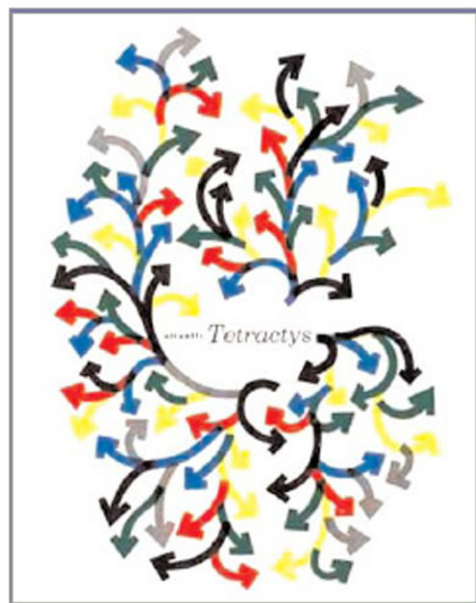


VALENTINO CECCHETTI

IL «SOCIALISMO MAGICO»
IN G. NOVENTA E A. OLIVETTI
LETTORI DI RUDOLF STEINER

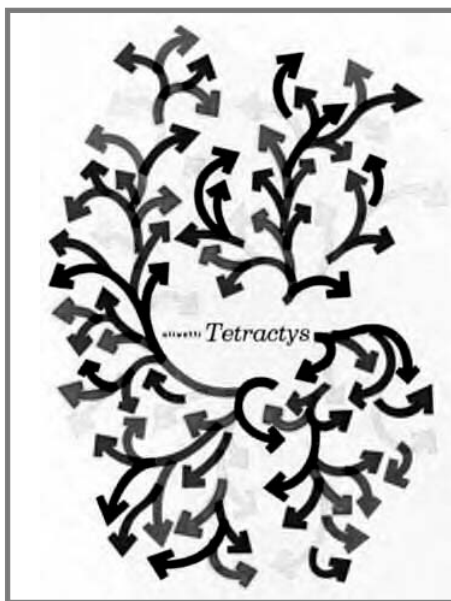




I LIBRI DI BIBLIOTHECA EDIZIONI
poesia - narrativa - saggistica - varia

VALENTINO CECCHETTI

IL «SOCIALISMO MAGICO»
IN G. NOVENTA E A. OLIVETTI
LETTORI DI RUDOLF STEINER



BIBLIOTHECA EDIZIONI - ROMA



© 2006 Bibliotheca edizioni Roma
Corso Vittorio Emanuele 217 - 00186 Roma, Italia
Tel. 06/68301367
e_mail: scrittori.italiani@tiscali.it

Finito di stampare: luglio 2006

Stampa: Tipolitografia Arti Grafiche La Moderna, Roma

Proprietà letteraria riservata. Printed in Italy. I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

INTRODUZIONE

Geno Pampaloni fu uno dei «toseti» di Noventa, i giovani collaboratori della «RIFORMA LETTERARIA» che, tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50, dopo la caduta del fascismo e nell'immediato dopoguerra, passarono in blocco al movimento Comunità di Adriano Olivetti. Il critico toscano divenne uno dei segretari di Olivetti e un importante insider della cultura olivettiana. Nei suoi scritti su Olivetti, *Adriano Olivetti: un'idea della democrazia* (che si chiudono con un articolo del 1980 su Noventa, *Poesia, politica e fiori*, uscito sul «GIORNALE» di Indro Montanelli), Pampaloni fa riferimento più volte, anche se in modo cifrato e sostanzialmente reticente, all'illuminismo spirituale di Olivetti, una espressione in codice con cui egli si riferisce al versante esoterico della cultura olivettiana, in particolare all'antroposofia di Rudolf Steiner. Si tratta di una fonte della cultura di Olivetti che oggi è piuttosto nota. Nel libro di Geminello Alvi, *Le seduzioni economiche di Faust*, «l'utopia concreta» di Adriano Olivetti viene ricondotta «in ogni suo aspetto» a Rudolf Steiner e alla dottrina della sociale della Triarticolazione, che si diffuse nei primi anni del '900 in Europa grazie all'antroposofia steineriana. Anzi, si può risalire facilmente, attraverso l'esame diretto degli scritti di Steiner (come

fa un collaboratore di Alvi, Luca Fantacci sulla rivista «SURPLUS», mostrando la coincidenza testuale degli scritti di Olivetti con le opere politiche di Steiner) ad una religiosità eterodossa e ad una cristologia di tipo apocalittico, di impostazione sofianica e slavofila, che sono alcuni degli aspetti del pensiero di Steiner che più influenzarono Olivetti e, in modo meno esplicito, lo stesso Noventa. Basti pensare, nel caso di Noventa, alla dottrina delle quattro anime dell'uomo, che può essere interpretata come quella che Jung chiama una quaternitas e rappresenta il tentativo, da parte di Noventa, di superare il trinitarismo cristiano.

Queste convergenze appaiono più chiare se si esamina il catalogo delle Edizioni di Comunità, in cui si incontrano spirito e scienza, secondo un progetto che ha la sua origine nelle dottrine di Rudolf Steiner. In particolare, uno dei primi libri pubblicato dalle Edizioni di Comunità, *L'Europa e l'anima dell'oriente* di Walter Schubart, è direttamente ispirato dalla filosofia della storia del pensatore austriaco ed è basato sull'alternarsi ciclico di quattro anime cosmiche, che Schubart definisce con terminologia gnostica eoni e sono simili alle anime sociali di Noventa. Anche per Schubart, come per Noventa, i processi storici e sociali sono determinati da fattori spirituali e ciò è vero anche per il XX secolo, caratterizzato dal manifestarsi dall'èone apocalittico giovanneo e dalla rinascita spirituale millenaria dell'Oriente russo, che sostituiranno l'èone prometeico occidentale.

È in questo quadro che si possono collocare alcune testimonianze, come quella di Renzo Zorzi, giovane ami-

co e collaboratore di Noventa, che diresse per lungo tempo le Edizioni di Comunità e che ricostruisce, in un intervento al convegno veneziano del 1987 su Noventa (Fondazione Cini), il fitto intreccio dei rapporti che intercorsero tra i due intellettuali. Sono legami che furono anche di tipo familiare e che si sviluppano nell'ambiente dell'antifascismo azionista torinese (descritto nello stesso modo, ad esempio, anche nel famoso libro di Natalia Ginzburg, *Lessico familiare*). Nel ricordo di Zorzi il percorso di Noventa e quello di Olivetti seguono linee parallele e convergono, in una fase di tramonto esistenziale in cui maturano le condizioni del reciproco fallimento, unicamente nel progetto di pubblicazione delle poesie di Noventa con le Edizioni di Comunità. In realtà il rapporto tra Noventa e Olivetti risale agli anni '20 e deve essere interpretato non solo sul piano letterario, ma soprattutto su quello dei progetti politici, che vengono avviati probabilmente già nel decennio successivo e che si concretizzano nella formazione, nel dopoguerra, di un partito socialista e liberale, su base spiritualistica, da contrapporre ai due blocchi politici egemoni, la Democrazia Cristiana e il Partito Comunista Italiano.

C'è da aggiungere che nel catalogo Edizioni di Comunità appare la prima biografia di Léon Bloy pubblicata in Italia, *Léon Bloy, l'impaziente*, di Albert Beguin. Nelle Edizioni di Comunità è viva un'attenzione al cattolicesimo apocalittico che è interessante confrontare con alcuni aspetti della poesia di Noventa, soprattutto per l'importanza che a Léon Bloy attribuirono Jacques Maritain e sua moglie Raïssa. La riflessione di Maritain

fu fondamentale per il cattolicesimo liberale e antimoderno immaginato da Noventa e attraverso Bloy e a Maritain si possono recuperare al tema specifico di queste note aspetti del revival cattolico francese del 1870-1914 e della reazione alla cultura della Terza Repubblica, che trovano una utilizzazione nel progetto politico e culturale socialistico-spirituale di Noventa e di Olivetti.

Il testo di Noventa più vicino a questo composito orizzonte culturale (che va da Rudolf Steiner a Lèon Bloy e riguarda in eguale misura Olivetti) è il *Discorso su Carlo Levi e la situazione spirituale italiana* tenuto a Ivrea nel 1950, che fa riferimento (tramite un'analisi, come spesso accade in Noventa divagante e tendenziosa dei libri di Carlo Levi) al concetto di «cultura sotterranea». Si tratta di un aspetto del pensiero di Noventa che è stato esaminato con particolare attenzione da Augusto Del Noce, per il quale, come è noto, l'errore della cultura italiana, segnalato da Noventa (la lunga genealogia che dal pensiero post-unitario giunge al neoidealismo di Croce Gentile, a Gobetti e a Gramsci), è culminato con l'egemonia filosofica della Scuola di Torino (di cui Noventa e Olivetti si sentono gli eredi culturali e i riformatori spirituali) ed ha tradito l'autentica spiritualità cattolica italiana. Per questa ragione nel percorso dell'ultimo Del Noce si intravede una operazione culturale che ha molti punti in comune con quella di Noventa e in cui la rivendicazione del cattolicesimo come espressione della «cultura sotterranea» italiana, tende a contrastare l'attualismo di Gentile. Anche il classicismo dantesco di Noventa, infatti, nasce come polemica indiretta contro Gentile che, per mezzo del riesame

polemico della critica dantesca neoidealistica, Noventa riconduce al machiavellismo post-risorgimentale. In questo modo la riflessione di Noventa apre la strada al classicismo anarchico e alla filosofia negativa di Simone Weil, che si schiera, su posizioni antagonistiche al pensiero gentiliano, con Atene contro Roma e Gerusalemme, come mostrano gli ultimi scritti di Augusto Del Noce, più direttamente esposti agli influssi della Weil, vale a dire a quell'eredità di Noventa che, con il richiamo alla «cultura sotterranea», è più ostile al pensiero gentiliano e più vicina a temi spiritualistici e gnostici.

CAPITOLO I

ADRIANO OLIVETTI E RUDOLF STEINER

1. Un profilo biografico e intellettuale di Adriano Olivetti

Come è stato più volte affermato, Adriano Olivetti, (Ivrea 1901- Aigle, Svizzera 1960) fu un utopista pragmatico. Da suo padre, l'ingegnere ebreo protestante di simpatie socialiste e di formazione positivista Camillo Olivetti, fondatore a Ivrea della prima fabbrica italiana di «macchine per scrivere» (1908), prese il senso dell'impresa industriale come strumento di trasformazione sociale e di palingenesi spirituale¹. Dopo la laurea al Politecnico di Torino (1924) e il primo viaggio negli Stati Uniti (1925), quando inizia a svolgere un ruolo attivo nell'azienda di famiglia, Olivetti interviene immediatamente sulla gestione delle risorse umane della fabbrica e ne modifica le funzioni direttive e la struttura produttiva. Nel 1938 assume la presidenza dell'azienda e avvia la riflessione e la sperimentazione sui metodi di lavoro, fondando «TECNICA E ORGANIZZAZIONE», la rivista che pubblica saggi sulla struttura d'impresa, il perfezionamento pro-

¹ Informazioni biografiche su Adriano Olivetti si ricavano in rete al seguente indirizzo: www.fondazioneadrianolivetti.it (sito della Fondazione creata da Roberto Olivetti a Ivrea nel 1962, con sede attualmente a Roma).

duttivo, l'assistenza sociale, l'architettura industriale, l'istruzione professionale. A Ivrea Olivetti promuove la progettazione e la costruzione di nuovi edifici industriali, uffici, mense, asili, creando un articolato sistema di servizi sociali. Nel 1937 Olivetti fa erigere un quartiere residenziale per i dipendenti e, in anticipo sui contratti nazionali e a parità di salario, riduce l'orario di lavoro da 48 a 45 ore settimanali. Nel 1932 la Olivetti immette sul mercato la prima macchina da scrivere portatile (la MP1), che sarà seguita, tra la fine degli anni '40 e la fine degli anni '50, da una serie di prodotti d'avanguardia come la Lexikon 80 (1948), la Lettera 22 (1950), la calcolatrice Divisumma 24 (1956).

Dopo una prima adesione al corporativismo fascista, Olivetti rompe con il regime e durante la Seconda guerra mondiale si rifugia in Svizzera. Qui completa la stesura del libro *L'ordine politico delle comunità*, in cui dà forma alle idee che sono alla base del suo movimento politico, Comunità, che verrà fondato nel 1947. Nel 1946 nasce la rivista «COMUNITÀ», che costituirà il punto di riferimento culturale dell'omonimo movimento politico. Come mostrano le sue opere (oltre all'*Ordine politico delle comunità* del 1947, *Società, Stato, Comunità* del 1953 e *La città dell'uomo*, 1959), Olivetti non si riconosceva nei partiti tradizionali e apprezzava le realtà associative di base e i movimenti di opinione che si fondano sulla comunità locale come elemento primario dell'organizzazione politico-sociale.

Per tradurre le idee comunitarie in realizzazioni concrete (sarà nominato nel 1959 presidente dell'Istituto

UNRRA-Casas, creato in Italia per la ricostruzione post-bellica) nel 1955 fonda l'IRUR – Istituto per il Rinnovamento Urbano e Rurale del Canavese – con l'obiettivo di combattere la disoccupazione nell'area canavesana e promuovere nuove attività industriali e agricole. L'anno seguente il Movimento Comunità si presenta alle elezioni amministrative e Adriano Olivetti viene eletto sindaco di Ivrea. Il successo induce Comunità a presentarsi anche alle elezioni politiche del 1958, nelle quali risulta eletto il solo Olivetti, capolista. Il 27 febbraio 1960 l'imprenditore muore improvvisamente durante un viaggio in treno da Milano a Losanna, lasciando un'azienda leader mondiale nel suo settore, con circa 36000 dipendenti (di cui la metà all'estero) e presente su tutti i maggiori mercati internazionali.

Un capitolo interessante nella storia della Olivetti è costituito dalle vicende della Divisione Elettronica. Dopo la morte di Adriano Olivetti, fallisce il passaggio dalla produzione delle macchine per ufficio all'elettronica e all'informatica (cui era stato dato avvio con la creazione, voluta da Adriano Olivetti, dell'Elea, il primo elaboratore elettronico italiano), a causa delle difficoltà finanziarie seguite all'acquisizione, in America, della Underwood (1959). Le banche e le aziende (tra cui la Fiat di Valletta) del gruppo di intervento che aveva rilevato dalla famiglia Olivetti il controllo dell'azienda, crea la società GOE (partecipata dalla Olivetti e dalla General Electric), conferendovi la Divisione Elettronica della Olivetti. La General Electric, però, si libera immediatamente della GOE, cedendola alla Honeywell e allontanando definitivamente la Olivetti dalle

posizioni di punta nel settore strategico dell'informatica. A questi eventi va aggiunta la morte in un incidente automobilistico, in circostanze non ancora del tutto chiarite, dell'ingegnere italo-cinese Mario Tchou, che aveva avuto un ruolo determinante nello sviluppo del modello Elea ed era uno dei massimi esperti di elettronica presenti all'epoca in Italia².

