

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



La profezia di Joseph de Maistre (1753-1821) secondo sir Isaiah Berlin (1909-1997)

Joseph Maistre's (1753-1821) Prophecy According to Isaiah Berlin (1909-1997)

Melissa Giannetta

mgiannetta@unisa.it

Università di Salerno

ABSTRACT

Il saggio si propone di spiegare una ironia del destino dell'opera di Joseph de Maistre: l'interesse di Isaiah Berlin e ricostruisce questo interesse rispetto alle sue occasioni e alle sue ragioni. Rispetto alle occasioni, intende rintracciare nella sfilacciata opera di saggista di Berlin la presenza di Maistre e ricostruirne l'interpretazione complessiva; rispetto alle sue ragioni mette invece a fuoco l'interesse nei confronti del rapporto tra contro-illuminismo e totalitarismo. Infatti, è questo nesso che rende chiaro il ruolo di profeta ultramoderno che viene paradossalmente affidato al controrivoluzionario dagli interpreti novecenteschi. L'antropologia e la visione della storia del conte de Maistre illuminano il fenomeno del totalitarismo: Carl Schmitt lo invoca e ne incorpora la dottrina nella sua definizione della sovranità e Isaiah Berlin lo convoca per spiegare la passione umana per l'auto-sacrificio su cui (non solo) i totalitarismi si reggono. Eppure, la storia dell'ultimo secolo impedisce agli interpreti novecenteschi di comprendere fino in fondo la teologia politica di Maistre, di cui non rendono abbastanza conto le categorie di decisionismo (Schmitt) e irrazionalismo (Berlin).

PAROLE CHIAVE: Isaiah Berlin; Joseph de Maistre; Contro-illuminismo; Totalitarismo; Teologia politica.

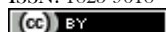
In a strange twist of fate, Joseph de Maistre's appeal affected Isaiah Berlin. The article focuses on this domain of interest and on its reasons. About this domain, the essay aims to show the Berlinian interpretation of Maistre's thought through his exploratory and provisional essays; about its reasons, it discloses a meaningful link between counter-Enlightenment and totalitarianism. This link explains his role as an ultra-modern prophet and why 20th-century interpreters show an interest (not only a historical one) in him. His anthropology and his idea of history shed light on totalitarianism: Carl Schmitt calls him to give evidence to his concept of sovereignty, and Isaiah Berlin calls him to elucidate the human passion for self-sacrifice in (totalitarian) society. However, the history of totalitarianism makes understanding Maistre's thought core difficult. Decisionism (Schmitt) and irrationalism (Berlin) are maybe enough to account for totalitarianism, but they are not enough to account for Maistre's political theology.

KEYWORDS: Isaiah Berlin; Joseph de Maistre; Counter-Enlightenment; Totalitarianism; Political Theology.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 109-126

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16372>

ISSN: 1825-9618



1. Joseph de Maistre, nemico della libertà

Nel giugno del 1950, mentre confida a Vera Weizmann di non sapere organizzare il tempo «neatly e sensibly», non essendo un tedesco, e piuttosto di fare le cose, «once absorbed», come dicono i russi, «Zapoem (non-stop)»¹, sir Isaiah Berlin programma per l'inverno del 1952 un ciclo di conferenze accademiche, le Mary Flexner lectures, cui, poco pretenziosamente, si riferisce come a *Six (or however many) types of Political Theory*, promettendo di trovare per quel progetto un titolo «a little more arresting»². Pensata come una carrellata di approcci sette-ottocenteschi ai problemi politici e sociali, dall'utilitarismo al marxismo, la cui luce aurorale gli appare già dotata di una chiarezza, un vigore e una forza drammatica non paragonabili a quella dei loro «modern epigoni», la serie sarebbe diventata la più nota trasmissione *Freedom and its Betrayal*, registrata negli studi della BBC alla Broadcasting House a braccio, pur di non venire meno alla «noble lie» della «splendid spontaneity» richiesta dagli ascoltatori³. Fu la consacrazione di Isaiah Berlin come «intellettuale pubblico»⁴ con non poco disagio del filosofo ebreo che avrebbe avvertito i rischi connessi al chiasso («fuss») e vissuto il suo talento di conferenziere quasi come una colpa accademica⁵.

È scrivendo a Denis Eric Paul (1925-2006), assiduo frequentatore delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein (che con Elizabeth Anscombe andava traducendo), che Berlin mostra di doversi scusare per le scelte operate nel corso di quelle conferenze. In primo luogo, per aver omesso di dichiarare cosa egli pensasse («what I myself thought was right and wrong»), lasciando che apparissero come virtù dell'eloquio in pubblico quelli che erano in realtà vizi privati («mere excuses for cowardice or indolence», benché soffrisse poi il suo stesso tono moralistico) e, in secondo luogo, per aver incluso in una posizione peraltro preminente Joseph de Maistre a sproposito («irrelevantly») in un ciclo di conferenze sui traditori della libertà («no excuse for being in that *galère* except that I was interested in him and was determined

¹ I. BERLIN, *To Vera Weizmann*, 1 June 1950 [manuscript], in H. HARDY - J. HOLMES (eds), *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, London, Chatto & Windus, 2009, p. 181.

² I. BERLIN, *To the President Bryn Mawr College*, 13 June 1950, in *ivi*, p. 183. Il ciclo di *lectures* si sarebbe svolto sotto la rubrica *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought* tra il 13 febbraio e il 19 marzo del 1952 in quattro conferenze organizzate per argomento. Il programma sarebbe stato precisato in una lettera all'assistente del presidente del Bryn Mawr, Mrs. Samuel H. Paul, come segue: (1) «The Concept of Nature and the Science of Politic» (Helvetius and Holbach); (2) «Political Liberty and the Ethical Imperative» (Kant and Rousseau); (3) «Liberalism and the Romantic Movement» (Fichte and J. S. Mill); (4) «Individual Freedom and the March of History» (Herder and Hegel); (5) «The Organization of Society and the Golden Age» (St Simon and his successors); (6) «The Counter-Revolution» (Maistre and Görres). Cf. I. BERLIN, *To Mrs. Samuel H. Paul*, 20 November 1951, in *ivi*, p. 258.

³ I. BERLIN, *To Ursula Niebuhr*, 30 October 1952, in *ivi*, p. 327.

⁴ M. IGNATIEFF, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà* (d'ora in poi *Ironia e libertà*), Roma, Carocci editore, 2000, p. 225.

⁵ I. BERLIN, *To Marion Frankfurter*, 28 December 1952, in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 347: «I am as always, ashamed. Ashamed of broadcasting too much, too popularly. Ashamed of not writing enough - too much rubbish, & avoiding the real sour apple». Si vedano per esempio le vicissitudini legate alla Auguste Comte Lecture presso la London School of Economics del maggio 1953 alla presenza di Karl Popper e Michael Oakeshott, che lo aveva definito il Paganini del podio. Cf. M. IGNATIEFF, *Ironia e libertà*, p. 225-226. Un interessante tentativo di rovesciare questo giudizio, reso ancor più negativo da una valutazione della provvisorietà caratteristica degli articoli di Berlin (che preferì sempre prodotto alla monografia) è operato da Jason Ferrell, che porta l'attenzione sul nesso tra il suo stile e lo sbocco liberale del suo pluralismo, connettendo l'uno e l'altro a una particolare attitudine divulgativa: J. FERRELL, *Isaiah Berlin as Essayist*, «Political Theory», 40, 5/2012, pp. 602-628.



to drag him in»). Quel Maistre che per tradire la libertà avrebbe dovuto amarla e che mai in effetti la amò («not even a pretended friend of freedom but an open enemy»)⁶.

L'interesse di Isaiah Berlin per il pensiero di Joseph de Maistre è una ironia del destino del controrivoluzionario⁷ e questo non dovette sfuggire al pubblico inglese che lo ignorava e che avrebbe dovuto attendere la fine degli anni Cinquanta per avere una traduzione dell'*Essai sur le principe generateur des constitutions politiques*, pubblicata con il titolo *On God and Society*, con la cura di Elisha Greifer, e la metà degli anni Sessanta per iniziare a leggerlo nella sua lingua, sia pure *per excerpta* dalle sue opere maggiori, pubblicate «under the somewhat misleading title *The Works of Joseph de Maistre*» da Jack Lively⁸. In una lettera dell'agosto del 1951, Berlin scrive, infatti, della fredda accoglienza che presso il pubblico di Cambridge aveva avuto la sua lettura di un lungo saggio «on the views of de Maistre»: «At the end people got up with hardly a polite word and rushed away in a frenzied manner»⁹.

Ora, non è difficile immaginare la difficoltà del pubblico inglese di Berlin di fronte a Joseph de Maistre, che fu fondatore del pensiero controrivoluzionario, maestro del romanticismo religioso, ispiratore del misticismo russo dell'Ottocento, ma che fu ciascuna di queste cose solo dopo la Rivoluzione francese, che lo trasse fuori, con la guida del Cicerone

⁶ I. BERLIN, *To Denis Paul*, 30 December 1952, in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 352.

⁷ Sulla categoria di "controrivoluzionario" e sulle opportune distinzioni tra filosofia della Controrivoluzione e della Restaurazione, si vedano: L. MARINO, *La filosofia della Restaurazione*, Torino, Loescher, 1978, pp. 9-43; C. GALLI, *Introduzione*, in C. GALLI (ed), *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 7-56; M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 3-10. Sulla necessità di riferirgli come a un controrivoluzionario e non come a un reazionario si esprime anche I. BERLIN, *Joseph De Maistre e le origini del fascismo* (d'ora in poi *Le origini del fascismo*), in I. BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 1994, p. 197: «L'atteggiamento di de Maistre non è reazionario, ma controrivoluzionario, non è passivo ma attivo; e la sua azione non è un vano tentativo di riprodurre il passato, ma uno sforzo formidabile ed efficace per asservire il futuro a una visione del passato che non è mai puramente fantastica, ma, al contrario, è profondamente radicata in un'interpretazione crudamente realistica degli eventi contemporanei».

