 1933;

T. Maulnier, *Révolution totale*, *Nouvelle Revue française*, dicembre 1932;

Zeev Sternhell, *Neither right nor left*, Dalai, 1997.

*«Desidero innanzitutto ringraziare il Professor Claudio Bonvecchio per i preziosi insegnamenti durante questo lungo percorso iniziato nel 2006 proprio seguendo una delle sue magistrali lezioni, senza la continua ispirazione fornitami dalla fortuna della sua vicinanza non sarei qui. Ringrazio poi il Professor Fabio Zucca per la costanza, l'attenzione, la cura, gli illuminanti suggerimenti e l'infinita pazienza che ha dimostrato nel seguirmi nella redazione di questo lavoro».*