Ad animare lo spirito particolare che caratterizzava «COMUNITÀ», contribuivano il carisma personale del suo fondatore e l'attività dei redattori che lo affiancarono (e poi gli subentrarono) nella cura e nella direzione del periodico, soprattutto i veneti Giorgio Soavi e Renzo Zorzi (quest'ultimo avrebbe diretto «COMUNITÀ» dopo la morte di Olivetti) e, tra i collaboratori più stretti, Franco Ferrarotti e Paolo Portoghesi. Assieme ad alcuni tra questi giovani intellettuali, Olivetti aveva fondato una nuova casa editrice, la NEI (Nuove Edizioni Ivrea), che viene trasformata nel 1946 nelle Edizioni di Comunità. La casa editrice avvia un intenso programma editoriale, vengono pubblicate una serie di opere fondamentali del pensiero politico, della sociologia, della filosofia, dell'organizzazione del lavoro e vengono diffusi i nomi di autori d'avvan-

² Su queste vicende cfr. L. GALLINO, *Un neo da estirpare: l'informatica*, in *La scomparsa dell'Italia industriale*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 15-27. La Olivetti passerà in seguito sotto il controllo della CIR del finanziere Carlo Debenedetti e sopravviverà alla crisi degli anni Novanta, uscendo dal settore elettronico-informatico e trasformandosi in azienda di telecomunicazioni (Omnitel-Infostrada). La Hopa di Antonio Gnutti e Vincenzo Colaninno si servirà della Olivetti (completamente svuotata di prerogative industriali) per dare la scalata a Telecom Italia e sottrarla alla Fiat.

guardia o di grande prestigio all'estero, ma ancora sconosciuti in Italia. Per le Edizioni di Comunità Olivetti ricorre ai suggerimenti di Ernesto Buonaiuti e soprattutto di Luciano Foà e Roberto Bazlen (che fonderanno la casa editrice Adelphi anche grazie al finanziamento del figlio di Adriano, Roberto). Nelle Edizioni di Comunità accanto ai testi di F.W. Taylor e L. Mumford e ai libri di urbanistica, di sociologia politica, di filosofia aziendale, compaiono le opere filosofiche e religiose di Kierkegaard, Weil, Maritain, Berdiaev, Mounier.

Nel 1950 Olivetti diviene presidente dell'Istituto Nazionale di Urbanistica e assume la direzione della rivista dell'Istituto, intitolata «URBANISTICA». Intorno a «COMUNITÀ» si forma una costellazione di periodici specializzati, dalla «RIVISTA DI FILOSOFIA» di Bobbio, a «METRONARCHITETTURA», a «ARCHITETTURA: CRONACHE E STORIA», a «SELEARTE» (diretta da Carlo Ludovico Ragghianti). Nel 1953 Olivetti finanzia l'esordio dell'«ESPRESSO», dopo aver progettato inizialmente con Arrigo Benedetti e Eugenio Scalfari un quotidiano, orientandosi soltanto in seguito verso la pubblicazione di un settimanale perché meno impegnativa dal punto di vista economico. Del finanziamento di Olivetti si giovarono inoltre il mensile meridionalista «NORDESUD» di Francesco Compagna e «LA VIA DEL PIEMONTE». «LA VIA DEL PIEMONTE» era diretto da Geno Pampaloni, segretario di Olivetti, e annoverava tra i redattori Giovanni Giudici (che in seguito passerà all'ufficio pubblicità e stampa della Olivetti diretto da Riccardo Musatti), tra i collaboratori Valerio Castronovo. Questi nomi costituiscono soltanto

una parte di coloro che, letterati, urbanisti, architetti, grafici, designer, esperti di comunicazione, giornalisti, analisti politici ed economici, vennero coinvolti da Olivetti nei suoi progetti. Al punto che gli “olivettiani” o “adrianèi” costituiscono uno dei più importanti gruppi intellettuali italiani della seconda metà del XX secolo³.

2. *Adriano Olivetti secondo Geno Pampaloni*

L'interesse attorno alla figura di Adriano Olivetti si è risvegliato in tempi recenti, quando il dibattito politico e culturale si è rivolto verso alcuni temi cari all'ideologia olivettiana, come il federalismo, il comunitarismo, la composizione di tendenze locali e globali, su cui la cultura progressista in particolare, ha rimodellato le proprie strategie e i propri progetti politici nel tentativo di arginare le tendenze antipolitiche emerse nella società italiana con la «rivoluzione giudiziaria» degli anni '90. Se la vetero-sinistra del Fronte Popolare (1948) e dello stalinismo aveva preso le distanze dal tentativo di socializzazione antistatalista di Olivetti, coniano per il riformismo olivettiano l'aggettivo infamante di «patronalsocialista», nel contesto della crisi politica degli ultimi anni Olivetti è stato rilanciato come uno dei progenitori dell'interclassismo ulivista («Se fosse vivo Adriano Olivetti sarebbe lui il leader del centrosinistra?», si è chiesto Enrico Deaglio, direttore del settimanale «DIARIO») e si è giunti a discutere sulla reale natura dell'olivettismo, contendendosene per-

³ Cfr. N. AJELLO, *Adriano Olivetti. Un industriale tra i libri*, «LA REPUBBLICA», 19 febbraio 2004.

sino l'eredità, come è avvenuto sulle pagine della «REPUBBLICA» nella polemica tra Lucio Villari e Geminello Alvi⁴.

In realtà la cultura italiana ha inserito l'esperienza di Comunità in uno schema interpretativo rigido, in gran parte imposto dalla storiografia ufficiale del movimento olivettiano – si vedano la biografia di Giuseppe Berta *Le idee al potere. Adriano Olivetti tra la fabbrica e la Comunità*⁵, o, in anni più vicini, le testimonianze tutte interne al movimento di Luciano Gallino e di Franco Ferrarotti⁶. Questi scritti sono caratterizzati da un'immagine domestica di Adriano Olivetti, edificatore di comunità produttive in equilibrio tra la fabbrica e la gestione pianificata del territorio, imprenditore-filosofo che supera, in virtù di alcune straordinarie intuizioni intellettuali, gli schemi antiquati della concezione fordista della produzione industriale. Una ricostruzione più accurata delle vere fonti della cultura di Olivetti è stata ostacolata dall'atteggiamento spesso reticente degli intellettuali olivettiani, i quali, sulla base di precisi suggerimenti tattici dello stesso Olivetti, hanno fatto intravedere solo in modo cifrato e

⁴ Cfr. R. PARADISI, *La politica per la cultura*, «IDEAZIONE», 5, 2001, www.idealazione.com.

⁵ Cfr. G. BERTA, *Le idee al potere. Adriano Olivetti tra la fabbrica e la Comunità*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980.

⁶ Cfr. L. GALLINO, *L'impresa responsabile. Intervista su Adriano Olivetti*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001; F. FERRAROTTI, *L'impresa responsabile. Testimonianza su Adriano Olivetti*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001; la biografia di riferimento per gli studi su Olivetti è sempre quella di V. Ochetto, *Adriano Olivetti*, Milano, Mondadori, 1985.

intermittente le suggestioni e le letture, spesso a sfondo dichiaratamente esoterico, da cui traeva spunto la riflessione politica e ideologica del fondatore di Comunità. In questo senso è significativa la testimonianza di Geno Pampaloni, il critico letterario toscano che Giorgio Soavi⁷ definiva «eminenza ligia» di Adriano Olivetti e che di Olivetti, come è stato ricordato, fu il segretario particolare e il ghost writer.

Pampaloni raccoglie gli scritti dedicati a Olivetti nel libro *Adriano Olivetti: un'idea di democrazia*⁸. Da essi emerge una vicenda umana e intellettuale che, a prima vista, non sembra compromessa con le concezioni eterodosse che ebbero, al contrario, una funzione determinante nell'orientare il pensiero e le scelte politiche di Olivetti. Pampaloni delinea un quadro della cultura di Olivetti basato su rassicuranti riferimenti (certamente non privi di

⁷ G. SOAVI, *Adriano Olivetti. Una sorpresa italiana*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 66.

⁸ G. PAMPALONI, *Adriano Olivetti. Un'idea della democrazia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980. In particolare gli articoli «Dieci anni dopo» e «Utopista positivo», pp. 60-68; «Adriano Olivetti tra utopia, eresia e profezia», «Il mito e l'eredità di Adriano Olivetti», «Poesia, politica e fiori» (quest'ultimo su Olivetti e Noventa), pp. 86-106. In sintesi il programma olivettiano secondo Pampaloni è tracciato nell'articolo «Il mito e l'eredità di Adriano Olivetti»: superamento del capitalismo, del socialismo e della contrapposizione Est-Ovest; finalità della produzione industriale poste al di là del profitto; centralità della fabbrica; equilibrio città-campagna; tecnocrazia ecologista e umanistica; condanna della partitocrazia (in base alle posizioni di Simone Weil e non di Guglielmo Giannini); competenza politica; socialismo personalista (federalismo socialista di Proudhon e personalismo di Mounier).

fondamento) a Maritain, a Mounier e ad altri nomi che riconducono, in generale, al cattolicesimo aperturista e post-conciliare:

La cultura di Olivetti era poco italiana in senso tradizionale. Possiamo dire più agevolmente ciò che non era. Non era idealista né storicista (...); d'altra parte non era neppure marxista. (...) Era quindi un isolato nella sua generazione. Aveva, per dir così, come *guard-rails*, da un lato il filone cristiano-sociale, dall'altro quello utopistico-anarchico; ma di fatto si alimentava in modo empirico, funzionale, persino un po' eclettico, di tutta la gamma delle scienze umane che il Croce diceva pseudo-scienze⁹.

Pampaloni fornisce un quadro della ideologia di Olivetti piuttosto netto – e che per molti anni è circolato, e circola ancora oggi, come tale, nella cultura italiana, su incoraggiamento, si ripete, dello stesso Olivetti. Uno spiritualista malgré soi e uno sperimentatore eccentrico in bilico tra «illuminato sincretismo» e «rinascimentale ideale di vita come armonia». Si tratta, tra l'altro, di elementi che, nel loro insieme, anche se appaiono eterogenei e incoerenti rispetto al neopositivismo di Adriano Olivetti, sembrano marginali rispetto al nucleo fondamentale dell'innovazione olivettiana e possono coesistere con i tratti principali della ideologia di Adriano. E risultano persino coerenti se collocati nell'ambito della crisi della cultura positivista europea dell'ultimo scorcio del XIX secolo, il periodo in cui si colloca la formazione di

⁹ G. PAMPALONI, *Adriano Olivetti. Un'idea della democrazia*, op. cit., pp. 78-79.

Olivetti e di cui fornisce una chiara testimonianza il suo stesso retaggio familiare. Si pensi al protestantesimo valdese di Luisa Revel, madre di Adriano, alla sua passione per l'astrologia (poi trasmessa a suo figlio)¹⁰, alla mentalità positiva di Camillo Olivetti, ebreo socialista e fordista, seguace della Chiesa Unitariana. Su questo sfondo si è sviluppata la componente messianica che alimenta il riformismo neorazionalistico di Adriano Olivetti, come è evidente soprattutto in alcuni punti dell'utopia olivettiana, la ricerca del non profitto, il tentativo di umanizzazione della tecnica, la sperimentazione di politiche di contenimento dello sviluppo, persino la condanna della partitocrazia. Temi, tra l'altro, come si è detto, che coincidono in più punti con il programma massimo della sinistra italiana di governo odierna.

Tuttavia Pampaloni non sa tacere completamente la «sigla aristocratica e un po' esoterica» della «cittadella olivettiana» e, frequentemente, con un certo gusto del mistero e senza comprometersi con i nomi, rivela l'esistenza di una realtà intellettuale molto speciale, ancorché legata ad una concezione «illuministico-spirituale» e a un «progetto imponente di svecchiamento della cultura laica», che non privilegia «alcuna forma di scientismo», ma «identifica nello spirito della scienza il Salvatore evange-

¹⁰ Olivetti praticava l'astrologia, la chiromanzia e la divinazione secondo il *Libro dei Mutamenti (I Ching)*. Fu in analisi con Ernst Bernhard, psicanalista erodosso con forti interessi magico-esoterici, che diresse la collana «Psiche e Coscienza» della casa editrice Astrolabio, Cfr. E. OLIVETTI, *Gli Olivetti e l'astrologia*, Roma, Mediterranee, 2004.

lico», il «Consolatore annunciato da Cristo secondo il vangelo di Giovanni»:

La vera tensione che lo animava (...) era di tipo spirituale. La sua funzione è stata quella di un illuminista; ma la sua natura era profetico-religiosa. Se così posso esprimermi l'olivettismo degli anni cinquanta è stato un illuminismo dello spirituale¹¹.

Dunque anche Pampaloni (e con lui gli eredi di Olivetti, in generale, tendono a passare sotto silenzio certi aspetti della cultura di Adriano) non riesce a nascondere completamente l'apporto ad alcuni punti salienti dell'olivettismo di esperienze così particolari da apparire persino incoffessabili.

Ci si riferisce all'adesione di Olivetti al movimento esoterico di Rudolf Steiner e al finanziamento, da parte dell'imprenditore eporediese di gruppi di ispirazione antroposofica. Lo si scorge dall'analisi ravvicinata dei suoi scritti politici, dai quali emerge con chiarezza l'influsso esercitato su di essi dalle teorie politiche e sociali che si ispirano alla Triarticolazione, una dottrina che non appartiene originariamente all'antroposofia di Steiner, ma che attraverso gli scritti di quest'ultimo si trasmette, con molta probabilità, anche alla ideologia olivettiana.

Nelle pagine che seguono si cerca di descrivere i legami, spesso profondi, che uniscono Olivetti a Steiner, recuperando le indicazioni fornite in questo senso da un antroposofo steineriano come l'economista e scrittore Geminello Alvi. In effetti sono molte le coincidenze tra

¹¹ *Ibidem*.

gli scritti politici e religiosi di Steiner e il pensiero di Olivetti e gran parte dell'operazione culturale che fa capo alle Edizioni di Comunità risente di influssi steineriani, sia nella tipica composizione razionalistico-spiritualistica del catalogo, sia nel rilievo che nelle Edizioni di Comunità assumono alcuni titoli (ad esempio *L'Europa e l'anima dell'Oriente* di Walter Schubart), fortemente connotati da una cultura di origine antroposofica.

Renzo Zorzi, direttore delle Edizioni di Comunità, ha sostenuto che il sodalizio tra Adriano Olivetti e Giacomo Noventa è stato determinato da un comune «stato d'animo» postbellico e non è stato il frutto di una sintonia profonda che ha rapporti organici e costanti nel tempo tra i due intellettuali¹². Geno Pampaloni, a sua volta, in un curioso scambio a distanza con Zorzi, circa le ragioni della pubblicazione delle poesie di Noventa con le Edizioni di Olivetti, ha fatto le sue ammissioni più compromettenti a proposito dell'esoterismo olivettiano, proprio nello scritto *Poesia, politica e fiori*, dedicato al rapporto tra Noventa e Olivetti¹³, in cui Olivetti viene ricordato come «un illuminista (magico) dedito all'ascolto dei "segni"» e un cultore appassionato di grafologia e astrologia. Questi dati, secondo Pampaloni, differenziano profondamente la

¹² R. ZORZI, *Noventa e Olivetti: Qualche ricordo*, in AA. VV., *Giacomo Noventa*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 253-77. Questi rapporti culminarono nella pubblicazione con le Edizioni di Comunità di *Versi e poesie* di Giacomo Noventa, ma non possono essere circoscritti a questo solo evento, per quanto molto significativo.

¹³ PAMPALONI, *Adriano Olivetti. Un'idea della democrazia: Poesia, politica e fiori*, op. cit., pp. 107-111.

cultura di Olivetti da quella di Giacomo Noventa, che al critico toscano sembra legata a un mondo classico, dantesco e antimoderno, almeno quanto la cultura «di segno protestantico» di Olivetti si proietta su un «personalissimo scenario magico-religioso di tipo jungghiano».

In realtà il contrasto tra Zorzi e Pampaloni e tutte le precisazioni di Pampaloni, si basano, come si è già affermato, su presupposti se non infondati, in gran parte imprecisi. L'intera questione del rapporto tra Olivetti e Noventa ha una importanza non trascurabile e costituisce un elemento a sostegno del discorso che si in questa sede si tenta di avviare sulle radici eterodosse del socialismo spirituale che accomuna Olivetti, Noventa e molti altri esponenti della cultura politica italiana (come Chiaromonte, Capitini, Silone). Anche Giacomo Noventa, come Olivetti, pur risultando nell'opinione comune estraneo ad influssi di tipo esoterico, ne risente in misura rilevante, soprattutto quando se ne osserva più da vicino la curiosa teoria delle quattro anime dell'uomo.