⁸ Specificamente sul tema, si vedano: M. IGNATIEFF, *Understanding Fascism?*, in E. MARGALIT - A. MARGALIT (eds), *Isaiah Berlin. A Celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 135-145; G.A. GARRARD, *Isaiah Berlin's 'Joseph De Maistre'*, in J. MALI - R. WOKLER (eds), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2003, pp. 113-132; J. ZAGANARIS, *Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales: interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, «Revue Française De Science Politique», 54, 6/2004, pp. 981-1004; C. BLAMIRE, *Berlin, Maistre and Fascism*, in C. ARMENTEROS - R.A. LEBRUN (eds), *Joseph de Maistre and his European Readers: from Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 27-56; A. DELLA CASA, *Le due modernità di Joseph de Maistre. Isaiah Berlin e l'interpretazione del fascismo*, «Studi Storici», 53, 5/2012, pp. 905-927; A. DELLA CASA, *L'equilibrio liberale. Storia, pluralismo e libertà in Isaiah Berlin*, Napoli, Guida editori, 2014, pp. 133-148. Che Maistre fosse «a thinker relatively neglected in England» lo testimonia la stessa necessità di Berlin di passare per le presentazioni, come in I. BERLIN, *To Patrick Swift*, 14 August 1959, in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 700. Sullo "sbarco" in Inghilterra del pensiero di Maistre, a partire dalle sue opere: E. GREIFER (ed), *On God and Society. Essay on the Generative Principle of Political Constitutions and Other Human Institutions*, Chicago, Regnery, 1959; J. LIVELY (ed), *The Works of Joseph de Maistre*, with a new foreword by R. NISBET, New York, Schocken Books, 1971, sulla cui "mistificazione" si riferisce il giudizio di R.A. LEBRUN, *Maistre in the Anglophone World*, in R.A. LEBRUN (ed), *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies*, Montreal [Que.], McGill - Queen's University Press, 2001, p. 288.

⁹ I. BERLIN, *To Myron Gilmore*, 10 August 1951, in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 236. Lo stesso destino avrebbe avuto la lettura del saggio a Denis William Brogan (1900-1974), professore di Scienze Politiche a Cambridge tra il 1939 e il 1968; cf. *ivi*, pp. 236-237.

britannico, Edmund Burke¹⁰, dal silenzio in cui viveva nell'ambiente patriarcale e provinciale del regno di Sardegna prima che l'esportazione della Rivoluzione contagiasse le istituzioni e gli infervorasse l'anima. Nella sua intensa attività di pensatore, che corse sempre parallela a quella di diplomatico, e che lo avrebbe sabotato – meritandogli prima l'“esilio” russo e poi l'esclusione dal Congresso di Vienna – si impegnò a fondo nell'opera di riduzione della politica alla sua funzione catecontica alla luce di un'antropologia agghiacciante e magnetica. È da questo pensiero e dal suo cuore pulsante, quell'impetoso sguardo sulla natura umana, che Berlin fu profondamente attratto, perché convinto che quanto in esso vi fosse di inattuale potesse e dovesse essere trattato come un mero accidente, capace, una volta accantonato, di portare alla luce il mistero e l'ombra che abitano il cuore degli uomini di ogni tempo.

Il filosofo di Oxford, che aveva quindi visto nel pensiero del controrivoluzionario una chiave di comprensione dell'animo umano, acquisì Joseph de Maistre con grande successo e senso storico innanzitutto in una genealogia della teoria della storia di Lev Tolstòj, per cui il conte rappresenta una indubbia fonte (anche testuale) capace di comprendere la potenza illustrativa della componente irrazionale nell'agire umano e il ruolo decisivo della passione per l'auto-sacrificio nelle vicende storiche¹¹. La potenza di quel pensiero chiedeva però allo storico delle idee l'ardire di provare a ricostruire forme di prossimità concettuali più intime e per questo più arrischiate. È a questo coraggio che risponde l'assorbimento dell'atteggiamento mentale di Maistre e del suo rapporto con la libertà all'interno di una riflessione sulle origini dei totalitarismi, che si trova non soltanto nella conferenza radiofonica trasmessa dalla BBC nella prima serata del 3 dicembre del 1952¹², ma anche nel lungo lavoro (di fatto non ultimato) che presumibilmente aveva annoiato i suoi ascoltatori a Cambridge, accantonato nel 1960, perché l'autore riteneva di doverlo rivedere, e pubblicato per la prima volta solo nel 1990 con il titolo *Joseph de Maistre and the Origins of Fascism* nel volume *The Crooked Timber of Humanity* in cui occupava tutto lo spazio che nessuna rivista avrebbe potuto riservargli e che il suo ascoltatore non era riuscito a sopportare¹³. Se nella prima riflessione, Berlin dava voce alla profezia del conte, che con il linguaggio del passato formulava a suo avviso il «discorso anti-democratico dei nostri giorni», nel secondo saggio più lungo e meditato egli legava Maistre al fascismo o almeno alle sue origini, perché gli riconosceva di aver intravisto,

¹⁰ Berlin, nei suoi scritti, dà di Burke anche altre interpretazioni. Può valere come esempio la seguente: «La diffidenza di Burke per le astrazioni filosofiche, la sua fede nella natura, nel buon senso, nella storia, nella civiltà, e la sua ostilità nei confronti delle regole assolute e delle generalizzazioni a priori, e ancor più delle riforme radicali invocate in nome di principi eterni o di instabili, capricciose passioni popolari – tutto questo ha le sue radici in Hume non meno che in Montesquieu e in Hooker». I. BERLIN, *Controcorrente* (1979), Milano, Adelphi, 2000, p. 275.

¹¹ I. BERLIN, *Il riccio e la volpe*, in I. BERLIN, *Il riccio e la volpe* (1978), Milano, Adelphi, 2015, pp. 115-157.

¹² Cf. I. BERLIN, *De Maistre* (d'ora in poi *De Maistre*), in H. HARDY (ed), *La libertà e i suoi traditori* (2002), Milano, Adelphi, 2005, pp. 203-236. Una trascrizione di quella conferenza apparve come introduzione alla traduzione inglese delle *Considerazioni sulla Francia* (1796) di de Maistre a cura di Richard A. Lebrun, che pure non condivide l'interpretazione offerta da Berlin, che sarebbe a suo avviso «more lurid than life-like». Cf. rispettivamente J. DE MAISTRE, *Considerations on France*, tr. and ed. R.A. LEBRUN, introduction by I. BERLIN, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. XI-XXXIV; R.A. LEBRUN, *Maistre in the Anglophone World*.

¹³ I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 155. Sulla lunghezza e sullo stadio redazionale del saggio, proposto alla rivista di Patrick Swift (cf. nota 22), si veda: I. BERLIN, *To Patrick Swift*, pp. 1490-1491; come sottolinea il curatore dell'epistolario, la sua stima di «twelve thousand words» è per difetto, dal momento che il testo, come appare in *Il legno storto dell'umanità*, «runs to over 25,000 words».



immerso come sembrava nella contemplazione del passato, «un'immagine del futuro da fare agghiacciare il sangue».

Il ritorno della fecondità del tema nel contesto accademico lo spinse poi a spiegare, in un intervento (ad oggi inedito) nel contesto delle Woodbridge Lectures presso la Columbia University di New York il 27 ottobre del 1965, che l'interesse che i tempi non potevano ormai più giustificare per il controrivoluzionario, era invece reso ancora vivo e vivido dal confronto con il pensatore contro-illuministico, impegnato nella confutazione di tutte le tesi razionalistiche a partire da quelle relative alla natura e al fine della condizione umana¹⁴. Quest'interesse, che legò il destino di Maistre a quello del mago del Nord, Johann Georg Hamann¹⁵, cui sarebbe stata dedicata una splendida monografia nel 1993, rimase vivo nel pensiero di Berlin e può, infatti, essere seguito nelle sporadiche, ma non episodiche riflessioni che si trovano, non a caso, tutte raccolte da Henry Hardy sotto la rubrica *Against the Current*, raccolta di saggi aperta significativamente dal lavoro programmatico *The Counter-Enlightenment*¹⁶.

Joseph de Maistre per Isaiah Berlin fu così molte cose insieme: la fonte della teoria della storia di Tolstòj, l'autore di una teodicea, il sagace contraddittore di ogni forma di razionalismo, ma più di tutto fu uomo che seppe che la più grande forma di carità nei confronti degli uomini consiste nel liberarli della libertà, ed è per questo che, dopo aver visto avverarsi la tragedia novecentesca della storia, Berlin fu costretto a fare i conti con la sua modernità.

2. Maistre e l'umano, troppo umano

Ora, a chi lo rimproverò di aver fatto e di Joseph de Maistre e di Lev Tolstòj uomini inquieti non paghi delle grandi visioni da cui pure si mostrarono appagati – l'uno la teologia della Chiesa cattolica e la logica tomista¹⁷, l'altro l'evangelica fratellanza fra gli uomini –, Berlin

¹⁴ I. BERLIN, *Two Enemies of the Enlightenment. The Second Onslaught. Joseph de Maistre and Open Obscurantism* (d'ora in poi *The Second Onslaught*), from the Woodbridge Lectures, "Two Enemies of the Enlightenment" (Hamann and Maistre), Harkness Theater, Columbia University, October 27, 1965, di cui è disponibile una trascrizione al link: <https://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/maistre.pdf>, consultato in data 3 novembre 2022, in particolare con riferimento alle tesi del controrivoluzionario *ivi*, p. 4: «If this had been all that Maistre said, he would not have been a very notable or interesting thinker. But he goes much further than this. He is determined to take to pieces the main theses of the Enlightenment, in particular as preached by the French Encyclopaedists, and to show their shallowness and insubstantiality».

¹⁵ Cf. I. BERLIN, *Il mago del Nord. J. G. Hamann e le origini dell'irrazionalismo moderno* (1995), Milano, Adelphi, 1997.

¹⁶ Non a caso, il più disteso (ma non unico) riferimento a Maistre si trova in quel saggio inaugurale. Cf. I. BERLIN, *Il Contro-Illuminismo* (1973), in I. BERLIN, *Controcorrente*, pp. 3-37. Il saggio era stato pubblicato per la prima volta nel 1973 come voce inclusa in P.P. WIENER (ed) *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, 4 voll., New York, C. Scribner's sons, 1968-1973.

¹⁷ Berlin ritiene che il tono e il contenuto delle grandi intuizioni di questi pensatori smentiscano le fedi che professarono. Perciò li ritrae come volpi che non furono meno tali per il solo fatto di desiderare di avere la visione dei ricci, perché, come scrive, potevano certo chiudere gli occhi, ma non dimenticare che lo stavano facendo. Cf. I. BERLIN, *Il riccio e la volpe*, pp. 153-155. Rispetto all'interpretazione di Maistre, Berlin altrove contesta apertamente l'idea che la sua teologia e la sua politica possano essersi sviluppate all'ombra di Tommaso e invoca lo spirito di Agostino per spiegarne le asperità. Cf. I. BERLIN, *De Maistre*, pp. 210-211; e negli stessi termini: I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 163, e poi ancora *ivi*, p. 181.

non esitò a confessare che era certo così, perché li aveva voluti volpi fino in fondo, non potendo crederli ricci.

Now, as to the fox etc., I expect you are right. I expect I did exaggerate the merits of both Tolstoy and Maistre. I think they are very acute indeed, acuter than you think, but perhaps less scrupulous than I make out. And you are quite right if you detect in me a certain excessive tendency to parade dry, mordant, 'tough' qualities as against woolly idealism and general sentimentality and sweetness, which I detest much more than intellectual or even moral wickedness, since I think that it destroys standards and smothers issues - I would rather have Jesuits, who may hold evil views but at least keep the weapons polished bright and make the issue worth fighting about and do not derogate from intellectual standards, than compromisers of the softer kind who sink the entire enterprise into a morass and swamp everything so that one has no capacity for saying or thinking anything¹⁸.

Isaiah Berlin, come poi l'altro suo grande interprete di quegli anni, Emil M. Cioran, non riservò certo a Joseph de Maistre «l'insulto di considerarlo un tiepido»¹⁹, perché entrambi non misero in discussione la serietà del suo fanatismo, in cui anzi il filosofo di Oxford non esitò a vedere il furore dei grandi rivoluzionari suoi nemici, i giacobini, riconoscendo inconfondibilmente nel temperamento del conte lo stesso fervore, la stessa fede, la stessa integrità²⁰. Vittime della passione che aveva animato il controrivoluzionario per coloro che moderati non furono, le interpretazioni di Berlin e di Cioran - che giungono alla stessa paradossale conclusione dell'«ultra-modernità» del pensiero di quel «profeta del passato» - guardano però con occhi diversi alla sua fede.

Entrambi per parlare di Maistre convocarono Nietzsche. Eppure, l'accostamento di Cioran visse nel valore di suggestione, quando collocava il conte tra San Paolo e Nietzsche, cioè tra pensatori che ebbero il gusto e il genio della provocazione, precisamente come colui che aveva redento il cristianesimo dalla sua «insulsaggine», condendolo con «un po' più di sale e un po' più d'orrore» per salvarlo dalla morte di cui muore ogni religione: la mancanza di paradossi²¹. Berlin, invece, si spinse fino a formulare sul conto di quell'associazione una sorta di suggerimento, perché nel farne «a far more interesting Nietzschean *pseudo-Catholic* sort of man than anyone thinks»²² e, altrove, «the typical Romantic of the "black" Nietzschean type»²³,

¹⁸ Cf. I. BERLIN, *To Meyer Schapiro*, 5 January 1953 [sc. 1954], in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 418.

¹⁹ Pubblicato nel 1957 come prefazione all'antologia di testi scelti pubblicata dalle Editions du Rocher di Monaco, il saggio di Cioran si può leggere in E.M. CIORAN, *Saggio sul pensiero reazionario. A proposito di Joseph de Maistre* (1977), Milano, Edizioni Medusa, 2018, p. 25, anche in E. CIORAN, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti* (1986), Milano, Adelphi, 2005, pp. 4-43. Berlin conosce il pressoché contemporaneo lavoro di Cioran e attesta la consonanza delle loro interpretazioni. Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 146, nota 1.

²⁰ Cf. I. BERLIN, *De Maistre*, p. 210; I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, pp. 162-163.

²¹ E. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, p. 5; E. CIORAN, *Saggio sul pensiero reazionario*, pp. 25-26 (traduzione leggermente diversa).

²² I. BERLIN, *To Edmund Wilson*, 1 September 1951, in H. HARDY - J. HOLMES (eds) with the assistance of S. MOORE, *Enlightening: Letters 1946 - 1960*, p. 246 (enfasi mia).

²³ I. BERLIN, *To Patrick Swift*, 14 August 1959, in *ivi*, pp. 700-701. Chi scrive ritiene che questa lettera a Patrick Swift (1927-1983), cofondatore della rivista artistica e letteraria X insieme al poeta David Wright, sia una testimonianza delicata per la ricostruzione dell'interpretazione berliniana di Maistre, perché vi si legge: «He has some right to be considered as a genuine predecessor if not the father of Fascism» (*Ivi*, p. 700). È, infatti, l'unico luogo in cui, complice a) una digressione parentetica, all'interno b) di un contesto epistolare, che era allestito c) in funzione di una esplicita richiesta di pubblicazione («I have a piece which may be of interest to you, in my drawer»), il tema del rapporto tra il conte e il fascismo sembrerebbe uscire dalla storia delle idee. Infatti, è solo questo contesto «disciplinare», in cui il suo giudizio viene sempre accuratamente collocato (con questa eccezione), che lo mette al riparo da tutte le accuse che potrebbero essere mosse a un simile nesso nel contesto di una storia rigorosa del rapporto tra le dottrine politiche, che vengono per esempio formulate da un impietoso allievo di Berlin, Cyprian Blamires, nel suo C. BLAMIRES, *Berlin, Maistre and Fascism*. Sulla collocazione epistemica come discriminare



fece crollare il provvidenzialismo di Maistre sotto il peso dell'irrazionalismo, che parla più di noi che di lui («I think he was an *anticipator* of much of the anti-rationalism that is most horrifying in the present»²⁴).

Ora, al di là dell'indubbio talento che Berlin ebbe nel saper guardare e descrivere il mondo attraverso gli occhi di coloro di cui non condivideva la visione (basti pensare al suo *Karl Marx*, ma, come si dirà, non è esattamente questo il caso del suo rapporto con il conte)²⁵, ciò che nell'incontro con Maistre rapì completamente la sua attenzione – e la rapì al punto da fargli considerare del tutto superfluo l'involucro passatista che la accompagnava – fu l'«ultra-modernità» della sua concezione della natura dell'uomo e della sua storia intesa come politica sperimentale²⁶. Questo dato interpretativo permette sin da subito di collocare la radice di questa straordinaria inerenza psicologica, logica e filosofica lontano dalla vicenda storica del conte Joseph de Maistre, con cui ebbe poco o niente a che fare. Infatti, all'alba della seconda metà del «secolo breve», gli intellettuali che vivevano fuori dallo «stato innocente e idilliaco» in cui operava una certa categoria di «filosofi di professione»²⁷ si impegnarono seriamente in una intensa meditazione filosofica sulle origini del totalitarismo, all'interno della quale deve essere collocata per essere compresa l'interpretazione berliniana di Maistre – benché questi fosse vissuto in un altro mondo, a cavaliere tra le due ormai dimenticate rivoluzioni del 1789 e del 1848, di cui peraltro, e con suo grande sollievo, non vide nemmeno la prefigurazione nei moti del '21²⁸.

della validità dell'interpretazione berliniana del rapporto tra de Maistre e il fascismo offre spunti interessanti: J. ZAGANIARIS, *Des origines du totalitarisme*.

²⁴ I. BERLIN, *To Patrick Swift*, p. 701 (enfasi mia). Su questo aspetto – a cui chi scrive preferisce riferirsi come a una scelta interpretativa di Berlin, piuttosto che a un errore (come fa invece Blamires), come sembra suggerire Jean Zaganiaris, che sceglie di aprire il suo saggio con un esergo tratto dall'*Ulisse di Joyce (Un homme de génie ne commet pas d'erreurs. Ses erreurs sont volontaires et sont les portails de la découverte*, cf. J. ZAGANIARIS, *Des origines du totalitarisme*, p. 981) – fa cadere un'ombra a suo modo definitiva lo studio di Domenico Fisichella (seguito in questo da Guido Verrucci, Rodolfo De Mattei, Alfredo Cattabiani, Marco Ravera e dallo stesso Carlo Galli), che rileva che il paradigma politico di riferimento del conte de Maistre è senza dubbio pre-moderno, che la sua cornice è il tradizionalismo e la sua conclusiva premessa è il giusnaturalismo. Cf. D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre, pensatore europeo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, in maniera estremamente sintetica ed efficace per esempio *ivi*, p. 15: «Ma assumere l'esistenza di una dimensione della fede e del mistero significa necessariamente aderire a una visione irrazionalista del pensiero e della vita?». La letteratura sul conte è sterminata e tutto sommato, con poche eccezioni, se ne può parlare come «the normally quiet world of Maistre scholarship» (G.A. GARRARD, *Isaiah Berlin's Joseph de Maistre*, p. 117); per una rassegna della molteplicità dei filoni interpretativi, si rimanda all'accurato D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre*, pp. 3-13.