Per questa ragione, prima di tornare a parlare delle influenze steineriane sulla ideologia olivettiana e di incrociare con quest'ultima certi tratti della produzione filosofica e letteraria di Giacomo Noventa, è bene tracciare un profilo dello scrittore veneto per soffermarsi, in seguito, su un aspetto fondamentale del suo pensiero, che non sembra in nessun modo conforme all'ortodossia cattolica. Ci si riferisce, come già si diceva, alle idee di Noventa relative all'anima.

3. *Un profilo biografico e intellettuale di Giacomo Noventa*

Giacomo Noventa (il suo vero nome era Giacomo Ca'Zorzi ed apparteneva ad un'antica famiglia patrizia veneziana) nasce nel 1898 a Noventa di Piave, dove trascorre l'infanzia e la prima adolescenza. Frequenta il ginnasio al liceo Foscarini di Venezia, da dove viene espulso per indisciplina. Nel 1916 si arruola come volontario e combatte con i gradi di ufficiale negli Arditi. Nel 1920 si trasferisce a Torino e consegue (dopo un litigio con il professore di filosofia del Cavour) la licenza al liceo D'Azeglio. A Torino si iscrive alla facoltà di giurisprudenza e conosce Mario Soldati, Giacomo Debenedetti, Felice Casorati, Carlo Levi. Fallisce il suo tentativo di avvicinare Piero Gobetti (con la mediazione di Franca Reynaud, la compagna di studi di Noventa che diventerà sua moglie), che rifiuta di pubblicare il suo primo scritto, *Un fascista d'altri tempi*. Nel 1923 Noventa si laurea in Filosofia del Diritto con Gioele Solari, con una tesi fortemente critica verso il fascismo. Nel 1924 è a Roma per fare pratica di diritto penale, ma senza risultati. Nel 1926, persuaso del provincialismo della cultura italiana, soggiorna a lungo all'estero per studiare e conoscere l'Italia attraverso la cultura europea. In questo periodo i suoi interessi, che sinora sono stati in prevalenza filosofici, si volgono verso la letteratura e la poesia. Nel 1927 è in Francia (in Savoia compone con Mario Soldati il *Castogallo*, poemetto eroicomico in lingua italiana che firma con il suo vero nome). Nel 1929 si stabilisce in

Germania, dove rimarrà fino al 1932. Qui approfondisce lo studio della grande filosofia tedesca e si fa intensa la sua produzione poetica in dialetto veneziano. A Heidelberg si lega a Clara Lotte Fuchs, cui dedicherà la poesia *Gh'è nei to grandi – Oci de ebreà*. In questo periodo si compie il distacco di Noventa dalla cultura ufficiale italiana (esemplificato soprattutto dalla polemica scelta del dialetto in poesia) e dalla filosofia neoidealistica di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, che rappresenta, agli occhi di Noventa, il substrato ideologico da cui nasce il fascismo. Nel 1932 Noventa lascia la Germania per la Spagna, poi torna in Italia. A Torino, dove viene fermato perché antifascista, rivede e sposa la compagna di studi Franca Reynaud. Nel 1933 parte con la moglie per Parigi, recandosi subito dopo in Inghilterra. A Londra (dove nasce il suo primo figlio) attraversa una drammatica crisi personale, provocata dal tentativo di creare un'opera teorica che fosse in grado di dar corpo alla sua critica congiunta della filosofia e della letteratura italiane. A causa della connaturata difficoltà a tradurre sulla pagina il suo pensiero («Scrivere è decadere», sostiene Noventa), per molti anni Noventa rifiuterà di trascrivere gran parte della sua produzione filosofica e soprattutto poetica. Si trasferisce nel 1933 a Losanna per preparare *Principio di una scienza nuova*, la prima opera pienamente rappresentativa della sua ideologia e della sua poetica. Continua a lavorare a quest'opera a Parigi, dove rimane fino al 1934. Trascorre l'estate del 1934 in Italia. A Fiumetto (in Versilia) conosce Alberto Carocci, direttore della rivista «SOLARIA». Insieme a Carocci progetta una rivista che

non sia più solamente letteraria, ma anche politica. Intanto pubblica su «SOLARIA» il breve saggio *A proposito di un traduttore di Heine*. Lo scritto è violentemente polemico nei confronti della letteratura italiana contemporanea e suscita l'ostilità dei letterati fiorentini per le critiche rivolte nei loro confronti. Nel febbraio del 1935 Noventa torna a Parigi per portare a termine *Principio di una scienza nuova*, che esce a puntate sugli ultimi numeri di «SOLARIA». Questi articoli contribuiscono a decretare la fine della rivista, allargando il solco tra i sostenitori di una concezione autonoma della letteratura e coloro i quali, come Noventa e Carocci, intendono collocare l'esperienza maturata in «SOLARIA» su un piano politico e ideologico. Nel maggio 1935 Noventa viene di nuovo arrestato e trattenuto in carcere per 25 giorni. Nel settembre del 1935 si trasferisce a Firenze, dove, con i proventi dell'eredità paterna, realizza la rivista progettata con Carocci, che esce nel novembre 1936 con il nome di «LA RIFORMA LETTERARIA». Sulle pagine della «RIFORMA LETTERARIA» escono, tra il 1936 e il 1939, le opere di maggior impegno ideologico di Noventa: *Principio di una scienza nuova*, *Manifesti del classicismo*, *I calzoni di Beethoven*. La rivista assume una impostazione critica nei confronti della cultura letteraria ufficiale e provoca vivaci polemiche. Alla «RIFORMA LETTERARIA» collaborano Franco Fortini e Geno Pampaloni, che saranno i due più importanti membri del gruppo di Noventa, «i toseti» (i ragazzini). L'esperienza della «RIFORMA LETTERARIA» si conclude nel 1939 con l'arresto e il confino di Noventa. Allo scrittore viene vietato di risiedere in città sedi uni-

versitarie ed egli si trasferisce a Viareggio dove resta fino al 1940. Tra il 1941 e il 1943 (dopo essere stato richiamato alle armi senza essere inviato al fronte) Noventa vive a Torino, Firenze e Venezia. Stringe rapporti con vari esponenti dell'antifascismo, fra i quali Tristano Codignola. Nel 1944 si rifugia prima a Cortona (in casa di Pietro Pancrazi) poi a Roma nella stessa pensione del pittore Renato Guttuso e di Celeste Negarville, entrambi esponenti del PCI clandestino. Nel 1946 Noventa riprende l'attività letteraria e politica, fondando a Venezia la «GAZZETTA DEL NORD», un settimanale interamente scritto da lui stesso, che intende promuovere la formazione di un raggruppamento politico di ispirazione cattolico-liberale. Nel 1947 Noventa si trasferisce di nuovo a Torino e collabora al giornale socialista il «MONDO NUOVO», diretto da Corrado Bonfantini. Inizia la sua collaborazione con Adriano Olivetti e con Comunità. Tra il 1948 e il 1954 scrive su numerosi giornali socialdemocratici e liberalsocialisti. Partecipa alle elezioni del 1948 e del 1953 con i gruppi dell'autonomia socialista, contrari sia alla politica del fronte popolare con il PCI, che alla legge maggioritaria. Si rafforza in questi anni il legame tra Noventa e Adriano Olivetti. Nel 1954 Noventa si trasferisce a Milano, dove rimarrà fino alla morte. Le insistenze dei suoi collaboratori (Fortini, Pampaloni, Zorzi) lo convincono a raccogliere in volume le sue poesie che escono nel 1956 nelle Edizioni di Comunità. Conosce in questo periodo anche Alberto Mondadori. Le sue ultime opere (*Il vescovo di Prato*, *Nulla di nuovo*, *Gott mit uns*) escono nel Saggiatore. Nella collana di poesia «Lo Specchio» (di

proprietà di Alberto Mondadori come Il Saggiatore), esce nel 1960 la nuova edizione di *Versi e poesie*. Noventa muore a Milano il 4 luglio 1960¹⁴.

4. La teoria delle anime di Noventa

La concezione eterodossa dell'anima è un aspetto del pensiero di Noventa che ha attirato la curiosità dei suoi maggiori interpreti, come Franco Fortini¹⁵ ma, forse perché questo tema non viene trattato in un punto preciso delle opere di Noventa, è stato esaminato più da vicino dal solo Antonio Carlino, che appartiene alla Scuola di Lecce, un gruppo di docenti e studiosi meridionali, particolarmente attento alla filosofia di Noventa¹⁶.

¹⁴ Cfr. A. ARSLAN VERONESE, *Giacomo Ca' Zorzi, Dizionario Biografico degli Italiani*, 23, Roma, IEL, 1979, pp. 166-71. Tutte le opere di Noventa sono raccolte nella edizione in quattro volumi curata da Franco Manfriani per la casa editrice Marsilio di Venezia.

¹⁵ Cfr. F. FORTINI, *Note su Giacomo Noventa*, op. cit., pp. 19-20.

¹⁶ Il «problema dell'anima, in Giacomo Noventa, è di una centralità tanto puntuale che ogni altro gli è subordinato, specialmente quando si passi a considerare il rapporto esistente tra le anime e gli individui, ossia l'attività spirituale delle anime in quanto anime, e l'attività pratica degli individui manifestata attraverso i loro caratteri, proprio in quanto individui incarnati», A. CARLINO, *Giacomo Noventa: un filosofo fuori dell'accademia*, op. cit., p. 9. Il dibattito su uno degli aspetti più controversi e per questa ragione più interessanti, della filosofia noventiana (nonostante i persistenti tentativi di aggiramento teorico delle «elucubrazioni noventiane sulle "anime Tizie"», cfr. E. URGNANI, *Noventa*, Palermo, Palumbo, 1998, p. 123) si è mosso tra l'interpretazione averroistica di Fortini a quella agostiniano-neoplatonica della Scuola di Lecce di A. Carlino. Si veda anche la lettura viciniana delle quattro anime di Noventa compiuta da G. INVITTO,

Giacomo Noventa non credeva che l'anima avesse una natura personale e individuale (egli parlava infatti di erronea credenza nelle «anime Tizie»). Egli riteneva che l'anima nascesse dall'incrocio, secondo gradi e mediazioni complesse, di quattro campi psichici fondamentali, che corrispondono ad altrettante categorie o archetipi spirituali (la filosofia, la poesia, la politica, la religione), che sono ordinati in un rapporto ascendente e gerarchico e rappresentati da altrettante età dell'uomo (filosofia-infanzia; poesia-giovinezza; politica-maturità; religione-vecchiaia) e procedono sul piano storico secondo un andamento ciclico e non progressivo¹⁷. È vero che questa teoria nasce dall'esigenza di rintracciare una zona di comunicazione reciproca tra le anime degli uomini, che sarebbero altrimenti imprigionate nel monadismo in cui le costringe il pensiero moderno (Noventa parla, infatti, di «anime sociali») e ripropone, in una chiave spiritualistica e metastorica, le categorie di Benedetto Croce. Ma la concezione quadripartita del-

Dall'estetica all'antropologia passando per l'etica, in AA.VV., *I mondi di Giacomo Noventa*, Lecce, Capone, 1993, pp. 65-72.

¹⁷ «Ai bimbi, ai giovani, agli uomini e ai Vecchi, il cui corpo sia qualche cosa di più dell'organismo familiare sono stati dati rispettivamente i nomi di filosofi, di poeti, di politici e di Religiosi: non da uno di noi, naturalmente, il quale può definire il filosofo, il poeta, il politico e il Religioso come vuole, ma da ogni anima che continua a vedere i filosofi come bimbi, i poeti come giovani, i politici come uomini e i Fondatori di Religioni come Vecchi. Il che non può voler dire altro se non che i filosofi sono infatti bimbi, e i poeti giovani, e i politici uomini, e i Religiosi Vecchi», G. NOVENTA, *Nulla di nuovo e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 1987, p. 196.

l'anima costituisce uno degli ambiti in cui il pensiero di Giacomo Noventa si fa più vicino a concezioni di tipo esoterico e antroposofico.

Franco Fortini ne ha rilevato opportunamente la parentela con i sistemi gnostici (e con lo *splittering* psichico della psicanalista Melanie Klein), osservando che le anime di Noventa sono il teatro di uno scontro di opposte forze demoniache e angeliche, incapaci di prevalere le une sulle altre, secondo lo schema mitico proprio dei sistemi della gnosi e del manicheismo.

Carl Gustav Jung, nei suoi studi sulla *quaternitas* spirituale, in particolare nella conferenza *Il problema del quarto*¹⁸, rileva che la struttura archetipica dello spirito in quattro parti è necessaria ad acquisire alla psiche le zone d'ombra amputate dal sistema trinitario proprio delle strutture simboliche del Cristianesimo. Jung fa corrispondere questa zona d'ombra con il diavolo o Lucifero e in effetti l'anima religiosa di Noventa, che Noventa stesso chiama l'anima del Vecchio¹⁹, si presen-

¹⁸ Cfr. C. G. JUNG, *Psicologia e religione, Interpretazione psicologica del dogma della Trinità: Il problema del quarto (Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion: Zur Psychologie der der Trinitäsidee)*, trad. it. E. Schanzer, L. Aurigemma, in *Opere di C. G. Jung*, 11, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 162-94. Cfr. anche R. BRANDT, *D'Artagnan o il quarto escluso (D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 123/4)*, trad. it. D. Falcioni, *In che cosa posso sperare?*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 153-69.

¹⁹ Sull'archetipo del Vecchio l'intervento di P. BALDAN, *La noventiana nozione di 'vecio'*, in AA. VV., «MEDIOEVO E RINASCIMENTO VENE-TO», 2, Padova, Antenore, 1979, pp. 457-71, soprattutto – in una tra-

ta con un aspetto duplice, divino e diabolico, maschile e femminile, dal momento che anche per Noventa l'ombra è una componente fondamentale dell'anima. Questa analogia diviene evidente quando si avvicina la quaternitas di Noventa all'antroposofia di Adriano Olivetti, da cui emergono numerosi elementi di convergenza con le concezioni di Noventa e sulla quale, a questo punto, è opportuno tornare.

5. *Adriano Olivetti nelle Seduzioni economiche di Faust (1979) di Geminello Alvi*

Geno Pampaloni (1980) formula le sue tardive ammissioni quando l'adesione di Olivetti all'antroposofia di Rudolf Steiner è stata ormai rivelata da Geminello Alvi nelle *Seduzioni economiche di Faust (1979)*²⁰. In questo libro Alvi riconduce a Steiner l'intero esperimento economico, politico e sociale della comunità di Olivetti e rintraccia «nella triarticolazione di Rudolf Steiner l'ispirazione di gran parte delle idee di riforma sociale olivettiane».

Secondo Alvi – che scrive un saggio «orientato in ogni sua parte» da *I capisaldi dell'economia* di Steiner –

ma teorica che attribuisce alla poesia di Noventa la funzione di ritradurre la psicanalisi di Jung – per il riferimento al Selbst della vecchiaia.