²⁵ Mette in luce questo straordinario talento, che definisce «empatico», Michael Ignatieff, presentando, dopo Karl Marx, Joseph de Maistre come «another great hater» e assumendo come un dato che dalla visione del mondo di Maistre, «an important theoretical precursor of the modern fascism», fosse possibile per l'ebreo Berlin accedere all'atteggiamento mentale fascista o proto-fascista. Cf. M. IGNATIEFF, *Understanding Fascism?*, p. 135.

²⁶ Il rapporto causale tra natura e storia e la definizione di storia come «politica sperimentale» è così descritto in J. DE MAISTRE, *Du pape*, III, 2, édition critique avec une introduction par J. LOVIE et J. CHETAIL, Genève, Librairie Droz, 1966, p. 232.

²⁷ Sulla denuncia dell'ignavia dei membri delle università britanniche o americane, ricolme di uomini che, educati a pensare criticamente le idee, mancavano di coglierne in modo sorprendente e pericoloso, il fatale potere, si veda l'invettiva che possiamo leggere in I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, in I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà* (1958), Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 185-188.

²⁸ In questa corale meditazione, che coinvolge Karl Popper e Herbert Marcuse, non meno che Jacob Talmon, Max Horkheimer e Theodor Adorno, e che è tutt'altro che una lamentazione, è sicuramente superfluo qui anche solo provare a distinguere le voci. Non sarà tuttavia inutile ricordare la militanza di alcuni di questi intellettuali e la loro appartenenza al movimento del *Cold War Liberalism* (si pensi tra gli altri allo stesso Berlin, a Raymon Aron e in qualche modo a Karl Popper), quindi la loro dura contrapposizione alla filosofia della storia marxista. Su questo tema, si vedano: J.-W. MÜLLER, *Fear and Freedom: On 'Cold War Liberalism'*, «European Journal of Political Theory», 7, 1/2008, pp. 45-64; A. ANDERSON, *Character and Ideology: The Case of Cold War*

Da questo punto di vista, l'inclusione di Maistre tra i traditori della libertà – benché ne fosse “soltanto” un nemico – permette a Berlin di offrire, per un'eziologia dei totalitarismi, un quadro esaustivo e compatto della tradizione sette-ottocentesca, capace di contemplare il potenziale autoritario di entrambe le opzioni fondamentali intorno a cui quei secoli avevano formulato le proprie risposte storiche alle questioni fondamentali della filosofia e della politica. Infatti, l'inclusione “a sproposito” di Maistre nel catalogo dei traditori delle conferenze del 1952 dimostra che non soltanto l'assenza del senso del tragico che caratterizza il razionalismo illuministico conduce come esito teorico (se non storico) al rinnegamento della libertà, ma che anche il suo contrario, cioè la lucida consapevolezza da parte dell'irrazionalismo romantico della drammaticità del disaccordo sui fini della vita finisce per condurre allo stesso scenario²⁹. In effetti, nel ciclo di conferenze *Freedom and its Betrayal*, se a Jean-Jacques Rousseau Berlin aveva rimproverato di non essere un pensatore del tragico, cioè di aver trattato il conflitto dei valori come un'increspatura patologica e non fisiologica dei rapporti umani, individuando in questa miopia ciò che lo aveva portato ad abbracciare la deriva del terrore³⁰, a Maistre poteva invece imputare di aver guardato così a fondo nella tragicità di quel conflitto, ineliminabile, da aver dovuto trattare il terrore come l'unico antidoto possibile per frenare l'uomo, che, «s'il est réduit a lui-même, est trop méchant pour être libre»³¹. Così il

Liberalism, «New Literary History», 42, 2/2011, pp. 209-229; e sul caso di Berlin: J.-W. MÜLLER (ed), *Isaiah Berlin's Cold War Liberalism*, Singapore, Palgrave MacMillan, 2019. In generale, a testimonianza della compattezza di intenti e di aspirazioni di questi intellettuali animati da uno stesso *ethos* basti dire che la società totalitaria invocata da Maistre nell'interpretazione di Berlin discende da Platone almeno quanto dalla tradizione cristiana. Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 243. Per una collocazione di questa interpretazione all'interno della riflessione di questa classe di intellettuali che, a differenza di Hannah Arendt, cercheranno di ricostruire il rapporto tra la tradizione e l'evento totalitario, si veda anche J. ZAGANARIS, *Des origines du totalitarisme*, p. 999.

²⁹ Sulla straordinaria duttilità degli esiti a cui conducono gli ideali, tornerà in I. BERLIN, *Due concezioni di libertà*, p. 227. Sul rapporto tra monismo e libertà positiva, si veda: S. LAGI - N. STRADAIOLI, *Eric Voegelin e Isaiah Berlin storici delle idee. Una riflessione sul monismo*, Scandicci, Centro editoriale Toscano, 2017, pp. 161-178, poi in S. LAGI, *Monismo e libertà positiva in Isaiah Berlin: alcune considerazioni*, in S. LAGI - M. ROSBOCH (eds), *Quale modernità? La visione critica di Voegelin, Berlin, Del Noce*, Torino, Centro Culturale Piergiorgio Frassati, 2019, pp. 41-52.

³⁰ Cf. I. BERLIN, *Rousseau*, in H. HARDY (ed), *La libertà e i suoi traditori*, pp. 74-75: «Rousseau sa che, siccome la natura è armonia (e sta qui la grande, dubbia premessa di quasi tutto il pensiero settecentesco), ciò che io realmente voglio non può cozzare con ciò che qualcun altro realmente vuole. Il bene è infatti ciò che soddisferà realmente le esigenze razionali di ogni individuo; e se accadesse che ciò che io realmente voglio non si accorda con ciò che qualcun altro realmente (ossia razionalmente) vuole, allora due risposte vere a due domande autentiche sarebbero reciprocamente incompatibili, il che è un'impossibilità logica. Vorrebbe dire infatti che la natura non è armonia, che la tragedia è ineluttabile, che il conflitto non può essere evitato, che da qualche parte nel cuore della realtà c'è qualcosa d'irrazionale, che per quanto faccia, malgrado utilizzi tutte le possibili armi della ragione, per quanto possa essere buono, retto, lucido e ragionevole e profondo e saggio, può tuttavia accadere che io voglia qualcosa e che un uomo altrettanto saggio, altrettanto buono e virtuoso desideri l'esatto opposto. Nulla permetterà di scegliere tra noi: nessun criterio della morale, nessun principio di giustizia, né divino né umano. A conti fatti, risulterà dunque che la tragedia è dovuta non all'umano travimento, alla stupidità e agli errori degli uomini, ma a un difetto intrinseco dell'universo: una conclusione inaccettabile per Rousseau come per qualunque altro eminente pensatore settecentesco, eccettuato forse per il marchese di Sade». Alla ficthiana «fabbrica di istruzione», in cui confluisce l'intuizione pedagogica di Rousseau, Schmitt si riferisce come a un «“dispotismo legale” fondato su basi pedagogiche». Cf. C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 77.

³¹ J. DE MAISTRE, *Quatre chapitres sur la Russie*, in J. DE MAISTRE, *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, 14 voll., Lyon-Paris, Vite et Perrussel, 1884-1887, VIII, p. 279, e altrove E. CIORAN, *Du pape*, p. 232, dove questa affermazione si trova messa in relazione all'intuizione della schiavitù naturale di Aristotele - «que, dans notre siècle, il a été blâmé pour cette assertion; mais il eût mieux valu le comprendre que de le critiquer» - e dove l'autore conclude che si tratta piuttosto di un dato fondato sulla storia, «qui est la politique expérimentale», e appunto sulla natura dell'uomo, «qui a produit l'histoire». A voler trattare Berlin come un interprete tra gli altri, occorre osservare che egli indubbiamente valorizza i lavori del periodo russo del conte e in particolare i *Quattro capitoli sulla Russia* (pubblicati postumi dal figlio di Maistre, Rodolphe, nel 1859) e scritti per trattenere la Russia da una svolta



razionalismo di Rousseau (e con lui di Fichte e di Hegel) – che finisce nel terrore – e l’“irrazionalismo” di Maistre – che comincia con il terrore – approdano necessariamente agli esiti illiberali a cui la storia, ma (come è compito di Berlin dimostrare) in realtà la loro stessa logica interna, li aveva esposti³².

In questo senso, l’operazione intellettuale che Berlin con studiata provocazione compie – esibendosi «in un paradosso altrettanto assurdo di quelli che a suo tempo attirarono su de Maistre la derisione generale» – è liberare il conte, apostolo del contrario di ogni Rivoluzione, dalla fama di personaggio anacronistico e questo non perché quel giudizio fosse infondato, ma perché insufficiente per il suo tempo storico, e se perfettamente comprensibile «in un mondo più tranquillo», ormai «gli eventi più cupi del nostro secolo non [ce] lo consentono»³³. Ciò che tormenta e spinge avanti Berlin nella frequentazione del pensiero controrivoluzionario è il modernismo di questo pensiero che non ha a che fare con la sua dottrina positiva (posto che arriverà persino a dire sconsideratamente che Maistre non ne ebbe alcuna³⁴) quanto con il suo «atteggiamento mentale», quello con cui aveva elaborato il fallimento della Rivoluzione francese come il fallimento di una ragione che non si sa impura ed è perciò figlia

rivoluzionaria, in cui si trova una concezione del rapporto divergente tra scienza e progresso sociale e di quello convergente tra religione e società. Ora, secondo Berlin quell’opera contiene «osservazioni straordinarie per acutezza e potenza profetica, ma è oggi quasi completamente dimenticata». Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 213, nota 3. Interpreti di Maistre come Richard A. Lebrun riterranno che sia proprio l’interesse di Berlin per le opere più pessimistiche del periodo russo a rendere fuorviante la sua interpretazione di Maistre. Cf. R.A. LEBRUN, *Maistre in the Anglophone World*, p. 288.

³² Nel presentare il legame tra Maistre e il fascismo Berlin non chiarisce l’accezione di “fascismo” che utilizza, pur caratterizzando con nettezza i tratti essenziali delle dottrine totalitarie cui pensa (cf. nota 3). Come ha osservato Jean Zaganariis, è utile rilevare che la stessa accusa compare in contesti diversi e diretta ad altri protagonisti della storia e del pensiero politico da parte di Berlin. In particolare, a Ferdinand Lassalle per il suo ardente patriottismo e per quell’elemento passionale che gli meritò la disapprovazione di Marx, che aborrisce «ogni forma di irrazionalità» (cf. I. BERLIN, *Karl Marx*, Milano, Sansoni, 2004, pp. 188-194) e a Pierre-Joseph Proudhon, anch’egli stretto nella morsa di autoritarismo e individualismo e perciò legato, pur «in maniera imprevista, a Nietzsche, all’irrazionalismo fascista e al medioevalismo nostalgico» (cf. I. BERLIN, *Il socialismo e le teorie socialiste* (1950), in I. BERLIN, *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, a cura di H. Hardy, Milano: Adelphi, 1998, p. 166), riproponendo sempre una associazione tra irrazionalismo contro-illuministico e autoritarismo. In questo senso, sembra a chi scrive estremamente utile la distinzione proposta da Alessandro Della Casa tra «fascismo come regime», che non può che spiegare la deriva autoritaria come correlato dell’ipertrofica estensione di un concetto “positivo” di libertà, associato quindi al flagello del monismo della verità, e il «fascismo come movimento», cui invece ben si adattano le ragioni maistriane relative all’irrazionalismo della condotta umana. Cf. J. ZAGANARIIS, *Des origines du totalitarisme*, p. 995; A. DELLA CASA, *Le due modernità di Joseph de Maistre*, p. 927. In generale, si trova una risposta al problema del difficile nesso storico tra romanticismo e fascismo (che Perry Anderson tratta come un problema dell’interpretazione di Berlin, che fa derivare sia il fascismo sia il suo contrario da quegli ideali) a partire dal radicarsi del primo nel filone del nazionalismo e della capacità che questo ebbe di produrre il fascismo, come Berlin argomenta in I. BERLIN, *L’unità dell’Europa e le sue vicissitudini*, in I. BERLIN, *Il legno storto dell’umanità*, pp. 254-287; cf. M. IGNATIEFF, *Understanding Fascism?*, p. 143. Il nesso tra romanticismo e una «teoria emozionale dell’etica e il fascismo» non tanto rispetto a un generico irrazionalismo quanto alla nozione di «volontà imprevedibile», si trova ricostruito in I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Milano, Adelphi, 2001, p. 212, 220-221. In generale, non è possibile leggere la più sofisticata interpretazione di Berlin del rapporto tra contro-rivoluzione e fascismo nella lettura di Maistre alla luce della sovrapposizione tra un filone rivoluzionario marxista e uno controrivoluzionario fascista, come aveva proposto Herbert Marcuse, sulla cui lettura si veda: M. KOHLHAUER, *A Dialectical Reading of Joseph De Maistre by Herbert Marcuse*, in C. ARMENTEROS - R.A. LEBRUN (eds), *Joseph de Maistre and his European Readers*, pp. 171-186.

³³ I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 146, nota 1, ma anche p. 147. Dell’infatuazione per le tenebre che dilagano nella descrizione che Maistre fa della natura dell’uomo e del mondo e che lo rende evidentemente agli occhi degli studiosi un indubbio relitto medievale, una «forza spenta» (Harold Laski), l’«apostolo di una mostruosa trinità costituita dal Papa, dal Re e dal Boia» (Émile Faguet), Berlin parla diffusamente, rendendo nitido il quadro storiografico che punta a rovesciare: *ivi*, pp. 141-147; I. BERLIN, *De Maistre*, pp. 203-205.

³⁴ *Ivi*, p. 236. Altrove, isolando il nucleo positivo della dottrina di Maistre, si limita (indicativamente) a riferirsi alle idee «circa il mondo quale si presentava ai suoi occhi e quale desiderava che diventasse». Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 154.

di allucinazioni illuministiche. Quel taglio mentale impietoso e cinico, che Berlin riterrà di ritrovare anche in Voltaire e poi in Marx, Tolstòj, Sorel, Lenin, finisce per avere il valore di chiave ermeneutica per accedere all'inedito orizzonte di senso aperto nel Novecento dalla tragedia dei totalitarismi e soprattutto dall'enigma del consenso che le venature irrazionalistiche della visione dell'uomo di Maistre sembrano conoscere e straordinariamente spiegare³⁵.

Allora il fascino che senza dubbio il conte de Maistre esercitò sul filosofo di Oxford deve in ultima analisi essere ricondotto alla sua stessa passione per le passioni degli uomini, alla convinzione della loro incapacità di esibire di quelle le ragioni, alla profonda meschinità o comunque all'inesprimibilità delle intenzioni più profonde del cuore umano, a quell'esaltazione del pluralismo, che per l'uno è figlio della natura almeno quanto per l'altro è figlio del peccato, con cui la natura si identifica. Il cinismo di Maistre è per Berlin uno specchio in cui si trova a dover fare i conti con il versante in ombra del suo contro-illuminismo, costretto a riconoscere che il politeismo morale e metodologico non è in quanto tale una soluzione³⁶. Ecco allora il senso di una interrogazione sulla «ultra-modernità» di colui che aveva visto nel boia la chiave di volta di ogni comunità, di colui che aveva fatto del mistero il nume tutelare e dell'anti-ragione il fondamento della convivenza tra gli uomini, perché – come Berlin enfatizza – alla scuola della zoologia e della storia, a Maistre toccò in sorte di comprendere che si può conservare l'autorità (e con essa la società a presidio della quale Dio l'ha voluta) solo sottraendola alla capacità ispettiva degli uomini, alla sequenza incalzante dei loro “perché” e che è il terrore, generato da un miscuglio di antichità e irrazionalità, che costituisce l'unica fondazione possibile della politica.

Berlin non è intenzionato, come lo era stato Carl Schmitt, a far emergere a sostegno dell'attualità dell'inattuale controrivoluzionario il fondo teologico di quel miscuglio, né a smascherare il debito che lo Stato moderno aveva contratto con il paradigma della sovranità pontificia, che sistematizzò il nesso tra infallibilità e potere, né tanto meno è interessato agli anacronistici progetti neoguelfi italiani, che pure trovarono nelle sue idee una sponda teorica per pensare una comunità delle nazioni federate intorno al Pontefice. Berlin riconobbe piuttosto in lui ciò che sicuramente Maistre fu: un pensatore del tragico. Eppure, perché potesse essergli “utile”, perché cioè fosse utile a pensare il Novecento, doveva essere un pensatore del tragico fino in fondo: doveva fare a meno di Dio.

³⁵ Berlin si riferisce qui alla possibilità di individuare uno stile che avvicini Maistre a Voltaire e che sarebbe perfettamente riconoscibile in quelli che convoca come loro successori (Marx, Tolstòj, Sorel, Lenin). Ora, pur nelle resistenze offerte dai profili individuali, è certamente possibile comprendere l'analogia concettuale che il filosofo pone alla luce del comune loro impegno «dalla parte della luce ferma e secca contro la fiammella tremolante», «ostili a tutto ciò che è torbido, nebuloso, smanceroso, impressionistico», indipendentemente dal fatto che l'uno veda la luce dove l'altro avrebbe visto con altrettanta sicurezza le tenebre. Questo permette a Berlin di isolare una linea di pensatori, «impegnati in una spietata opera di sgonfiamento, sprezzanti, sardonici, genuinamente impietosi e, talvolta, genuinamente cinici», che andava sottoponendo l'analisi politica a un drastico «sgonfiamento». Cf. I. BERLIN, *De Maistre*, pp. 230-31; I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, pp. 224-25.

³⁶ Per queste ragioni Michael Ignatieff propone di leggere come positivo il contenuto della libertà negativa per Berlin («value liberty above all else it values»), alla luce del potenziale pericolo che per il liberalismo rappresenta anche una molteplicità irrelata di fini che competono tra loro. Cf. M. IGNATIEFF, *Understanding Fascism?*, pp. 138-139.



3. La teodicea di Maistre

Isaiah Berlin non nascose mai di non trovarsi a disagio in compagnia dell'inquietante antropologia di Maistre. Non è escluso che la familiarità con quel pensiero gli venisse dall'essere in fondo anche lui – come ebbe a dirne Albert Einstein, che una volta lo incontrò – «una sorta di spettatore del grande ma per lo più non molto piacevole teatro di Dio»³⁷. La stessa tensione contro-illuministica, dedotta come un dato inequivocabile dall'osservazione empirica – rivolgendosi alla quale la natura si mostrava «con zanne e artigli rossi di sangue», e la storia appariva nella sua reale natura, come «un'immensa scena di massacro e distruzione» – spinse Berlin a interrogarsi sul pericoloso sbocco nell'autoritarismo di un'antropologia incapace di porre fine alla tragedia. La dedizione con cui Berlin si dedicò allo smontaggio di questo nesso, quello tra tragicità del disaccordo morale e autocrazia, risulta tanto più chiara quando la si accosti a un'altra novecentesca intimità in cui ebbe il (meno ironico) destino di rivivere il conte savoiano, quella con il giurista del Reich, Carl Schmitt³⁸.