²⁰ Cfr. G. ALVI, *Le seduzioni economiche di Faust*, Milano, Adelphi, 1979, in particolare la terza parte «Creazioni economiche», sulle utopie in economia. Ad Olivetti e alla Triarticolazione sono dedicati i paragrafi 127-134. Di G. ALVI, in *Uomini del Novecento*, Milano, Adelphi, 1995, «Walter Schubart, apocalittico», pp. 17-20; «Adriano Olivetti, ingegnere», pp. 73-76; e in *Vite fuori dal mondo*, Milano, Mondadori, 2001, «Rudolf Steiner, dottore», pp. 75-78.

l'Olivetti di Ivrea, pur nelle sue ambiguità utopiche, rappresenta in Europa l'esperimento sociale di più deciso sganciamento dall'economia del profitto. Nell'esperimento comunitario di Ivrea (come in quelli simili, ma meno radicali, della Scott-Bader svizzera, della Carl Zeiss di Jena, o delle cooperative basche di Mondragon), il lavoro viene sottratto al calcolo dei valori mercantili e orientato verso un obiettivo che potremmo definire spiritualizzante: produrre per un fine condiviso dalla comunità e per un campo non economico della vita. Ciò determina non la limitazione, ma l'intensificazione dell'intrapresa economica, che procede verso un'economia dell'anima o dello Spirito – noto alla dimensione organica delle fabbriche dell'estremo oriente (Giappone, Corea) – e verso comunità prive di economia politica, come quelle scomparse in Occidente con l'avvento dell'Hochkapitalismus (il capitalismo dell'acciaio e delle concentrazioni industriali). L'affermazione di intraprese solidali come quella di Olivetti tende ad eliminare ogni forma di intervento e di distribuzione statale. Ciò accade perché il nucleo ispiratore del progetto comunitario di Olivetti è legato alla dottrina della Triarticolazione, una «corrente di pensiero che tra la fine dell'Ottocento e gli Anni Venti» elabora l'idea della autonomia reciproca tra economia, politica ed attività spirituale²¹. La Triarticolazione richiama in vario modo il positivismo spiritua-

²¹ Cfr. KLOSS, *Selbstverwaltung und die Dreigliederung des sozialen Organismus*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984. Sugli aspetti esoterici della dottrina della Triarticolazione, cfr. J. SAUNIER, *Saint-Yves d'Alveydre. Une sinarchie sans enigme*, Paris, Dervy, 1981.

listico di Karl Eugen Dühring, la teologia sofianica di Vladimir Solovev, la sinarchia di Saint Yves d'Alveydre, che ne sono altrettante manifestazioni specifiche, ma rimanda in particolare al movimento antroposofico di Rudolf Steiner, che di questa dottrina sociale fu uno dei principali veicoli di propaganda. In quest'ambito vanno rintracciate le «letture occulte» che nutrono il messianismo «antitemporeggiatore e impaziente» di Olivetti, sino ai suoi fallimentari tentativi di conquista della politica, culminati con la sconfitta elettorale del 1958 e seguiti dalla morte precoce (a 59 anni) il 28 febbraio 1960.

Proprio dalla rivista diretta da Geminello Alvi, «SURPLUS», si ricava la massima precisazione filologica possibile dell'influsso steineriano su Olivetti. Un articolo di Luca Fantacci dimostra infatti, in modo difficilmente equivocabile, in quale misura la Triarticolazione steineriana abbia influenzato gli scritti di Olivetti. Ciò che apparve a sodali di Olivetti, come il già citato Giorgio Soavi, frutto di semplici «letture o amicizie inconfessate, finanziamenti o pratiche occulte», è in realtà il segno dell'adesione profonda e convinta, da parte di Olivetti, all'antroposofia di Steiner.

Scrive, infatti, Rudolf Steiner:

La vita economica può solo prosperare se si costituisce come un elemento autonomo dell'organismo sociale, secondo le proprie leggi, e se nella sua struttura non si porta il disordine per il fatto di farsi assorbire da un altro elemento dell'organismo sociale, quello attivo politicamente²².

²² Sono parole dell'*Appello al popolo tedesco e al mondo civile* di Rudolf Steiner, cfr. L. FANTACCI, *Adriano Olivetti e Rudolf Steiner*, «SURPLUS», 4, 1999, pp. 92; 94; 96.

È necessario che «a queste due sfere dell'organismo sociale», se ne aggiunga «in piena autonomia», una terza,

quella della produzione spirituale, della quale sono anche parte la partecipazione spirituale delle due altre sfere; tale partecipazione deve venir loro trasmessa da una terza sfera munita di proprie regolamentazioni e propria amministrazione, senza però essere amministrata e influenzata dalle altre due, e comunque non diversamente da come lo sono i sistemi esistenti gli uni accanto agli altri di un organismo naturale²³.

Nell'*Ordine politico delle comunità* di Adriano Olivetti (libro steineriano, fa notare Geminello Alvi, sin dal sottotitolo, «Lo stato secondo le leggi dello spirito»), è possibile leggere la «medesima eterodossia» nel concepire la realtà sociale ed economica, affrontando «le esigenze poste dalla questione sociale a partire dallo spirito e non dalle condizioni materiali». Il progetto politico-istituzionale messo a punto da Adriano Olivetti è la rigorosa

²³ *Ibidem*

²⁴ Cfr. in particolare in A. OLIVETTI, *L'ordine politico delle comunità*, Roma, Edizioni di Comunità, 1946, «Introduzione», pp. VII-IX (da confrontare con Steiner, «Scienza dello spirito e problema sociale», in *I punti essenziali della questione sociale*, cit.); I. «Di una società fondata sull'idea di una comunità concreta», pp. 1-29; III. «Taluni principi che reggono l'ordinamento delle comunità», pp. 41-55; IV. «L'ordinamento politico e amministrativo della comunità», pp. 59-92; VI. «L'ordinamento politico regionale», pp. 119-47; XIII. «Degli organi di cooperazione e di collegamento tra il legislativo e l'esecutivo», pp. 273-306. Per l'ambito più strettamente economico sempre in A. OLIVETTI, *L'Ordine politico delle comunità*, cit., VI. «Introduzione allo studio delle funzioni politiche», pp. 165-182. In A. OLIVETTI, *Società, Stato, Comunità*, Milano, Edizioni di Comunità,

applicazione della dottrina della Triarticolazione alla materia sociale²⁴. La sovranità popolare nella politica, il sindacalismo non corporativo in economia, i valori della cultura e della scienza nello spirito, mirano all'affermazione congiunta del socialismo nella vita economica, della democrazia nella vita politica, della libertà nella vita spirituale, riflettendosi in una idea trinitaria nel nucleo del potere, che dà luogo ad una architettura politica e istituzionale complessa e in apparenza astrusa, solo se si astrae dal contesto ideologico da cui essa trae origine. Il comitato di presidenza dell'organismo statale federale immaginato da Olivetti rappresenta l'espressione delle tre forze elementari su cui riposa l'ordine politico generale (con un presidente della comunità per la sovranità democratica, un procuratore del lavoro per la democrazia sindacale, un presidente della cultura che custodisce l'idea di una civiltà fondata su valori spirituali). Le tre persone che costituiscono il nucleo centrale della comunità, un presidente democratico del diritto, un vice-presidente dei lavoratori e dell'economia, un rappresentante della cultura, corrispondono ad un assetto (la cui finalità è il socialismo senza stato e, in particolare, la scomposizione pulviscolare dell'Italia in circa 500 comunità locali), che per mezzo dello schema ternario garantisce la coesistenza del sistema democratico-laburista con il principio aristocratico, della democrazia integrata mista a suffragio universale con la selezione meritocratica e il rifiuto del professioni-

1952, gli aspetti istituzionali in «Società e stato», pp. 23-30; gli aspetti economici in «L'industria nell'ordine delle comunità», pp. 39-55; «La lotta per la stabilità», pp. 57-69.

smo politico. Questo schema, inoltre, si sviluppa nelle sette funzioni politiche essenziali che costituiscono gli ordini nazionali e che danno vita al Senato degli Ordini e alla Camera delle comunità concrete. Quindi l'organizzazione istituzionale olivettiana è dominata interamente da un impianto numerologico, nel quale ai tre principi cardine della comunità (lavoro, cultura, diritto), si affiancano le sette funzioni politiche essenziali che caratterizzano le comunità, gli ordini nazionali e il Senato, amministrazione, giustizia, lavoro, cultura, assistenza, urbanistica, economia. La «passione per le numerologie istituzionali» di Olivetti, non è un dato stravagante, ma trova un preciso riscontro nell'opera di Steiner. Anzi può fornire indicazioni interpretative molto importanti per penetrare più a fondo nei legami che uniscono Adriano Olivetti all'antroposofia steineriana. Per farlo è necessario soffermarci sul significato della numerologia nel pensiero di Steiner.

CAPITOLO II

L'ANTROPOSOFIA DI RUDOLF STEINER: NUMEROLOGIA, CRISTOLOGIA, APOCALISSE

1. Iniziazione e numerologia

La numerologia ha una grande importanza nel pensiero di Steiner, come mostra l'interpretazione dell'iniziazione dei Rosacroce (XVII secolo). L'intera riflessione filosofica ed esoterica del filosofo austriaco, infatti, ha un forte accento rosacrociano¹. In questo modo Steiner ricerca una tradizione ed uno spazio di esistenza autonomi per il suo movimento spirituale, che desidera tenere distinto dal movimento teosofico, con il quale, spesso, viene confusa l'antroposofia, almeno fino al 1913, anno della rottura pubblica tra Steiner e Annie Besant. Steiner sottolinea il radicamento nella civiltà occidentale della riflessione antroposofica, che nasce e si sviluppa nell'ambito della

¹ G. WEHR, *Novecento occulto. I grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo, Rudolf Steiner. L'antroposofia come itinerario spirituale di conoscenza (Spirituelle Meister des Westens. Leben und Lehre)*, trad. it. M. Zanini, Vicenza, Neri Pozza, 2002, pp. 65-99. V. anche J. HEMLEBEN, *Rudolf Steiner, (Rudolf Steiner, Reinbek, Rowolt, 1984.)* trad. it., Venezia, Arcobaleno, 1998 e C. WILSON, *Rudolf Steiner. La vita e la dottrina del fondatore dell'antroposofia (Rudolf Steiner. The man and his vision)*, trad. it. L. Diena, Milano, Tea, 1995.

vita spirituale e culturale mitteleuropea. Ciò è chiaro già dall'aspetto fondamentale dell'antroposofia, il tentativo di tradurre l'esperienza iniziatica nel linguaggio e negli schemi filosofici occidentali, in particolare in quelli della filosofia idealistica e del pensiero che da Haeckel arriva fino a Nietzsche.

Il presupposto fondamentale di Steiner è costruire percorsi di conoscenza fondati non su elementi suggestivi, ma verificabili e controllabili dall'io dell'iniziato. La filosofia esoterica di Steiner ha una fondazione scientifica e goethiana, è basata sulla conoscenza del mondo e non solo sull'esperienza interiore ed individuale. E infatti, se la prima fase della riflessione di Steiner corre parallela alla teosofia della fondatrice del movimento teosofico, Helena Blavatsky e della sua assistente Annie Besant (dagli anni della sezione teosofica tedesca con Marie von Sivers, a quelli della rivista «LUZIFER/LUCIFER-GNOSIS», diretta da Steiner secondo le indicazioni di Helena Blavatsky), gli spunti iniziali tratti dallo studio degli scritti scientifici di Goethe, da Schelling e da Fichte e soprattutto dall'«accostamento spirituale al mistero del Golgotha», concorrono a determinare quell'esoterismo cristologico di impronta rosacrociiana che costituisce il tratto più tipico dell'antroposofia.

Annie Besant faceva notare al teosofo Wilhelm Hubbe-Schleiden, che «la dottrina del dottor Steiner è molto diversa dalla nostra. Egli non conosce l'itinerario orientale (...). Quello che insegna è l'itinerario cristiano di impronta rosacrociiana (...). Lavoriamo in piena amicizia e armonia, ma seguiamo direzioni differenti». Ed in effetti

Steiner deriva dall'interpretazione delle *Nozze chimiche di Christian Rosenkreuz* e dall'iniziazione dei Rosacroce la fondamentale distinzione tra il percorso mistico della conoscenza sovrasensibile della natura e il percorso alchemico che dalla natura perviene alla «visione sovrasensibile dell'uomo». Il mistico (la tradizione esoterica orientale) e l'alchimista (la tradizione esoterica occidentale) cercano di giungere all'essenza umana in modo diverso da quello accessibile alla coscienza comune. La mistica tende a sperimentare l'essenza spirituale dell'uomo che sta oltre l'interiorità personale, ma ciò può avvenire soltanto attraversando l'interiorità personale. L'alchimista vuole uscire con la propria coscienza dalla dimensione abituale del corpo, per entrare nel mondo che si trova oltre la realtà sensibile e cogliere lo spirituale nella natura. L'itinerario del mistico e quello dell'alchimista vanno in direzioni opposte. Il mistico penetra direttamente nell'essenza spirituale dell'uomo, l'alchimista percorre la natura per giungere all'essenza spirituale dell'uomo grazie alle energie che ha acquisito esplorando il mondo naturale. L'alchimista, infatti, cerca le «nozze chimiche», l'unione con lo spirito della natura e solo dopo questa unione egli può avere la visione e l'esperienza dell'essenza umana.

Nella seconda delle conferenze tenute a Monaco dal maggio al giugno del 1907 (raccolte nel volume *La saggezza dei Rosacroce*) «Le nove parti costitutive dell'entità umana» (25 maggio 1907)², Steiner descrive i nove ele-

² R. STEINER, *La saggezza dei Rosacroce (Die Theosophie des Rosenkreuzers.)*, trad. it. I. Bavastro, Milano, Editrice Antroposofica, 1973, pp. 17-28.

menti che costituiscono la natura dell'uomo e che sono riducibili a sette, se si pensa che l'anima senziente e corpo animico, anima cosciente e Sé spirituale risultano uniti e compenetrati «come la spada nel fodero». Sette e tre, dunque, sono i numeri che indicano gli elementi umani, dal momento che il numero tre è presente in questo computo sotto forma di multiplo, secondo il metodo dei Rosacroce che distingue per tre volte «i tre elementi costitutivi». Le sette parti dell'uomo sono le seguenti: 1) corpo fisico; 2) corpo eterico o vitale; 3) corpo astrale o animico, nel quale è inserita l'anima senziente; 4) Io; e gli elementi superiori: 5) Sé spirituale con l'anima cosciente (manas); 6) Spirito vitale (budhi); 7) Uomo spirituale (atma). Secondo Steiner a queste sette parti fondamentali corrispondono i sette gradi dell'itinerario iniziatico rosacroceano che coincide, sulla base della lettura del Vangelo di Giovanni, con il processo iniziatico in sette tappe che scandisce la passione di Cristo e il suo compimento: 1) lavanda dei piedi; 2) flagellazione; 3) incoronazione di spine; 4) crocifissione; 5) morte mistica; 6) sepoltura; 7) resurrezione ed ascesa al cielo. A queste sette fasi del processo iniziatico corrispondono gli stadi dell'iniziazione rosacroceana: 1) studio; 2) conoscenza immaginativa; 3) conoscenza ispirata; 4) preparazione della pietra filosofale; 5) corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo; 6) immedesimazione nel macrocosmo; 7) beatitudine divina. A differenza della via mistica tracciata dall'itinerario cristiano, più intensa dal punto di vista sentimentale, come dimostrano le quattordici stazioni della via Crucis cattolica, la via rosacroceana ha una fondazione gnoseologica e

fa appello alla conoscenza che si esprime nella comprensione spirituale del microcosmo nel macrocosmo. Per questa ragione la via iniziatica rosacrociana non va riportata in vita integralmente, ma innestata nella coscienza spirituale contemporanea come messaggio spirituale.

2. *Cristianesimo esoterico*

L'incomprensione da parte del movimento teosofico del significato iniziatico dell'avvento di Cristo, segna la separazione tra la Società Teosofica e quella Antroposofica, soprattutto in rapporto alla reincarnazione di Cristo, che Annie Besant e Charles W. Leadbeater individuano nel giovane Jiddu Krishnamurti, il maestro del mondo (1913), e che Steiner, dal canto proprio, respinge. Nell'antroposofia di Steiner la cristologia rosacrociana presenta all'iniziato un percorso spirituale adatto alle condizioni attuali dell'uomo occidentale e in questo consiste la differenza fondamentale tra l'antroposofia e la teosofia, che tenta di individuare il nucleo comune delle religioni dei «popoli ariani». E Steiner si prefigge questo obiettivo, quando dota la sezione di lingua tedesca della Società Teosofica (di cui è Arch-Warden, dirigente distrettuale) di una Scuola Esoterica strutturata in tre livelli e classi, che fa da modello alla scuola sperimentale di Waldorf (in cui introduce simbologie di origine massonica, tratte dal rito irregolare di John Yarker) ed è alla base della Società Antroposofica Universale di Dornach, dei due Goetheanum e della Libera Università per la Scienza dello Spirito.