Nella riproposizione, pur in chiave completamente diversa, dello “stesso” inquietante nesso tra controrivoluzione e fascismo, tra arcaismo e modernità, sia Schmitt sia Berlin, l'uno durante e l'altro dopo l'evento del totalitarismo, avrebbero riconosciuto in Maistre un uomo del Novecento, ma entrambi per farne un grimaldello concettuale avrebbero dovuto tacere e tacquero sul suo Dio³⁹. Nei *Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* raccolti sotto il titolo di *Teologia politica*, Schmitt – nel tentativo di spiegare il dogma della sovranità fondata sulla decisione, secondo cui chi decide è sovrano e perciò infallibile e non è infallibile e perciò sovrano – convocò, trent'anni prima della riflessione di Berlin, la filosofia dello Stato della Controrivoluzione (Maistre, Bonald, Donoso Cortés)⁴⁰. Per Schmitt il conte de Maistre fu tutt'altro che un romantico, come mostra l'assenza di quella loro caratteristica peculiare: la passione per «il dialogo eterno»⁴¹. Egli fu piuttosto un filosofo dello Stato, perché comprese

³⁷ Lo riferisce, attingendo all'epistolario di Einstein, M. IGNATIEFF, *Ironia e libertà*, p. 16, nota 5.

³⁸ È Jean Zaganiaris a proporre una lettura del rapporto tra la controrivoluzione di Maistre e la rivoluzione conservatrice di Schmitt alla luce della categoria di «intimità» proposta da Agamben e a fondare sulla distanza storica e sulla sua acquisizione filosofica la legittimità dell'accostamento sempre problematico di pensatori così distanti. Cf. J. ZAGANARIS, *Réflexions sur une «intimité»: Joseph de Maistre et Carl Schmitt*, «L'Homme & la Société», 140-141, 2-3/2001, p. 152. Specificamente sul tema si vedano anche: O. BRADLEY, *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999, pp. 123-127; G.A. GARRARD, *Joseph de Maistre and Carl Schmitt*, in R.A. LEBRUN (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, pp. 220-238; A. SPEKTOROWSKI, *Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism*, «Journal of the History of Ideas», 63, 2/2002, pp. 283-302; M. THORUP, 'A world without substance'. *Carl Schmitt and the Counter-Enlightenment*, «Journal of Social Theory», 6, 1/2005, pp. 19-39; M.B. WILSON, *Counterrevolutionary Polemics: 'Katechon' and Crisis in de Maistre, Donoso, and Schmitt*, «Philosophical Journal of Conflict and Violence», 3, 2/2019, pp. 73-95.

³⁹ Il riferimento del totalitarismo come evento richiama la soluzione della Arendt, alternativa a tutte le riflessioni sulle origini del totalitarismo (cui ci si riferiva *supra*, nota 8) perché convinta della impossibilità di rintracciare di ciò che è radicalmente nuovo una genealogia nella tradizione. Cf. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino, Einaudi, 2008.

⁴⁰ C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 75-86. Berlin riterrà di dover invece allontanare Maistre per comprenderlo dal suo «gemello spirituale», Louis-Gabriel-Ambroise visconte de Bonald, nel cui orizzonte legittimista non entrarono mai idee «così audaci, interessanti, originali, violente e sinistre». Berlin collocava, infatti, indubbiamente il secondo tra i reazionari, laddove riconosce al primo la comprensione dell'irreversibilità del nuovo ordine storico. Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 154.

⁴¹ C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 75.

che il tempo richiedeva una decisione e che la decisione escludeva le ragioni della ragione. È sull'esito finale della sovrapposizione tra tradizionalismo e/o provvidenzialismo e irrazionalismo che si trovano straordinariamente d'accordo il giurista tedesco e il filosofo ebreo, perché «l'estremo tradizionalismo significa di fatto una negazione irrazionalistica di ogni decisione intellettualmente consapevole»⁴². E ancora:

i due termini infallibilità e sovranità sono “perfettamente sinonimi”. Ogni sovranità si comporta come se fosse infallibile, ogni governo è assoluto – una massima che avrebbe potuto essere espressa con le stesse parole, seppure da un punto di vista diverso da un anarchico. [...] Nella prassi è per lui la stessa cosa non essere soggetti ad alcun errore o il non poter essere accusati di nessun errore: l'essenziale è che non vi sia nessuna istanza superiore a controllare la decisione presa⁴³.

Secondo Schmitt, la postura del teocratico Maistre può essere ridotta a quella, che gli è contraria, dell'anarchico, perché entrambi guardano alla decisione in cui consiste la sovranità per il solo fatto di essere tale e indipendentemente da ogni suo contenuto⁴⁴. Questa trascendenza conserva l'autorità, raccolta come è in sé stessa, perché la sua legittimità può riposare altrove o in nessun luogo senza che questo ne intacchi l'efficacia. La schermatura totale del potere, che corrisponde all'inabissamento delle sue fonti, compare come un portato della storia nell'analisi del pensiero di Maistre proposta da Berlin, per certi versi assai più raffinata. Perché solo il mistero impenetrabile, che soffia per esempio nelle vele delle monarchie ereditarie e che fa naufragare le monarchie elettive insieme alla loro trasparenza, ha potuto nella storia – perché può secondo natura – dominare l'uomo e liberarlo anche dalla schiavitù, per il fatto di aver reso sublimi le catene⁴⁵.

Qui sono invero due i punti fissati da de Maistre. Uno è che la causa delle cose non può essere attinta mediante le sole deboli risorse umane; l'altro che le uniche cose che durano sono irrazionali. Per esempio, ci dice, si consideri l'istituzione della monarchia ereditaria: che cosa potrebbe esserci di più irrazionale? [...] E così via, da un'istituzione all'altra, de Maistre ripete la paradossale asserzione che tutto ciò che è irrazionale dura, mentre tutto ciò che è razionale crolla; e crolla perché qualunque cosa sia stata costruita dalla ragione può essere ridotta in polvere dalla ragione, qualunque cosa sia il prodotto delle facoltà autocritiche non potrà reggere l'attacco sferrato contro di essa da queste stesse facoltà. L'unica cosa che possa dominare gli uomini è il mistero impenetrabile⁴⁶.

Entrambi gli interpreti videro il radicamento antropologico della politica di Maistre, che vive nella forza di una «morale priva di illusioni»⁴⁷, ma è Berlin a cogliere il suo tratto peculiare in una visione dell'uomo come campo di tensione attraversato dalla forza auto-conservativa almeno quanto dalla pulsione di morte che lo induce a desiderare il sacrificio di sé e che fa dell'altare davanti a cui immolarsi il luogo più sicuro per la fondazione dello Stato⁴⁸. Ecco lo

⁴² *Ivi*, pp. 75-76.

⁴³ *Ivi*, pp. 76-77. La prossimità tra il teocrate e l'anarchico ritorna nel lirismo della commozone di Schmitt, «egoista rabbioso», che si scopre nudo nel carcere di Spandau. La sapienza di Max Stirner, come quella di Joseph de Maistre, sarebbe stata utile al giurista a pensare in cella che «ogni annientamento non è che un autoannientamento», testimoniando la ricchezza di quelle «miniere di uranio», depositate nella storia dello spirito e che il 1848 avrebbe trasformato «in un campo di impulsi teogonici e cosmogonici». Cf. C. SCHMITT, *La sapienza della cella* (aprile 1947), in C. SCHMITT, *Ex captivitate salus: esperienze degli anni 1945-47*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 81-94.

⁴⁴ Il paragone viene riproposto da Schmitt poco dopo: C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 85.

⁴⁵ I. BERLIN, *De Maistre*, p. 221.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 222-223.

⁴⁷ C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 78.

⁴⁸ È questa la chiave di lettura più raffinata dell'antropologia di Maistre proposta da Berlin, è questa l'eredità maistriana raccolta da Tolstòj, è questo il più grande contributo del controrivoluzionario per una sociologia delle



sfondamento di ogni consolazione illuministica, che è il varco concettuale che apre alla comprensione degli avvenimenti del Novecento. Il «Voltaire della reazione»⁴⁹ porta alla luce le tenebre, perché non c'è calcolo felicifico eseguito sui dati della ragione o anche solo della ragionevolezza che risulterebbe nemmeno lontanamente predittivo nei confronti della realtà. Infatti, non c'è nulla di più controfattuale e perciò di più falso che la pretesa che gli uomini modellino le massime delle loro azioni secondo imperativi ispirati dalla ragione e da un qualche principio di economicità: questo sarebbe il cuore dell'antropologia maistriana⁵⁰.

Se si avesse il coraggio di guardare all'essere e non al dover essere, se si interrogassero gli uomini su ciò che vogliono e non su ciò che dovrebbero volere (o vorremmo volessero), allora dal cuore pulsante delle loro passioni si dovrà riconoscere che sgorga una «soverchianta brama di sacrificio», perché è «l'impulso a immolarsi su un altare sacro senza speranza di ricompensa»⁵¹ molto più che il principio di piacere o la logica a spiegare la natura e tutto ciò che ha prodotto nella storia. Di fronte allo schianto dell'idea illuministica di uomo, ecco sorgere in tutta la sua contemporaneità l'idea maistriana di Stato come *maison correctionnelle*.

Il significato attuale di quei filosofi dello Stato controrivoluzionari, dunque, sta nella conseguenzialità con la quale essi giungono alla decisione. Essi accentuano a tal punto il momento della decisione che alla fine esso ha la meglio sull'idea di legittimità, dalla quale pure essi erano partiti. [...] Già nelle espressioni citate di de Maistre vi era una riduzione dello Stato al momento della decisione, e conseguentemente ad una decisione assoluta, pura, non ragionata, né discussa, non bisognosa di legittimazione e quindi sorgente dal nulla⁵².

Occorre soffermarsi sul valore ermeneutico di questo “nulla” che, in modi seppur diversi, sia Schmitt, sia Berlin trovano al centro della filosofia di Maistre. Che il mistero impenetrabile che governa gli uomini e la storia per Maistre sia irrazionale significa soltanto che tale appare di fronte alle fatiche esegetiche dell'uomo, che è incapace di stare al fatto e alla durata come cristallizzazione della volontà di Dio. Negli occhi del conte savoiaro, l'irrazionalismo (secondo l'interpretazione di Berlin) e il decisionismo (secondo l'interpretazione di Schmitt) sono tutt'altro che infondati, perché dal principio vichiano del *verum ipsum factum*, che spiega bene che ciò che la ragione edifica, la ragione abatterà, il conte savoiaro rimonta all'evidenza di una fondazione ulteriore e trascendente dell'autorità, ma non al suo svuotamento.

religioni. Cf. I. BERLIN, *Il riccio e la volpe*; I. BERLIN, *De Maistre*, p. 231; I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 179, poi p. 207, p. 234: «Il fatto che il desiderio di immolarsi, di soffrire, di prosternarsi di fronte all'autorità, e anzi di fronte al potere del più forte, qualunque ne sia l'origine, e l'opposto desiderio di dominare, di esercitare l'autorità, di perseguire il potere per il potere, costituiscono forze storicamente non meno importanti del desiderio di pace, di benessere, di libertà, di giustizia»; I. BERLIN, *The Second Onslaught*, p. 10; I. BERLIN, *Il Contro-Illuminismo*, p. 33. Specificamente sul tema: O. BRADLEY, *Maistre's Theory of Sacrifice*, in R.A. LEBRUN (ed), *Joseph de Maistre's life, thought, and Influence*, pp. 65-83.

⁴⁹ I. BERLIN, *Il riccio e la volpe*, p. 151.

⁵⁰ L'accusa di Maistre, che rimprovera Rousseau per aver sostenuto ipotesi controfattuali e per questo false – perché dire che l'uomo è libero, ma ovunque è in catene, è come dire che la pecora è per natura carnivora, per quanto in tutte le osservazioni “appaia” erbivora –, torna spesso a sostegno delle argomentazioni di Berlin, anche lontano dai lavori espressamente dedicati al suo pensiero, per esempio in I. BERLIN, *Herzen e le sue «Memorie»*, in I. BERLIN, *Controcorrente*, p. 306.

⁵¹ I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 207, e, come sempre parallelamente, già in I. BERLIN, *De Maistre*, p. 222.

⁵² C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 85.

Negli occhi dei suoi interpreti novecenteschi e di Isaiah Berlin, che comprime questa trascendenza nello spazio di un trascurabile postulato del sistema di Maistre, l'irrazionalismo, come il decisionismo, sono invece letteralmente infondati. L'uomo «vizioso, codardo, malvagio e depravato» deve fare affidamento su ciò che non ha fatto e perciò non può disfare, ma questo «qualcosa» per Maistre è agito dalla volontà di Dio, mentre per il giurista tedesco prima e per il filosofo liberale poi è potere nudo e violento, che corrisponde per Schmitt alla definizione di sovranità e per Berlin al cuore delle dottrine totalitarie e in generale a quella concentrazione di potere che nelle mani di qualsiasi entità sovraindividuale deve essere considerata pericolosamente liberticida⁵³. All'origine del politico secondo Maistre, questi interpreti novecenteschi vedono un nulla che diventa tutto, ma in quel nulla Maistre sta sintetizzando il progetto provvidenzialistico di Dio nella storia⁵⁴. L'errore in cui cade chi tratta questo «tutto» come un «nulla» è allora lo stesso di coloro che pensarono di poter negoziare con un contratto il momento fondativo della società, togliendo all'origine la sua trascendenza, e quindi è l'errore di chi, in balia di una ragione astratta, produce la «grottesca assurdità logica» di immaginare bestioni dotati di «nozioni sociali complesse e sofisticate»⁵⁵. Questo impone di comprendere che la nozione di contratto, non meno di quella di decisione che fonda la sovranità, presuppone e non pone quella di città degli uomini, che vive intrecciata alla città di Dio, e che impone di rivolgere verso l'alto lo sguardo che sia alla ricerca dell'origine⁵⁶.

Non è difficile allora comprendere che per quanto, secondo Berlin, Maistre permetta di comprendere il fenomeno del totalitarismo, è vero piuttosto che il totalitarismo impedisce agli interpreti novecenteschi di comprendere Maistre e di seguirlo fino in fondo. In questo la proposta interpretativa schmittiana è indubbiamente più sensibile al cuore della teologia politica di Maistre, perché non condivide certo le soluzioni del controrivoluzionario – che impongono un autentico tributo al teologico (che non è ancora e certo secolarizzato) – ma condivide perfettamente l'attacco che la sua antropologia è capace di portare al cuore del liberalismo: la sua infondatezza. È di fronte allo scivolamento anti-liberale dell'argomento del politeismo dei valori che Berlin fa giocare la fierezza del suo liberalismo contro-illuministico quando si avvia a ricostruire per profili di compatibilità l'intimità tra il pensiero maistriano e il fascismo, producendo un accostamento che indubbiamente anche Schmitt aveva visto e che lo aveva spinto a incorporare nella sua dottrina della sovranità i motivi illiberali della filosofia maistriana. Il giurista tedesco intendeva salvare gli esiti a cui il contro-illuminismo di

⁵³ Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 184: «Il cuore di tutte le dottrine totalitarie che Maistre avrebbe visto in una forma semplice e grezza, ma «equivalente nella sostanza», viene così sintetizzato: «la dottrina della violenza come cuore delle cose, la fede nel potere di forze oscure, la glorificazione delle catene come unico strumento capace di raffrenare gli istinti autodistruttivi dell'uomo e di usarli al fine della sua salvezza; l'appello alla fede cieca di contro alla ragione; la convinzione che soltanto ciò che è misterioso può sopravvivere, che spiegare è sempre dissolvere; la dottrina del sangue e dell'autoimmolazione, dell'anima nazionale e dei fiumi che fluiscono in un unico immenso mare; la nozione del carattere assurdo dell'individualismo liberale, e soprattutto dell'influenza sovversiva degli intellettuali critici sciolti da ogni controllo».

⁵⁴ In questo senso è vero quanto scrive Graeme Garrard, secondo cui Berlin non ha orecchi per intendere le convinzioni religiose di Maistre, che sono l'unico modo per comprendere il suo pensiero. Cf. G. GARRARD, *Isaiah Berlin's Joseph de Maistre*, p. 124: «Berlin's irreligious interpretation of Maistre is "theologically unmusical", as Weber once said of himself».

⁵⁵ I. BERLIN, *De Maistre*, p. 218.

⁵⁶ Cf. M. RAVERA, *Joseph de Maistre, pensatore dell'origine*, Milano, Mursia editore, 1986.



Maistre conduceva, vale a dire ciò che l'intellettuale ebreo voleva condannare pur incorporando le sue premesse all'interno di una idea di liberalismo costruita a partire dal tramonto di un certo illuministico ottimismo antropologico. Era il liberalismo il nemico contro cui Schmitt agitava il fantasma del romantico Maistre, quel liberalismo che paradossalmente Berlin fondava sulle stesse premesse romantiche del conte savoirdo³⁷.

Ora, all'irrisolutezza liberale, di cui il parlamentarismo sarebbe diventato il volto istituzionale, caratterizzato come era dalla fiducia nel fatto che una discussione libera e disinteressata fra i rappresentanti del popolo potesse produrre una legge "giusta", egli contrapponeva il pensiero controrivoluzionario e in un crescendo che andava dall'antropologia di Maistre alla disperazione decisionista di Donoso Cortés la convinzione che si era ormai giunti allo scontro finale con il «radicalmente cattivo» e che il dato dell'impossibilità di stabilire una gerarchia delle fonti normative aprisse dal punto di vista politico (e ancor più giuridico) all'urgenza di una decisione, capace di fondare l'ordine senza essere fondata su altro che su sé stessa (che per Maistre era già il marchio del *placet* di Dio). I controrivoluzionari furono per Schmitt il più poderoso argine che potesse essere schierato contro il liberalismo, perché di fronte alla crisi dell'ordine avevano già preso congedo dal dibattito e si ostinavano a non riconoscere dignità politica al luogo della discussione parlamentare, teatro del dialogo eterno e per questo antitesi di ogni decisione che poteva derivare in definitiva solo dalla sovranità inappellabile (e per questo infallibile)³⁸. Senza dubbio, sotto questo aspetto, Maistre, che pure non vide la decisiva evoluzione dello Stato ottocentesco, servì a Schmitt per pensare l'anteriorità della verità rispetto alla discussione e alla deliberazione, quindi la sua indipendenza dalla storia di uomini sempre incapaci di una soluzione finale per i loro conflitti.

4. Conclusione

Cioran ebbe a dire che Maistre è «nostro» in quanto fu un «mostro». Certo i suoi interpreti – complice la storia del Novecento – non rimasero immuni alla malia e alla mania di un pensiero e di un temperamento spinto sempre dalla sua stessa grandezza all'esagerazione.

³⁷ Il punto è che contro-illuministico è il "romanticismo" di Maistre non meno che il liberalismo di Berlin ed è in questa prossimità concettuale nei confronti di un certo irrazionalismo della condotta umana che sta il cuore della fascinazione che Berlin subisce, ma anche del vigore della sua opposizione alla politica maistriana. Quel pensatore controrivoluzionario pone a Berlin il problema di spiegare i presupposti contro-illuministici della sua idea di libertà. Su questo tema specificamente: G. GARRARD, *The Counter-enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin*, «Journal of Political Ideologies», 2, 3/1997, pp. 281-296.

³⁸ L'invocazione del "romanticismo" tutt'altro che romantico dei filosofi dello Stato cattolici è uno strumento intellettuale che Carl Schmitt convoca di fronte a una crisi reale che addebita al «dialogo eterno» come forma di risoluzione del conflitto tipica della Repubblica di Weimar e che rimonta a quella costituzione che l'avrebbe istituita fondandola sul compromesso di uno Stato senza sovranità (di qui la polemica con Hans Kelsen sull'art. 48 della Costituzione di Weimar, in cui «giace il punto più difficile della questione se i Länder tedeschi siano o no Stati», cf. C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 37-39). Senza questo orizzonte storico, politico e costituzionale non sarebbe possibile comprendere fino in fondo la radicalità dell'attacco che il giurista tedesco sta conducendo da anti-liberale, ma non per questo da anti-democratico. Per la ricostruzione di questo sfondo storico, che è anche illustrazione del problema della crisi dei sistemi rappresentativi che supera quella storia, si rimanda a T.E. FROSINI, *Costituzione e sovranità nella dottrina della Germania di Weimar*, «Il Politico», 61, 176/1996, pp. 95-127; E. KENNEDY, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham-London, Duke University Press, 2004; A. GARGANO, *Il pensiero politico nella Repubblica di Weimar. Carl Schmitt, Hermann Heller, Gerhard Leibholz*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2011.