Al centro dell'antroposofia ci sono Cristo e il «mistero del Golgotha» (da cui deriva l'attiva partecipazione di

Steiner al movimento della Comunità dei cristiani del teologo evangelico Friedrich Ryttermayer). Tuttavia la figura di Cristo va intesa, anche teosoficamente, come il simbolo di una energia e di una forza cosmiche che intensificano le grandi transizioni storiche. L'incarnazione di Cristo è un fatto storico irripetibile, come sostiene Steiner sulla scorta di una semiufficiale, se non del tutto eterodossa, cristologia cosmica di origine paolina – basata su letture estensive delle lettere ai Colossesi e agli Efesini – e soprattutto di ispirazione giovannea. Steiner vede in Cristo e nell'apparizione di Damasco la prefigurazione apocalittica dell'umanità nuova e lo sviluppo di nuove facoltà dell'anima legate a misteriosi eventi che si sarebbero compiuti nel «mondo etereo» e nelle energie vitali che regolano il corso della storia. E questi eventi sarebbero avvenuti, a giudizio di Steiner, proprio nel corso del XX secolo.

L'antroposofia ha una natura profetica e apocalittica e la via dell'iniziazione rosacrociiana è l'esperienza della rivelazione continua di Cristo posta nella prospettiva collettiva e superpersonale propria dell'esperienza occidentale del mondo, per cui la catastrofe è la condizione intrinseca e permanente della storia. Mentre il buddista e la tradizione orientale mistica, sostiene Steiner nelle conferenze di Karlsruhe (ottobre 1911)³, considerano le cose nella prospettiva della salvezza individuale, lo sguardo dell'uomo occidentale e di Cristo sono rivolti a ciò che interessa l'intera umanità.

³ R. Steiner, *Da Gesù a Cristo (Von Jesus zu Christus)*, trad. it. E. De Renzis, Milano, Editrice Antroposofica, 1972, pp. 7-34; pp. 89-94.

Prima della venuta di Cristo, nell'antica tradizione occidentale (dall'Egitto isiaco, alla Persia mitraica, alla Grecia dei misteri) il discepolo desiderava raggiungere la trasformazione delle proprie forze animiche. Nei misteri, secondo Steiner, egli si appellava all'uomo interiore, spirituale e divino e con ciò intendeva riferirsi anche alle forze insite nella terra, che non era considerata un corpo celeste privo di vita, ma un essere spirituale planetario. Attraverso la trasformazione dei demoni dell'uomo e dei grandi demoni della terra si verificava il superamento dell'egoismo profondo che domina le entità animiche e che giungeva al sentimento dell'amore onnicomprensivo e della fratellanza, facendo leva sulla compassione cosmica verso tutti gli uomini e tutti gli esseri. Per questa via veniva suscitato nel discepolo l'uomo divino.

Dopo la venuta di Cristo la divinità si riversa nell'esistenza terrena e ciò che prima veniva cercato nei misteri e che non poteva essere rinvenuto se non a prezzo dell'estraniamento dalla vita esteriore, viene incorporato nella terra e compenetra il mondo. Come Mithra (il dio che in Palestina viene chiamato con il nome di Cristo), Cristo agisce in una dimensione in cui l'uomo è posto di fronte al mondo e al cosmo («Devo far agire su di me tutta l'aria che mi circonda affinché le più profonde caratteristiche divine del mondo si uniscano in me») e, come Dioniso, Cristo estende la sua azione all'interiorità dell'uomo e nell'interno delle sue «forze animiche» («Quale io sono, sono un uomo debole che deve sviluppare profonde forze se vuole penetrare nelle profondità della sua anima»).

In particolare la dimensione storica dell'esperienza iniziatica cristologica è inserita da Steiner nella prospettiva dell'antico ebraismo, secondo cui «ciò che determina la profonda natura umana era un tempo nel primo uomo», nell'Adam Kadmon, l'uomo originario della tradizione cabalistica. Nel corso dell'evoluzione storica, secondo l'interpretazione steineriana dell'ebraismo, gli uomini si sono allontanati dalle sorgenti dell'esistenza, per colpa degli affetti ereditari e del sangue, staccandosi dalla sfera della divinità (questo è il peccato originale degli uomini che discendono da Adamo) e sprofondando più in basso di Adamo. L'uomo è inferiore a ciò che egli ancora trattiene nella profondità della sua anima, ma ricollegandosi a questa antichissima eredità spirituale, egli può sollevarsi nuovamente verso il suo originario stato divino. Ciò che nella Persia mitraica esisteva nell'ambito di una «scuola della coscienza», presso gli ebrei diviene senso dell'evoluzione storica. Adamo è caduto nel peccato ed è disceso dalle altezze divine in cui si trovava e questo ha causato una sorta di involuzione dell'umanità, che può essere rimediata soltanto attraverso la venuta di Cristo, l'evento storico che rispecchia quanto avviene continuamente nei «sostrati spirituali dell'esistenza della Terra». Con l'ebraismo si è pronti a riconoscere che Dio può discendere sulla Terra, senza che ci sia una evoluzione dei misteri, ma in virtù di una sostanziale continuazione di essi, da Mitra-Dioniso a Cristo.

Secondo Steiner, il più profondo conoscitore di questa scoperta dell'ebraismo che passa nel cristianesimo fu S. Paolo il quale comprese che l'uomo, come si riferisce ad

Adamo per la sua origine corporea, può riferirsi, attraverso «l'impulso di Cristo», a Cristo stesso come suo grande modello. S. Paolo riconosce che, guardando a Cristo, si poteva raggiungere ciò cui in passato si cercava nei misteri e a cui l'uomo deve tornare se vuole ritrovare la sua condizione originaria. Egli, osservando con sguardo umano Gesù di Nazareth, nel quale vive Mithra, comprende che con la morte di Gesù muore lo stesso Mithra. Proprio per la scomparsa di Mithra, quello che i misteri dionisiaci ponevano nella profondità della natura, diventa, dopo la resurrezione, un possesso immortale. Con il battesimo di Giovanni nel Giordano l'antico Mithra penetra una volta per tutte nell'uomo. E dopo la vittoria sulla morte l'anima può ritrovare ciò che essa ha dentro di sé come avveniva nei misteri della Grecia dionisiaca. Con la resurrezione, l'uomo, sperimentando sul piano della storia quell'evento eccezionale, giunge ad elevarsi al di sopra all'umanità comune. S. Paolo pone dunque nel punto centrale della storia universale un fatto storico (la resurrezione), ricercato innumerevoli volte nei misteri e per il quale la natura degli uomini diviene storicamente diversa. È questa la folgorazione di Damasco. S. Paolo a Damasco diviene consapevole del fatto che si è incarnato in un uomo storico ciò che prima era presentato, nell'ambito delle scuole misteriche, come natura divina dell'uomo. E dunque, secondo Steiner, questo Cristo misterico, dionisiaco e apocalittico, «massimo esempio per le forze intime dell'anima» e «punto centrale di tutta l'evoluzione dell'umanità» è «la grande pietra di svolta dell'evoluzione dell'umanità», da cui l'uomo trae le forze per porre la sua storia nel flusso dell'evoluzione cosmica.

3. *L'apocalisse e il cristianesimo russo*

Di questa cristologia esoterica, che procede da un'idea di Cristo come impulso evolutivo (e su questo crinale si situa la differenza fondamentale con la teosofia, più statica e definitiva) Steiner offre una trattazione nelle conferenze sull'Apocalisse⁴, in cui la struttura dell'Apocalisse di Giovanni configura la nozione di avvento del Cristo non come ritorno fisico di Cristo (il «secondo Adamo» di S. Paolo), ma come uno sguardo gettato sull'avvenire più lontano, come prefigurazione delle modificazioni della coscienza e della storia degli uomini, come iniziazione attiva che non svela più il passato ma l'avvenire e le sue epoche.

Per Apocalisse Steiner intende una condizione dinamica dello spirito che è configurata esteriormente nell'ordine, già considerato, del tre e del sette, proprio della mentalità esoterico-iniziatica. I gradini percorsi dal discepolo nell'iniziazione sono fedelmente rappresentati da S. Giovanni Evangelista. Per giungere a conformarsi al volere delle entità spirituali e a sconfiggere quanto dentro di sé combatte contro l'evoluzione del mondo, l'iniziato attraverso tre fasi della meditazione, da porre in rapporto con la «scienza spirituale» antroposofica che comprende un corpo fisico, uno animico e uno spirituale e che è inquadrata nel dinamismo del mondo fisico, astrale, mentale, da cui l'uomo è sospinto nella sua continua evoluzione karmica. La prima fase coincide con la preparazione, la se-

⁴ R. STEINER, *L'apocalisse (Die Apokalypse des Johannes)*, trad. it. I. Bavastro, Milano, Editrice Antroposofica, 1963, pp. 63-68; pp. 31-47.

conda fase con l'illuminazione, la terza fase con l'iniziazione vera e propria. A queste tre fasi corrispondono altrettanti stati spirituali: l'immaginazione, in cui la mente cattura immagini non tratte dal mondo fisico, l'ispirazione, in cui il mondo spirituale viene colto come percezione uditiva, l'intuizione, che corrisponde a una sorta di stato di coscienza potenziato.

Anche i gradini dell'iniziazione sono tre e sono scanditi dalle sette lettere alle sette chiese, che simboleggiano la comunicazione spirituale per mezzo del mondo fisico. Il primo gradino è rappresentato dai suggelli e corrisponde al mondo delle immagini incorporee; il secondo gradino è quello delle sette trombe e rappresenta ciò che percepisce chi può ormai udire spiritualmente; il terzo gradino è simboleggiato dalle sette coppe dell'ira divina ed è quello degli esseri spirituali che distruggono le coppe delle forze che si oppongono al bene. Alle sette lettere corrispondono il mondo fisico e le sue sette categorie; ai sette suggelli corrisponde il mondo astrale e immaginativo; alle sette trombe appartiene il mondo superiore che Steiner chiama «decavanico»; alle sette coppe ciò che deve essere respinto perché anche sulla Terra sia raggiunta la più alta spiritualità.

Lo schema evolutivo numerologico, secondo Steiner, è il risultato dell'esperienza iniziatica che, come l'esperienza comune conta in natura sette colori, così individua sette diversi periodi nell'evoluzione cosmica. Quando l'iniziato è giunto sul limite tra le entità più sottili del mondo fisico e quelle immediatamente superiori del mondo spirituale, egli può contemplare «come da una vetta dalla

quale guardare in giù» i cicli delle sette civiltà che si susseguono in uno sviluppo ininterrotto. La nostra epoca – la quinta grande epoca, l’epoca postatlantica, che va dal diluvio alla «guerra di tutti contro tutti» nei terribili e devastatori aggrovigliamenti morali della quale troverà la fine il nostro ciclo di civiltà – si compone a sua volta di sette sottoperiodi o culture, che comprendono la cultura o civiltà antico indiana, antico-persiana, egizio-caldaica, greco-latina, sino alla cultura occidentale-europea, seguita da un sesto e da un settimo periodo di civiltà, secondo, ancora una volta, la numerologia del sette per sette in cui si reincarnano le anime, imprimendosi dai corpi astrali sui corpi eterici nei quattro modi dell’anima primordiale. Il quinto periodo postatlantico, il nostro macroperiodo di civiltà, è caratterizzato dal fatto che l’impulso astrale che regola la civiltà è sceso al di sotto della materia e ne è schiavo. Nella nostra epoca lo spirito, secondo Steiner, viene impiegato per fare del piano fisico dell’esistenza il domicilio più comodo possibile per l’uomo. Si tratta di un percorso regressivo che dalla prima epoca di civiltà indiana, attraverso quella greco-romana giunge sino alla quinta sottofase culturale, l’attuale fase occidentale.

Anche in questa epoca, però, l’umanità viene protetta dal definitivo ed esiziale sprofondamento nella materia da un potentissimo impulso, che si manifesta con l’avvento di Cristo e che determina la spinta fondamentale verso una nuova vita spirituale. Il XX secolo, profetizza Steiner, assisterà al ritorno di Cristo, un avvenimento di sconvolgente portata che tuttavia non si compirà sul piano fisico, ma in quello che Steiner chiama il «mondo etereo».

Nel lontano oriente è rimasta un'eco dell'armonia e unità spirituali che l'avvento di Cristo verrà a ricomporre e questa eco è percepibile in Russia, là dove l'oriente agisce verso l'Europa e dove si avverte ancora la presenza delle antiche epoche storiche.

La presenza di questa spiritualità originaria può essere colta, sostiene Steiner, in un grande filosofo dell'Oriente europeo come Solovev⁵. In Solovev vive ancora quella particolare concezione della realtà che considera religione, arte e scienza come una unità. Solovev, come chi torri soltanto ora dalle discussioni che si tenevano prima del Concilio di Nicea, con il tono dei primi padri cristiani, mostra come la fede sia la condizione naturale dell'anima, come essa sia un dovere interiore e una necessità intima. L'anima dell'uomo è costretta alla fede, anche se l'uomo vi giunge attraverso un'azione libera, che diviene possibile perché Cristo è penetrato nella storia umana. Solo Cristo infatti, che opera nel mondo e possiede una realtà completa (egli non agisce nella sola anima, che possiede solo realtà di pensiero, o nella sola natura, le cui forze operano meccanicamente), mette in contatto l'anima con la natura, mostrando all'anima il regno della grazia e la via dell'unità tra la natura, la scienza e lo spirito.

Come si vede la spiritualizzazione della natura costituisce la via maestra dell'iniziazione steineriana e ad essa rimanda la cristologia apocalittica e sofianica di Solovev che ha numerosi punti di contatto con la filosofia della

⁵ R. STEINER, *Polarità tra Oriente e Occidente (Westliche und östliche Weltgegensätzlichkeit)*, trad. it. I. Bavastro, Milano, Editrice Antroposofica, 1966.

storia di Steiner. Non solo, dunque, la dottrina della Triarticolazione in politica e in economia e i corollari numerologici sono il segnale di una appartenenza e di una sensibilità steineriane, ma, più in generale, lo sono anche lo spiritualismo messianico e slavofilo. Ciò si riflette in un'opera, *L'Europa e l'anima dell'Oriente* di Walter Schubart, nata da un analogo humus culturale, pubblicata per la prima volta in Italia nel 1948 dalle Edizioni di Comunità, e particolarmente cara a Olivetti e ai suoi collaboratori. Però, prima di osservare più da vicino l'opera di Schubart e chiarire meglio il senso delle scelte intellettuali di Olivetti, è bene seguire i primi passi delle Edizioni di Comunità, una casa editrice spinta dall'esigenza di far coincidere la scienza con lo spirito propria della filosofia di Steiner.

CAPITOLO III

LE EDIZIONI DI COMUNITÀ E L'ANIMA RUSSA DELL'EUROPA

1. Le Edizioni di Comunità

Una breve indagine sulla prima stagione delle Edizioni di Comunità, rivela l'esistenza di una politica culturale che, nell'immediato dopoguerra, poteva apparire eccentrica e minoritaria, ma che stava diffondendo temi e visioni della realtà che presto avrebbero dominato interamente la cultura italiana del secondo '900.

Come si ricava dalla prefazione di Renzo Zorzi al *Catalogo generale delle Edizioni di Comunità 1946-1982*¹, l'atto formale di nascita delle Edizioni di Comunità – con il motto «Humana civilitas» e il marchio della campana di Sinisgalli e Pintori – è contemporaneo all'uscita del primo numero della rivista «COMUNITÀ», nel marzo 1946. La casa editrice omonima, sino all'anno della morte di Adriano Olivetti e alla creazione della Fondazione Olivetti, rispecchierà fedelmente le idee di Adriano, articolandosi in un progetto nel quale avranno notevole peso collaboratori selezionati sulla base delle affinità culturali e della contiguità personale con Olivetti.

¹ Edizioni di Comunità, *Catalogo generale 1946-1982, Prefazione* di Renzo Zorzi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, VII-XVI.