Eppure, Schmitt, Berlin, Cioran trovarono nell'antropologia di Maistre un'intuizione originaria sulla natura dell'uomo e della società che funzionava meglio di ogni altra nel produrre una spiegazione dei segni dei tempi che il razionalismo rendeva non soltanto difficile, ma impossibile comprendere. Una volta annegata la ragione morale e politica dell'agire umano nell'imprevedibilità e nell'irrazionalità delle passioni persino il conformismo (apparentemente in contraddizione con quel caos originario) avrebbe trovato una spiegazione storica, se non logica⁵⁹. Eppure, non si può trascurare che Maistre aveva potuto contare, come non avrebbe fatto il Novecento, sul provvidenzialismo, che fu un solvente per il suo irrazionalismo e che ne fa piuttosto una categoria interpretativa valida solo *ex parte hominis*.

La teologia politica di Maistre si fondava su Dio e sulla sua verga, perché per il conte si trattava di sapere non se la giustizia divina avrebbe punito la perturbazione del suo ordine, ma solo il momento in cui lo avrebbe fatto⁶⁰. Il peso del peccato e della colpa diventavano nel pensatore controrivoluzionario la zavorra che spinge l'uomo nell'abisso fuori dalla possibilità della redenzione, e portava il suo stesso autore oltre il cattolicesimo, che pure non aveva mai risolto definitivamente (e qui riposa effettivamente tutto il suo agostinismo) il rapporto tra peccato e libertà. Il conte giocò questo rapporto a favore del rafforzamento di una sovranità che si regge sul boia, che è chiamato direttamente dal *fiat* di Dio a punire colpe della cui esistenza non si può mai dubitare, pur dovendo sempre dubitare della capacità dei rei (categoria coestensiva a quella di uomo) di riconoscerle.

Esiste nel mondo una somma definita di peccato, ed è espiata da un proporzionato ammontare totale di sofferenza: è questo il principio divino. Ma non c'è nulla che dica che la giustizia umana o l'equità razionale debbano governare l'azione divina: che, per esempio, ogni singolo peccatore debba essere punito personalmente (non comunque in questo mondo). Fintanto che il male entrerà nel mondo, in qualche luogo il sangue scorrerà, e quel sangue - appartenga all'innocente oppure al colpevole - è il mezzo con cui la provvidenza riscatta l'umanità peccatrice. Se occorre, l'innocente sarà massacrato al posto di altri, come vittima vicaria, finché i conti non siano in pareggio⁶¹.

Questa antropologia negativa è in questo senso sorretta da una teologia del peccato e seguita da una politica che sa di dover essere una politica della violenza, perché non può impunemente coltivare le passioni e gli interessi dei peccatori, che vanno frenati e controllati, perché la loro natura «tende fundamentalmente all'autoannientamento»⁶². È per amore della loro «conservazione» che non si può pensare al politico senza un castigo che segua e prevenga il delitto (che è sempre postulato⁶³), affidandosi così al boia e al patibolo, subendo e

⁵⁹ Ci si riferisce a una precisa accezione del termine con riferimento a A. MORAVIA, *Il conformista*, Milano, Bompiani, 2020.

⁶⁰ È chiaro che si tratta di una *petitio principii*, perché non è la logica lo strumento esecutivo del progresso per Maistre, come si legge in I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 228, discutendo il giudizio storiografico di James Stephen. Il caso del postulato dell'infallibilità dei giudizi divini ne è un esempio; basti in questa sede ricordare che le *Serate di Pietroburgo* o *Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, in cui più volte si torna sul dogma secondo cui «ogni flagello è una punizione», escono accompagnate dalla traduzione di un trattato di Plutarco di Cheronea dedicato alla questione *Perché la giustizia divina punisce tardi*, dove il tema non è naturalmente la puntualità (che appartiene a Dio, signore del tempo), ma piuttosto l'inderogabilità della punizione. Cf. J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo, o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, a cura di A. Cattabiani, Milano, Rusconi, 1986.

⁶¹ I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 198.

⁶² I. BERLIN, *De Maistre*, p. 217.

⁶³ Si pensi allo smascheramento della colpa dietro a ogni vizio e a ogni virtù anche del più onesto tra gli uomini, che può dubitare di quale sia il suo peccato, ma non del fatto che sia un peccatore: J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo*, p. 175 e ss.



promuovendo la “fascinazione” nei confronti del potere che conduce alla tesi che «chiunque sappia come esercitarlo acquista il diritto di usarlo»⁶⁴, perché il fatto presuppone sempre il diritto e semplicemente nasconde le ragioni della sua legittimità, ma non la fonte (divina) di quell'autorizzazione – fosse pure dell'autorizzazione al mattatoio della Rivoluzione, in cui tutto è «miracolosamente cattivo». Questo è però il punto massimo fino al quale si spinge e può essere spinto Maistre, che è sempre al servizio di un potere ontologicamente buono, che conosce il boia e conosce la guerra (così vividamente descritta dal “suo” Tolstòj), ma che certo non conosce la vena nichilistica che pervade il totalitarismo, per spiegare la quale Berlin deve ricorrere concettualmente a un *monstrum*⁶⁵.

Ora, sir Isaiah Berlin non addebita a Joseph de Maistre, come invece aveva fatto Carl Schmitt, la comprensione del dispositivo centrale della sovranità – vale a dire l'analogia tra dottrina dello Stato e teologia – ma spinge a guardare dentro a quel bisogno di ordine che suscita il carisma dell'ordinatore, che è padre di ogni “fascismo”. In definitiva, rubricandolo tra i teorici di un pensiero che è contro la libertà, così come è contro la vita, dopo aver confessato di subire la fascinazione che il suo politeistico pessimismo sprigiona⁶⁶, il filosofo della libertà finisce per salvare Maistre dalla più crudele delle condanne, quella all'anacronismo e quindi al silenzio e lo salva perché la libertà soffia non solo nel pensiero dei suoi (veri o presunti) lusingatori, ma soprattutto nella morsa dei suoi critici⁶⁷.

Se Joseph de Maistre avesse avuto la postura di Mefistofele, avrebbe certo criticato Dio, e non (tanto) per avergli dato quel barlume della luce del cielo che chiama ragione⁶⁸ – perché quello era a suo avviso più che un supplizio divino una croce che l'uomo, sul modello del martirio di Lutero o di Bacone, aveva scelto per la sua passione. Gli avrebbe piuttosto imputato di aver dato all'uomo la libertà, perché fu convinto, da buon agostiniano, che quella era la graticola scelta da Dio per gli uomini. Eppure, ogni tentativo del controrivoluzionario di salvare l'uomo da sé stesso sarebbe stato compromesso del suo spregiudicato rapporto con la verità, che non fece certo di lui un Grande Inquisitore⁶⁹. Ma dopo tutto anche a Maistre il provvidenzialistico piano (redazionale) di Berlin aveva affidato una parte, la stessa che, nella

⁶⁴ I. BERLIN, *De Maistre*, p. 231.

⁶⁵ Berlin non sottovalutò certo il fenomeno del totalitarismo, riducendolo alla misura del già dato o del prevedibile; quando, infatti, esce dall'interpretazione di Maistre e la fa confluire nell'interpretazione del fenomeno totalitario, dice, con la solita originalità, che è il prodotto della combinazione degli orizzonti di Voltaire e di Maistre, che spiegherebbe la vena nichilistica che lo attraversa. Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, pp. 224-225. A voler ricostruire invece una relazione delle idee che possa farsi storia della nascita del totalitarismo, Berlin riconosce come discepoli novecenteschi di Maistre, Charles Maurras ed Ezra Pound, ma anche Vilfredo Pareto, per la sua teoria delle élites e per la sua indifferenza nei confronti delle scale di valori morali, Georges Sorel, per la sua fiducia nella potenza di traino del mito, Friedrich Nietzsche, per il suo rifiuto dei valori di uguaglianza e libertà. In questo modo sembra possibile individuare linee genealogiche che legano il tradizionalismo francese ai nuovi totalitarismi passando per il movimento francese Action Française. Cf. I. BERLIN, *De Maistre*, p. 236; I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, pp. 240-243.

⁶⁶ E. CIORAN, *Saggio sul pensiero reazionario*, p. 25: «Se non ci irritasse in ogni momento avremmo ancora la pazienza di leggerlo? Le verità di cui si fece apostolo valgono unicamente per la deformazione appassionata che il suo temperamento infliggerà loro».

⁶⁷ I. BERLIN, *De Maistre*, p. 236.

⁶⁸ L'allusione, volutamente criptica, alla critica di Mefistofele a Dio chiude la trasmissione per la BBC. Cf. I. BERLIN, *De Maistre*, p. 236. Sulla critica ai metodi di Dio e sulla sua risposta, si veda: J.W. GOETHE, *Faust* (1808), Firenze, Sansoni, 1971, pp. 17, 20.

⁶⁹ Berlin gli riconosce l'attitudine della parabola dostoevskiana. Cf. I. BERLIN, *Le origini del fascismo*, p. 243.

tragedia di Dio, aveva avuto Mefistofele che, come osservava alla fine del Terzo programma della BBC, «non viene lasciato completamente senza risposta», se è costretto ad ammettere «che un uomo buono è nel suo oscuro istinto conscio della retta via»⁷⁰.

Così con un atto di fede Berlin ritorna, congedandosi dai nemici, alla “sua” libertà.

⁷⁰ Cf. J.W. GOETHE, *Faust*, p. 19.