I progetti editoriali di Olivetti avevano avuto un primo, parziale avvio già nel 1943, con le Nuove Edizioni di Ivrea (il logo della NEI era un paesaggio con una colomba), una iniziativa editoriale che intendeva diffondere in Italia, almeno secondo la testimonianza di Cesare Musatti, i vari indirizzi della scienza psicologica e junghiana in particolare. Olivetti pensava che il clima di rinnovamento ideologico e politico del dopoguerra avrebbe determinato un interesse vivissimo per la psicologia. Per questo la NEI prevedeva la creazione di un catalogo di opere di psicologia – forse curato da Musatti stesso – e l’acquisto in Svizzera dei diritti dei *Tipi psicologici* di Carl Gustav Jung. Una lettera di Olivetti ad Hermann Keyserling (uno degli interlocutori di Adriano Olivetti, autore con le Edizioni di Comunità di *Presagi di un mondo nuovo*), mette a fuoco il passaggio dalla NEI alla nuova casa editrice, che segue il rifiuto di Olivetti a partecipare all’aumento di capitale della Nuova Italia proposto dal marchese Pietro Fossi. La lettera mostra l’indirizzo che Olivetti e i suoi collaboratori intendono dare alla nuova casa editrice e che in seguito resterà inalterato, nella sostanza progettuale e negli obiettivi culturali². Olivetti scrive a Keyserling che an-

² «Les “Nuove Edizioni di Ivrea” sont nées avec le programme de offrir a l’élite italienne une possibilité de culture totale dans un sens œcuménique. Il s’agit d’une entreprise complexe à laquelle coopèrent dans le même temps des hommes de culture e des hommes d’action dont l’intérêt pour les choses matérielles est intimement lié à des nécessités spirituelles. Le programme initial sera constitué par : a) la publication des œuvres complètes de Kierkegaard et du Cardinal Newman (de ce deux penseurs on ne peut trouver en langue italienne

che in Italia deve svilupparsi una cultura di respiro ecumenico, nella quale gli intellettuali e gli uomini d'azione cooperino in un progetto di ricomposizione culturale in cui «le cose materiali si leghino intimamente alle necessità dello spirito». E circa le scelte operative che debbono caratterizzare le Edizioni di Comunità, Olivetti fa riferimento (oltre che a Kierkegaard e a Newman) alla traduzione delle opere più importanti di Solovev, ad una selezione delle lettere di Rilke e al *Byzantinische Christentum* di Hugo Ball (indicazioni significative, se si considerano anche i contatti che Olivetti prende con Leone Ginzburg, suo cognato, direttore con Einaudi della collana «Slavia»), mostrando una attenzione a precise

que trois ou quatre livres de mauvaises éditions) et des ouvrages les plus importants de Soloviev. b) Notre maison s'est assurée les droits d'exclusivité pour L'Italie de Rudolf Kassner, Leo Frobenius, Ortega Y Gasset, Ivanow. Elle publiera aussi un vaste choix des lettres de Rilke et "Byzantinische Christentum" par Ball. Nous étudions aussi la possibilité de faire connaître ici Alfred Weber. c) Une collection de psychologie. Comme vous saurez peut-être, très peu a été fait en Italie dans ce champ et même les ouvrages fondamentales de psychanalyse ne peuvent se trouver en italien. Le premier livre de cette collection sera "Psychologische Typen" de Jung. En suite, nous publierons d'autres ouvrages de Jung, de Kretschmer, de Heyer, etc. Nous avons également demandé les droits pour "L'âme romantique et la rêve" d'Albert Béguin. d) Une collection artistique en vue de présenter des essais critiques sur l'architecture contemporaine et une série d'ouvrages sur l'art (Woelfflin, Max Dvorak, Worringer, Brandi, Argan, etc.). Dans le même temps nous avons confié a l'architecte Cosenza de Naples l'exécution d'une étude sur le rapport entre l'architecture contemporaine et l'architecture naturelle méditerranéenne», Adriano OLIVETTI, Lettera del 22 aprile 1942 a Hermann Keyserling, *Catalogo generale delle Edizioni di Comunità*, op. cit., X.

correnti culturali (anche se in quegli anni ancora invisibili e non operanti), che non è il frutto di un casuale eclettismo editoriale. In sintonia con la versatilità intellettuale del loro fondatore, le Edizioni di Comunità prevedono l'apertura di una collezione artistica e di architettura contemporanea, una collezione di psicologia del profondo (con Kretschmer e Heyer compresi in questo iniziale progetto con Jung, cui, negli anni della piena attività delle Edizioni si aggiungerà la pubblicazione di Hillmann), l'acquisto dei diritti dell'*Âme romantique e la rêve* di Albert Béguin e delle opere di Leo Frobenius, con cui si dà l'avvio a un'iniziativa culturale che delinea non solo il nucleo originario della collana «Saggi di cultura contemporanea» del decennio successivo, ma l'intero progetto editoriale olivettiano. In questo primissimo schema operativo delle future Edizioni di Comunità è già chiara la sensibilità spiritualistica che Olivetti maschera dietro una cattolicesimo tattico e nella quale spicca l'interesse per la sofologia russa e per la letteratura apocalittica. E anche dopo il 1950, quando la casa editrice affianca l'omonimo movimento politico e le strategie editoriali si polarizzano in due aree concomitanti, una politico-economica e una religiosa, la seconda promossa soprattutto dalla collana «Humana civilitas», il progetto olivettiano resta sostanzialmente inalterato. I temi filosofici e religiosi si intrecciano (prima secondo una semplice successione di titoli, in seguito con una più articolata organizzazione per collane) con i temi politici ed economici e, per citare a caso, Bruno Bettelheim, François Fejtö e Hanna Arendt trovano posto con

Solovev, Berdiaev, Buber e Simone Weil nella collana già ricordata dei «Saggi di cultura contemporanea». Con le Edizioni di Comunità prende il via un'ampia operazione di rinnovamento della cultura di origine azionistica e liberale. Nel suo catalogo spiccano tematiche europeistiche, federalistiche, fabiano-laburistiche (con sfumature sionistiche e jugoslave), si presta attenzione al rinnovamento del pensiero sociologico, ai problemi di ingegneria istituzionale, al neosindacalismo, alle autogestioni, alle democrazie integrate, alle autonomie e alle piccole città (con la collaborazione di Franco Ferrarotti e di Guglielmo Negri, e con le collane «Diritto e cultura moderna», «Studi e ricerche di scienze sociali», «Classici della sociologia», «Cultura e realtà»). E tuttavia queste scelte editoriali costituiscono l'involucro tecnocratico che, pur costituendo la sigla più caratteristica delle Edizioni olivettiane, racchiude in sé un nucleo radicalmente spiritualistico. Non si può trascurare, infatti, che partecipa al progetto delle Edizioni di Comunità, con interventi saltuari e irregolari, anche se non secondari, Ernesto Buonaiuti, fondamentale trait d'union tra il cattolicesimo neomodernista e Jung (Buonaiuti partecipa attivamente agli incontri del gruppo Eranos di Ascona). Ed in seguito danno il loro apporto alla casa editrice olivettiana Luciano Foà e Roberto Bazlen, che conferiscono alle Edizioni di Comunità una fisionomia inconfondibile, imprimendo su di esse la loro mentalità e la loro sensibilità culturale. Luciano Foà (figlio di Vittorio, il creatore dell'Agenzia Letteraria Internazionale, diretta poi da Erich Linder, che nel do-

poguerra controlla gran parte dell'attività letteraria italiana), dopo aver lasciato la Einaudi, dove è stato direttore editoriale, fonda con Roberto Bazlen la casa editrice Adelphi, erede diretta delle Edizioni di Comunità. Bazlen, a sua volta, è il principale consulente editoriale di Olivetti e rimarrà nella casa editrice anche dopo la morte dell'imprenditore, lasciando le Edizioni olivettiane solo per diventare il mentore della Adelphi. Anzi, è soprattutto Roberto Bazlen a intervenire nella struttura e nella formazione del catalogo delle Edizioni di Comunità e ad orientarne, in forte sintonia elettiva con Olivetti, le scelte editoriali verso titoli come *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa* di Erik Peterson o come *I fanatici dell'apocalisse* di Norman Cohn (e ancora come la storia della *Tredicesima tribù* di Arthur Koestler, o come *Il ghetto* di Louis Wirth). Il socialismo sofianico-spirituale steineriano di Olivetti si armonizza senza sforzo con la cultura mitteleuropea dell'intellettuale triestino e risulta in definitiva interscambiabile con i gusti e le tendenze di Bazlen, come rivela, negli anni della fortissima innovazione saggistica (con i libri di Mumford, Schumpeter, Galbraith, Kelsen), la presenza nei cataloghi delle Edizioni di Comunità delle opere di Nicolaj Berdiaev, o di Simone Weil. In questo quadro è perfettamente comprensibile perché la pubblicazione di uno dei primi libri usciti nelle Edizioni di Comunità, *L'Europa e l'anima dell'Oriente* di Walter Schubart, abbia, sul piano ideologico, un valore emblematico e rivelatore.

2. L'Europa e l'anima dell'Oriente (1947) di Walter Schubart

L'Europa e l'anima dell'Oriente esce nel 1939 a Lucerna e viene tradotto e stampato in Italia circa quaranta anni prima della seconda edizione in lingua tedesca (1979)³. Nelle *Seduzioni economiche di Faust*, Geminello Alvi ricorda che l'identificazione del nome Schubart con *Europa und die Seele des Ostens* è pressoché totale. Schubart (autore solo di un altro libro, *Eros und Religion*, tradotto in Italia nella «Biblioteca esoterica» della Mursia con il titolo *Amor sacro e amor profano* nel 1977) venne infatti arrestato dalla GPU nel 1941 a Riga, dove insegnava, e morì in un gulag siberiano. Alvi, cui si deve il rilancio dell'«inessenziale» Schubart ricorda che il libro di Schubart profetizza l'appartenenza dell'Europa futura alla Russia e ai popoli slavi, i quali, dopo la catastrofe dell'Occidente e della Russia, demonicamente faustizzata dal bolscevismo, inaugureranno l'avvento di una nuova

³ W. SCHUBART, *L'Europa e l'anima dell'Oriente (Europa und die Seele des Ostens)*, trad.it. G. Gentili, Milano, Edizioni di Comunità, 1947, in particolare nella prima parte «Il problema ultimo dell'occidente», i capitoli: «Ritmica del divenire del mondo:teoria degli eoni», pp. 9-28; «Paura e primordiale fiducia», pp. 111-156; «Egoismo e fraternità», pp. 157-186; «Parola e silenzio», pp. 187-192; «Ateismo occidentale e ateismo orientale», pp. 192-208; «L'esperienza dei Vangeli», pp. 208-229; «L'eterno femminile», pp. 229-238; nella seconda parte «La conciliazione tra occidente e oriente», i capitoli: «La Russia tra l'Asia e L'Europa», pp. 349-367; «Sintomi della trasformazione dell'uomo occidentale», pp. 367-78; «Il crollo dell'occidente», pp. 378-390; «Il retaggio dell'occidente nella cultura dell'orientale», pp. 391-398.

era, l'era dell'«ina pântes en osin», del «ché tutti siano uno», profetizzata dal Vangelo di Giovanni. La profonda novità del libro di Schubart, osserva Alvi, risiede nella negazione del pregiudizio, radicato della metafisica moderna, della storia come evoluzione lineare. Schubart contrappone a questa idea una concezione ciclica e catastrofica degli eventi storici, di origine spengleriana e steineriana, non circoscritta ad una tassonomia erudita tradizionale (come avviene nei kalpas buddhisti, nella sapienza di Empedocle, nel libro di Daniele e in tutta la concezione ciclica e unitaria del tempo degli antichi), ma operante nelle vicende delle civiltà contemporanee. Schubart concorda con l'idea marxiana della origine capitalistica del comunismo, ma considera il comunismo come una creazione di tipo demoniaco, a cui le Russie risultano particolarmente adatte a causa della loro storia. Il comunismo è una regressione dispotica e coincide con la trasformazione involutiva e la dissoluzione naturale della civiltà capitalistica (o prometeica) di cui il bolscevismo non è che un aspetto. La Russia, in questo senso, è chiamata a chiudere un'era e ad aprirne un'altra, in una prospettiva che è totalmente opposta a quella leninista (il bolscevismo è soltanto una forma migliore di società industriale rispetto a quella capitalistica, sostiene Schubart), cui sono necessari la dittatura e il dispotismo proletari.

In uno dei paragrafi conclusivi dell'*Europa e l'anima dell'Oriente*, «Sintomi della trasformazione dell'uomo occidentale», a proposito dell'insorgere in Europa di nuove religioni civili sotto forma di miti sociali e nazionali, di pseudomorfofi religiose (come dice Schubart con

un termine spengleriano), il filosofo tedesco sostiene che il divino, lottando nell'uomo per venire alla luce, si manifesta dapprima come demonia. Il divino deve attraversare nell'anima umana un campo satanico prima di giungere al suo centro spirituale, dove può esprimere tutta la sua purezza. Da ciò deriva la promessa evangelica che il ritorno di Cristo sarà immediatamente preceduto dall'apparizione dell'Anticristo. Con le parole della coscienza moderna ciò significa che le false forme della religione – come il bolscevismo che ne è la manifestazione più estrema perché più persecutoria – precedono la rinascita della religione autentica e solo quando sono incalzate da vicino le forze religiose possono riemergere e porre le basi della loro prossima riaffermazione. Osserviamo, dice Schubart, i fenomeni che annunciano il risveglio apocalittico della religione in Occidente: la critica pessimistica della civiltà moderna e la filosofia del tramonto (che da Rousseau giunge a Klages, Heidegger, Jaspers, Barth, Gogarten); le scienze della vita che scalzano il predominio del sapere meccanico e strumentale; il ritorno delle scienze dell'assoluto e della valutazione vitalistico-organica del mondo; la psicologia e la scienza dell'anima; la fisica non causalistica; la teoria della conoscenza che torna a concetti prekantiani che cancellano l'illusione di una definizione su base soggettiva della realtà; la medicina alternativa (dal ritorno agli assunti di Paracelso, «Natura sanat, medicus curat», alla Oudenoa-terapia nelle cure psichiatriche). Ci rendiamo conto che essi costituiscono altrettanti sintomi del risveglio spirituale dell'Occidente nel corso del quale, lungo l'asse di una trasformazione

che culmina col «formidabile evento del 1914», si prepara la metamorfosi con cui l'Occidente si avvicina all'anima dell'Oriente e al manifestarsi di un'era nuova. D'altra parte il crollo dell'Occidente passa da una paradossale eterogenesi dei fini, dal fallimento del tentativo di riplasmare l'universo partendo dall'uomo, hybris che ha spinto l'Occidente verso una situazione pre-apocalittica. La scienza esatta soccombe di fronte alla complessità del mondo delineata dalle deformazioni analitiche della stessa mentalità scientifica, la ribellione alla morte e alla malattia si traduce in massificazione politica e sociale, riappaiono concezioni catastrofistiche della storia, dal tentativo di edificare il regno terreno della felicità generale scaturisce la meccanizzazione e la spersonalizzazione delle grandi organizzazioni, la tecnica entra nello stadio distruttivo e autodistruttivo. Infine, la sensazione della fine si diffonde come stato d'animo di massa.

Per chiarire il senso di queste conclusioni di Schubart è utile recuperare i punti essenziali della sua filosofia della storia. Secondo Schubart la storia coincide con i cicli e le successioni di quattro prototipi eonici (o archetipi psichici: armonico, eroico, ascetico, messianico), che danno forma alle civiltà umane indipendentemente dai caratteri razziali e nazionali dei popoli e prendono corpo in quelli più adatti ad esprimere le caratteristiche spirituali dell'èone vigente. L'ultimo millennio della storia europea ha visto avvicinarsi due ere, la prima dominata dall'uomo armonico (dall'XI al XV secolo) detta gotica, la seconda dominata dall'uomo eroico (dal XV al XX secolo) detta prometeica. Il XX secolo costi-

tuisce un'età di transizione verso l'età che vedrà l'avvento dell'uomo messianico, che Schubart chiama età giovannea, l'età in cui i popoli slavi risulteranno più adatti a porsi al centro della scena storica. Questo decorso ritmico di prototipi alterni, è costituito da fasi di respiro, da intervalli nei quali il prototipo dominante viene progressivamente sostituito da un nuovo prototipo. A questi intervalli, secondo Schubart, appartiene il XX secolo, fase di transizione apocalittica durante la quale si conclude un intero eone. L'eone prometeico, apertosi con un uomo il cui sguardo non è rivolto più verso l'alto, come accadeva con l'uomo gotico, ma verso la dimensione orizzontale del remoto geografico e spaziale, è caratterizzato dalla spinta volitiva, dall'ambizione e dal dominio e si avvicina, con il XX secolo, alla sua conclusione. Nel XX secolo si manifestano i primi segni dell'era giovannea, con l'odio dell'Occidente verso se stesso e il fascino che su di esso esercita una spiritualità nuova, che si volge (secondo il già ricordato passo 17,21 del Vangelo di Giovanni) verso l'accordo, la conciliazione, la totalità. Nell'era prometeica prevalgono le forze frazionatrici, con il distacco del Nord dall'Occidente e la fine dell'unità gotica tra l'Europa settentrionale e l'Europa mediterranea con la Riforma. La civiltà prometeica è una civiltà elettivamente nordica, caratterizzata dalla caparbietà faustiana dell'uomo attivo delle latitudini settentrionali. Tedeschi settentrionali e anglosassoni, prussiani e puritani, sono i titani della tecnocrazia moderna. L'eone messianico, che dominerà l'età giovannea, non può tollerare, per la sua natura religiosa, la guida spirituale di popoli

legati all'orizzontalità e alla terra. Si affida, al contrario, ai popoli che possiedono nel loro carattere nazionale l'inclinazione all'oltremondano, come è per egli slavi e in particolare per i russi, che domineranno i prossimi secoli. La civiltà dell'Occidente giunge al termine non per ragioni biologiche (come pensava Spengler), ma per ragioni spirituali e al suo posto subentra la civiltà orientale, o meglio la civiltà più occidentale dell'Oriente, la civiltà giovannea della Russia.

Il 1914 segna l'inizio del secolo delle guerre contro l'Oriente, in cui si verifica il contatto dei popoli tedeschi con il paesaggio orientale. La rivoluzione bolscevica mondiale, causata dalle guerre che hanno irrigidito nei fascismi particolaristi e frazionatori l'Occidente, prepara la liberazione degli slavi, con l'interesse che la Russia suscita proprio a causa della rivoluzione bolscevica e l'emigrazione antirivoluzionaria dei russi nel mondo. Due tendenze caratterizzano la storia europea: il distacco sempre maggiore dall'Oriente da parte dell'Occidente (questo è il significato storico del fascismo); il dissolvimento comunista e la disgregazione del cemento nazionale europeo, con un ineluttabile spostamento del centro di gravità politico e spirituale verso Oriente. Anche in questo quadro di conflitto, l'anima prometeica, il rapporto tra Oriente e Occidente e l'autocritica dell'Occidente, è sospinta verso l'integrazione con l'Oriente russo, la parte cristiana dell'Asia, che può restituire all'Occidente la spiritualità smarrita per il predominio dell'economia, dello statalismo, della tecnica.

La rigenerazione psichica dell'Occidente da parte dell'Oriente e la ricostituzione dell'unità originaria del-

l'uomo, sono il compito delle età armoniche e messianiche e rappresentano la corrente sotterranea, ma sempre più impetuosa, che dirige la cultura europea. Si manifesta con una nuova tensione verso la fiducia e verso l'abbandono, in contrasto con la paura primordiale che abita il sentimento puntuale e ordinatore, numerico e geometrico dell'uomo prometeico e domina il suo carattere, fundamentalmente pessimistico, egotico e solitario. Si afferma con una spinta a un sentimento universale di fraternità, a un centro di vita comune, egualitaristico e comunitario, ostile alla volontà di potenza imperiale e cesaristica dell'occidente, con il ritorno all'anima, rispetto al senso positivo e oggettivo della vita. In questo modo il «Seelenmensch» russo scalza il «Sachmensch» occidentale, riemerge l'idea orientale della Chiesa come corpo universale di Cristo (riportata nel XX secolo all'ora della crocifissione e dell'Anticristo, a causa del predominio bolscevico, «autentico margotto della cultura prometeica», garanzia di sopravvivenza del Cristianesimo) e si ciò si accompagna a una variegata fenomenologia spirituale, per cui il mistero, l'ineffabile e il silenzio prevalgono sulla parola, il femminile e l'immagine femminile del divino subentrano al dio maschile dell'età prometeica.

Il cristianesimo sofiano e giovanneo di Schubart si basa su una concezione della storia ciclico-metafisica, collegata alla cristologia apocalittica di Steiner. Sono importanti soprattutto tre aspetti della filosofia della storia di Walter Schubart: la predisposizione profetica; l'idea della successione di quattro eoni che costituiscono altrettanti tipi psichico-metafisici che modellano gli eventi; la conce-

zione apocalittica dei passaggi storici che prevede una prima fase dissolutiva (la comparsa di un Anticristo) e una seconda fase di parusia, in cui compare un'entità divina femminile. Si tratta di dati che riguardano anche Giacomo Noventa ed è per questo che il socialismo di Noventa, percorso da forti venature spiritualistiche, si presta ad essere confrontato con le concezioni di Adriano Olivetti. Si può passare a illustrare più da vicino, dunque, lo stretto legame ideologico, intellettuale e biografico tra Adriano Olivetti e Giacomo Noventa, che si sviluppa soprattutto nella realtà culturale di Torino, negli anni della crisi del fascismo e dei progetti di revisione ideologica del Partito d'Azione. Il Partito d'Azione, costituito, come è noto, prevalentemente da intellettuali e privo di base popolare, trova in Adriano Olivetti e Giacomo Noventa due uomini di cultura e due organizzatori che si adoperano, con una azione comune e concertata, a fornire al partito un'ampia piattaforma di consenso e a favorirne, per mezzo di una radicale trasformazione, l'evoluzione in senso socialista e spirituale.

CAPITOLO IV

GIACOMO NOVENTA E ADRIANO OLIVETTI

1. Una testimonianza di Renzo Zorzi

C'è un documento ancora oggi molto ricco di informazioni circa il rapporto tra Olivetti e Noventa. Si tratta della testimonianza resa sul filo della memoria da Renzo Zorzi (direttore editoriale delle Edizioni di Comunità) al convegno veneziano su Noventa (Fondazione Cini, giugno 1986)¹. Zorzi non sembra attribuire molta importanza al rapporto tra Noventa, Olivetti e il gruppo di Comunità, se non per quanto riguarda la trascrizione, affidata nel 1956 alle Edizioni di Comunità (ma l'operazione richiese molti mesi), della poesie di Noventa, sino a quel momento in gran parte note – fatta eccezione per l'apparizione sporadica nella rivista «BOTTEGHE OSCURE» della principessa Marguerite Caetani – attraverso una «leggendaria ed erratica» oralità.

In effetti i rapporti che nell'arco di circa quarant'anni intercorsero tra Noventa e Olivetti sembrano basarsi, nel ricordo di Zorzi, su una comune, e generica, vocazione alla profezia e alla sconfitta nel clima dei «truci anni Cinquanta», vocazione nella quale – secondo una opinio-

¹ R. ZORZI, *Noventa e Olivetti: Qualche ricordo*, in AA.VV., *Giacomo Noventa*, op. cit., pp. 253-77.

ne di Pampaloni accolta in pieno da Zorzi – Noventa e Olivetti riconoscevano il «segreto di verità» e «la parte alta e vincente del loro destino». L'episodicità del rapporto tra Olivetti e Noventa è resa ancor più evidente dalla struttura dell'intervento di Zorzi, in cui l'esperienza di Olivetti e di Noventa sembrano correre l'una parallela all'altra, sovrapponendosi solo casualmente nella comune militanza politica post-azionistica e nelle insistenze dei «toseti» perché Noventa pubblichi le proprie poesie con le Edizioni olivettiane.

L'insopprimibile spinta all'autosacrificio di cui parlano Zorzi e Pampaloni è, in ogni caso, un indizio interessante per comprendere meglio l'orientamento dell'amicizia tra Olivetti e Noventa e per ricavare informazioni meno vaghe su un sodalizio basato su ragioni che furono tutt'altro che occasionali. Torniamo alla vicenda personale di Zorzi e alla sua collocazione privilegiata tra Noventa e Olivetti. Zorzi sostiene di aver conosciuto Noventa a Torino negli ultimi mesi del 1947, contemporaneamente, «ma in ambiti del tutto diversi», ad Adriano Olivetti. Egli appartiene alla diaspora del Partito d'Azione e a Torino milita nell'Unione dei socialisti di Silone, che raccoglie, oltre ad altri gruppi politici (socialisti autonomisti, comunisti, socialdemocratici) gli azionisti estranei al frontismo di sinistra. A Verona il giovane Zorzi segue la «GAZZETTA DEL NORD», la rivista che Noventa scrive e pubblica da solo a Venezia negli anni 1946-47 e per mezzo della quale egli intende creare un movimento liberal-cattolico. Zorzi legge sin dai primi numeri «COMUNITÀ» di Olivetti, che viene pubblicata in quegli stessi mesi a Roma. Egli

incontra Noventa (e Olivetti) a Torino dove Noventa collabora al «MONDO NUOVO», quotidiano socialdemocratico di Corrado Bonfantini e a «ITALIA SOCIALISTA» di Aldo Garosci (Garosci sarà più tardi molto attivo in ambito olivettiano). Con queste iniziative Bonfantini e Garosci tentano di travasare l'azionismo nell'autonomismo socialista contrario al Fronte Popolare. In questi mesi Noventa pubblica due fogli, «IL SOCIALISTA MODERNO» e «IL GIORNALE DEI SOCIALISTI» ed inizia a collaborare anche con «COMUNITÀ» di Olivetti. Gli anni del ritorno a Torino di Noventa (dopo il primo importantissimo passaggio negli anni tra il 1920 e il 1923, con un breve ritorno nel 1926, in cui conosce – «senza provare particolare simpatia e senza trovare nulla da dirgli» – anche Olivetti) coincidono con la nuova tentazione politica e la rinnovata frequentazione, dopo i primi incerti contatti, con Olivetti.

Proprio la vicenda personale di Renzo Zorzi sembra dare credito all'ipotesi che siano intercorsi tra Noventa e Olivetti rapporti meno episodici e ben più costanti nel tempo di quanto afferma Zorzi stesso e che questi rapporti entrano in una fase più calda nell'immediato dopoguerra, quando Olivetti, dopo l'uscita dal PSIUP, pensa che i tempi siano maturi per lanciare il proprio progetto politico e culturale. E questo avviene perché con molta probabilità i legami tra Noventa e Olivetti sono stati mantenuti e rinsaldati anche durante il fascismo e la guerra, ben al di là di quanto abbia annotato la distratta aneddotica noventiana circa il primo incontro con Olivetti degli anni '20. È facile intuire che il giovane Zorzi deve aver usufruito dei concomitanti e persistenti rapporti tra

Olivetti e Noventa e proprio il legame con Noventa, anche se ovviamente non può essere stato il solo elemento a vantaggio di Zorzi, deve aver giocato a suo favore nel garantirgli l'ingresso nella casa editrice olivettiana, dove, negli anni successivi, svolgerà un ruolo di rilievo.

Ciò sembrerebbe essere avvalorato da un altro fatto che viene, nonostante la sua evidenza, troppo spesso trascurato. Una sorte simile a quella di Renzo Zorzi ebbero, infatti, gran parte dei «toseti» della «RIFORMA LETTERARIA», la rivista politico-letteraria diretta da Noventa e da Alberto Carocci (anche Carocci avrà dei contatti con le Edizioni di Comunità): Nomellini, D'Alema, Bucchi, Spini, Fortini, Pampaloni. Fortini e Pampaloni – cui vanno aggiunti tra gli altri Franco Ferrarotti e Giovanni Giudici, non direttamente implicati, per ragioni anagrafiche, nella vicenda della «RIFORMA LETTERARIA» – svolsero un ruolo fondamentale nell'intrapresa industriale e politico-culturale di Ivrea. E ciò non può essere avvenuto soltanto per una tattica confluenza elettorale dei progetti, in realtà ben distinti a sentire Zorzi, di Olivetti e di Noventa, ma si può spiegare ricorrendo a motivi meno immediatamente visibili, perché più profondi. Proviamo a rintracciarli, elencando gli elementi concreti che ne provino l'esistenza.

La partecipazione attiva di Noventa alla politica del dopoguerra si svolge tra il 1948 e il 1954, gli anni che vanno dal ritorno a Torino al trasferimento a Milano. Noventa muore nel 1960 (come Olivetti) e il suo periodo estremo è segnato dal progressivo distacco (che non è disinteresse) dalla politica attiva e dalla risistemazione edi-

toriale dei propri scritti con Mondadori (Noventa conosce Alberto Mondadori quando l'editore partecipa alle elezioni del 1958 con le liste del movimento di Comunità). La raccolta in volume di tutte le sue poesie e la loro uscita nelle Edizioni di Comunità, le sole poesie pubblicate dalla casa editrice di Ivrea con la plaquette commemorativa del giovane poeta canavesano Luca Ruffini, si deve, come già ricordato, all'intervento di Zorzi, Pampaloni e Fortini, prima che ne uscisse una seconda edizione nello «Specchio» di Mondadori nel 1960. L'impegno di Noventa nella lotta politica del secondo dopoguerra si svolge, quasi interamente, attorno al progetto dell'unificazione socialista e, dopo l'esaurimento del tentativo del Movimento liberale cattolico a Venezia, si sviluppa in due fasi distinte: l'adesione all'antifrontista Unione dei socialisti, al PSU e al PSLI-PSDI (con gli scritti su «IL MONDO NUOVO», «ITALIA SOCIALISTA», e la creazione della «GAZZETTA DEL NORD», del «SOCIALISTA MODERNO», del «GIORNALE DEI SOCIALISTI»); l'adesione a Unità Popolare di Codignola, Calamandrei e Olivetti, nel 1953, contro la legge elettorale maggioritaria accettata dal PSDI (con gli interventi di Noventa su «NUOVA REPUBBLICA» di Tristano Codignola). Zorzi si chiede per quale ragione Olivetti non abbia aderito sino in fondo al gruppo gobettiano, verso il quale lo spingeva l'amicizia naturale e la sintonia culturale. A questo proposito è opportuno tenere presente quanto segue. Sono ben noti (e Zorzi li ricorda) i motivi di attrazione-repulsione di Noventa verso il gruppo di Gobetti e verso il gruppo liberalsocialista erede del pensiero di Gobetti, che era diffidente a proposito del par-

tiolare antifascismo di Noventa. Per rimanere ad alcuni dati biografici esteriori, si rammenti la concordia discors tra Gobetti e Noventa, le accuse di crocianesimo libresco da parte di Noventa, la diffidenza intellettuale di Gobetti, che non pubblicò mai nulla di Noventa sulle sue riviste, nonostante la mediazione di Franca Reynaud, moglie di Noventa e amica di Ada Gobetti.

Si ricordi anche, però, che Noventa fu suocero di Aldo Rosselli (figlio di Nello), che sposò sua figlia Emilia (fatto cui Noventa attribuiva un profondo significato anche politico e culturale di riconciliazione tra la linea giobertiana e cattolica e quella laica e azionista del liberalismo). Olivetti, ebreo lettore di un unico romanzo, *I sognatori del ghetto* di Israel Zangwill, finanzia le riviste gobettiane (per mezzo delle inserzioni pubblicitarie della Olivetti), è annoverato (proprio da Gobetti) tra gli «amici» dell'«UNITÀ» di Salvemini e sposa in prime nozze Paola, figlia del professor Giuseppe Levi, padre di Natalia, moglie di Leone Ginzburg. Infine è bene ricordare che Turati fugge dall'Italia (su invito di Carlo Rosselli), nascondendosi prima in casa Levi, poi in casa di Olivetti ed è Olivetti che trasporta in macchina Turati a Savona, dove quest'ultimo viene imbarcato clandestinamente per la Corsica con l'aiuto di Parri, Rosselli, Pertini.

Gli intrecci familiari, quasi di natura tribale, dell'azionismo liberale e antifascista torinese, in cui Noventa e Olivetti hanno una parte primaria, sembrano in contrasto, al di là di una iniziale, sempre possibile incompatibilità personale, con la cronaca giustappositiva di Zorzi. Denunciano, al contrario, che Olivetti e Noventa, con

ogni evidenza sono parte integrante dell'ambiente azionistico torinese, ne rappresentano, per così dire, l'ala neospiritualista (che essi concepiscono come un illuminismo molto speciale) e conservano del gruppo gobettiano alcune caratteristiche inconfondibili, non ultima una certa elitarietà, che può implicare persino esiti iniziatici, come mostrano la passione steineriana di Olivetti e il cattolicesimo eterodosso di Noventa.

2. Noventa e Comunità

Enumeriamo ora i frutti della collaborazione diretta di Noventa a «COMUNITÀ». Un famoso scritto di Giacomo Noventa *l'Autobiografia 1956* nasce dalla richiesta da parte delle Edizioni di Comunità di un breve testo biografico da inserire nel materiale pubblicitario della prima edizione delle poesie di Noventa. Ma su «COMUNITÀ» appaiono scritti di Noventa già dal 1947. Sulla rivista Noventa pubblica *La lettera a Silone (e a Pertini e a Zagari)*, 9 agosto 1947, «COMUNITÀ», II, 17; *Una finta battaglia*, 6 settembre, «COMUNITÀ», II, 18; il frammento di romanzo *Il carcere bianco* – unico esperimento narrativo di Noventa – (trasfigurazione simbolica di eventi propri della cronaca politica e romanzo che può essere di ispirazione esoterica, come mostra soprattutto l'episodio dell'osteria). Ad essi segue, nel numero di marzo-aprile 1949 (III, 2) di «COMUNITÀ», lo scritto *Il sale insipido*, pubblicato anche sul «SOCIALISTA MODERNO». Nel 1949 Fortini legge per la prima volta, con grande successo, le poesie di Noventa a Ivrea. Nel 1950 Noventa, a sua volta, legge «agli amici di Ivrea» il suo saggio su Carlo Levi

su cui sarà necessario tornare (confrontandolo con *Non odiare* del 1959, l'ultimo scritto di Noventa). Nel 1955 inizia il lavoro di preparazione alla pubblicazione di *Versi e poesie* (seguito dal principale redattore delle Edizioni di Comunità Giorgio Soavi). Nel 1956 Noventa presenta le sue poesie in casa di Adriano Olivetti (una poesia era stata pubblicata su «COMUNITÀ» nel numero di gennaio-febbraio 1949, III, 1: *Co se gera soldai*; due poesie saranno pubblicate su «COMUNITÀ» nel 1959, XII, 56: *Avessimo avuo pietà; Ah! Gavesse anca mi*).

Per quanto riguarda l'attività politica di Noventa, nel 1948 egli partecipa, con incarichi direttivi sia a livello nazionale che in Piemonte, alle elezioni di aprile con l'Unione dei socialisti, formazione antifrontista e socialdemocratica, che è favorevole all'unificazione socialista e che forma liste comuni con il PSLI (poi PSDI), con il nome di Unità Socialista. Questa formazione è guidata da Silone, Garosci, Codignola, Calamandrei. «MONDO NUOVO» di Corrado Bonfantini di cui Noventa è condirettore e «ITALIA SOCIALISTA» di Garosci, con cui Noventa collabora, riflettono le posizioni dell'Unione dei socialisti. In seguito «MONDO NUOVO» si schiera con Unità socialista, «ITALIA SOCIALISTA» con il PSLI. Negli anni che accompagnano e seguono la sconfitta elettorale di Unità socialista (1948-1953) Noventa tenta di inserire nel dibattito politico sulla terza forza, utilizzando gli spunti offerti dall'occasionalità delle necessità politiche contingenti, i temi chiave della sua riflessione politica e filosofica degli anni '30: antidealismo e necessità di superare il binomio virtustico di fascismo e antifascismo; anticlericalismo e an-

tiprotestantismo come possibilità di aggirare la deriva del partitismo democristiano e di inaugurare una autentica riforma cattolica; critica dell'immanentismo e del progressismo moderni che imprigionano l'umano in una dimensione puramente sociale; creazione di uno spazio per un socialismo alternativo alle due rivoluzioni faustiane (la russa e l'americana), aristocratico e antianarchico, ma non togliattiano, non azionista, non gobettiano. A ben guardare un programma di socialismo spirituale con forti analogie con il socialismo di Olivetti, con i suoi obiettivi solo in apparenza contraddittori e paradossali, tecnocrazia e nuova spiritualità. Un socialismo che intende recuperare (per questo Noventa ne rivendica l'eredità), la critica paradossale di Gobetti allo spirito russo della rivoluzione bolscevica, secondo cui Lenin realizza in Russia una rivoluzione che cancella il mito palingenetico marxista, una contraddizione che invece è ancora presente nel togliattismo. Viceversa, secondo Noventa, solo il socialismo non marxista può eliminare gli aspetti religiosi ancora presenti del marxismo e sottrarre la modernità ai processi degenerativi prodotti dalle deviazioni immantistiche del marxismo bolscevico e dall'azionismo liberale. Per questo il socialismo deve essere costruito su nuove basi, su un terreno che sia allo stesso tempo scientifico e spirituale, secondo l'idea olivettiana per cui lo Spirito della scienza è il Salvatore annunciato dal Vangelo. È per questo, dunque, che Noventa, con Spini, Codignola, Vittorelli, fonda Autonomia Socialista e con Parri, il Movimento di Comunità e molti altri esponenti terzaforzisti, partecipa a Unità popolare, una lista che nelle elezioni del 7 giugno

1953 si oppone alla legge maggioritaria e con la quale Noventa e Olivetti concorrono in Piemonte (senza essere eletti, Olivetti lo sarà nelle fallimentari elezioni del 1958, unico del suo movimento). Ciò accade perché la sintonia tra Olivetti e Noventa risponde, più che ad una necessità politica immediata, ad un inevitabile e consapevole appuntamento e, forse, ad una iniziativa preparata da lontano e in comune lucidamente concertata.

3. *Esoterismo di Noventa*

In questa prospettiva alcuni temi di Noventa assumono un significato diverso e rivelano analogie con molti temi dell'esoterismo novecentesco nel quale Noventa, con Olivetti, sembra essere profondamente integrato.

Si pensi, ancora una volta, alle quaternità che raggruppano le anime superpersonalì di Noventa, le anime del bambino, del giovane, dell'uomo adulto, del vecchio. Sono prototipi eonici simili a quelli di Walter Schubart, che sopravvivono alle loro incarnazioni fisiche e rappresentano altrettanti fasi dello spirito. Sono una sorta di facies steineriana ed esoterica dei distinti crociani e della storia, rappresentati delle età della filosofia, della poesia, della politica e della religione come età giovannea, oltre ad essere in sintonia con il pensiero ciclico di matrice spengleriana («nostro spengleriano poeta», così Franco Baldan definisce Noventa).

Oppure si pensi al celebre commento al verso del *Faust* goethiano «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust» («Due anime, ahimé, nel mio petto»), che viene dalla stessa strofa del *Faust* commentata da Steiner nel

secondo capitolo della sua *Filosofia della libertà*, «L'impulso fondamentale della scienza» ed è utilizzato in funzione antidealistica e soprattutto contro il pregiudizio di una natura personale delle anime («le anime Tizie») e a favore di una percezione della realtà come dimora di demoni e divinità («Mi gò un demonio e un angelo intorno a mi, e voialtri?»), in perpetua disputa come nelle concezioni cosmologiche steineriane. La stessa dichiarazione di Noventa «Scrivere è decadere» e il suo culto dell'oralità, evocazione dell'esoterica diffidenza di Thamus per l'invenzione di Theut nel *Fedro* platonico, si inseriscono nel filone di una tradizione molto antica e facilmente riconoscibile sul silenzio e sulla sua funzione nella trasmissione iniziatica.

Come, d'altra parte, il richiamo misterioso ad una Italia sotterranea, alla cultura popolare ostile alle chimere del modernismo progressista immanentistico e virtuista, può avere un valore ben diverso se posto in relazione con alcuni scritti di Noventa, maturati proprio in ambito olivettiano. Ci si riferisce, come si è già ricordato, al *Discorso su Carlo Levi e sulla situazione spirituale italiana*, letto per la prima volta ad Ivrea il 30 novembre 1950 e posto come introduzione all'edizione del Saggiatore (1960) di *Nulla di nuovo* e a *Non odiare* (1959), scritto incompiuto che, nelle intenzioni di Noventa, era rivolto anch'esso agli «amici di Ivrea»².

² Cfr. G. NOVENTA, *Discorso su Carlo Levi e sulla situazione spirituale italiana* (1950), in *Nulla di nuovo e altri scritti*, op. cit., pp. 25-61; G. NOVENTA, *Non odiare* (1959), in *Dio è con noi e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 341-50.

Prima di procedere a questo confronto è bene leggere una poesia di Giacomo Noventa dalla quale traspare uno spirito molto vicino a quello che anima un famoso pamphlet, opera dello scrittore francese Léon Bloy. Da questa poesia si possono ricavare ulteriori informazioni circa l'esoterismo presente negli scritti di Noventa e chiarire meglio il senso di alcuni orientamenti del filosofo e poeta veneziano.

4. *La Salut par les Juifs (1905) di Léon Bloy e la poesia Gh'è nei to grandi (1931-1932) di Giacomo Noventa*

Secondo Schubart anche nella cultura occidentale e non solo in Oriente nascono, di tanto in tanto, alcuni «sfrenati distruttori di forme» che soffrono la maledizione di sentirsi, in Occidente, un'eccezione. Tra costoro Schubart comprende Kleist, Nietzsche, Van Gogh e Léon Bloy. E proprio Léon Bloy è essenziale per cogliere lo spirito nel quale è concepita una poesia di Noventa degli anni '30, *A un'ebrea*³, che è uno dei testi più rappresentativi dell'esoterismo noventiano. Lo scrittore francese, esponente della cultura cattolica reazionaria e ultramonarchica, legata alle fasi più convulse della Terza Repubblica e dell'Affaire Dreyfus, è stato riscoperto negli anni passati (1994) dalla casa editrice Adelphi, che ne ha riproposto il controverso pamphlet teologico antisemita *La Salut par les Juifs*⁴.

³ G. NOVENTA, *Versi e poesie*, Venezia, Marsilio, 1986, pp. 49-50. La lirica *Gh'è nei to grandi – Oci de ebrea* è nota anche con il titolo che le è stato attribuito da Franco Fortini, *A un'ebrea*.

⁴ Cfr. L. BLOY, *Dagli ebrei la salvezza (La salut par les Juif)*, trad. it. O. Fatica, E. Czerkl, Milano, Adelphi, 1994.

Senza soffermarci sulle polemiche che accompagnarono quella pubblicazione, ci limiteremo a segnalare che negli anni '50 (1949) le Edizioni di Comunità avevano pubblicato, a loro volta, una monografia di Albert Béguin su Léon Bloy, quattro saggi raccolti sotto il titolo *Léon Bloy, l'impaziente*⁵, dai quali si ricavano alcuni dati sulla personalità e sugli scritti di Léon Bloy utili ad esaminare nella prospettiva critica già indicata la poesia *A un'ebrea* di Noventa.

Il primo dei quattro saggi di Béguin «L'iniziazione al dolore», richiama sin dal titolo l'origine del cattolicesimo di Bloy, legato alla linea che da Barbey d'Aurevilly (dal 1869 maestro e protettore di Bloy, «la pia civetta che lo ha fissato sulla porta raggianti della Chiesa di Gesù Cristo»), Villiers de L'Isle Adam e Huysmans, giunge a Vintras, con il quale il satanismo cattolico assume forme di carattere tantrico e sessuale. Nell'esperienza biografica di Léon Bloy la testimonianza più chiara di queste esperienze, basate su antichissime concezioni di erotismo sacrale, è il legame con la prostituta Anne Roulé, descritto nel romanzo *Le désespéré*. Anne Roulé è una figura determinante nella formazione delle concezioni apocalittiche dello scrittore francese⁶. Attraverso la relazione con la

⁵ Cfr. A. BEGUIN, *Léon Bloy l'impaziente*, (*Léon Bloy l'impatient*), trad. it. A. Miggianno, Milano, Edizioni di Comunità, 1948, soprattutto: 1. «L'iniziazione al dolore e la conquista dell'identità», pp. 23-76; 2. «La povertà, il danaro, il popolo d'Israele», pp. 77-144; 3. «Il simbolismo della storia», pp. 145-206.

⁶ Cfr. J. BOLLERY, *Léon Bloy. Essai de biographie*, Paris, Albin Michel, 1947, «Anne-Marie Roulé, alias Véronique Cheminot du *Désespéré* (février-mars 1877 – 30 juin 1882)», pp. 299-461.

donna, Bloy si avvicina all'ambiente dei torbidi ultranarchici di La Salette, la località in cui, nel 1846, anno della nascita di Bloy, la Vergine in lacrime era apparsa ai due giovanissimi pastori Melanie e Maximin e aveva pronunciato, poco prima di scomparire, queste parole: «Se il mio popolo non vuol sottomettersi sono costretta a lasciar andare la mano di mio Figlio. Essa è tanto grave e pesante che non posso più trattenerla». Attorno al messaggio apocalittico di La Salette si era sviluppato un movimento ultralegittimista (quello dei sostenitori di Naundorff, «le fils de Louis XVI») al quale aveva partecipato anche Léon Bloy. Il movimento era guidato dall'Abbé Tardif de Moidrey, un'altra figura molto importante nella vita di Bloy, l'ispiratore delle visioni apocalittiche di Anne Roulé (la prostituta profetessa) e il promotore dell'esegesi biblica satanica che costituisce il nucleo del pamphlet di Bloy contro gli ebrei⁷. Si tratta della tradizionale inter-

⁷ Cfr. R. GRIFFITHS, *Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature française de 1870 à 1914 (The Reactionary Revolution. The catholic revival in French literature, 1870-1914)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1971, III. «Rèaction anti-intellectuelle en historie: Tardif de Moidrey et Léon Bloy», pp. 55-56; VII. «Hérésie, occultisme et satanisme: Vintras», pp. 122-25; «Hello, Bloy et l'avènement du Paraclet», pp. 131-34; «Luciferisme», pp. 134-36; e anche VIII. «Léon Bloy», pp. 163-68. V. inoltre M. Introigne, *Indagine sul satanismo. Satanisti e antisatanisti dal Seicento ai giorni nostri*, Milano, Mondadori, 1994, «Il satanismo classico (1821-1952): Intorno a Huysmans (1870-1891)», pp. 103-140. Molto importante è sottolineare che la teologia di Léon Bloy ha un impianto messianico ed è basata su un organico sistema luciferiano, come dimostra il libro di Raymond BARBEAU, *Un Prophète Luciférien: Léon Bloy*, Paris, Montaigne, 1954, ricavato dalle carte inedite di Bloy pas-

pretazione figurale degli avvenimenti storici al centro dei quali è posto l'evento catastrofico che libera la potenza punitiva della «mano del Figlio». Di questa potenza è depositario il popolo ebraico, che secondo l'esegesi paolina, sospende l'avvento del regno e protrae la Passione di Cristo. La salvezza, infatti, non giungerà per gli uomini, secondo quanto scrive S. Paolo, finché gli ebrei non saranno convertiti e, allo stesso modo, la conversione degli ebrei non si verificherà sinché gli uomini non saranno salvati. Da ciò deriva l'immobilizzazione del tempo umano nel dolore della Croce, impressa in forma rovesciata nell'adorazione ebraica del denaro come divinità temporale. Ne consegue che la distruzione del tempo immobile della Passione non può che essere determinata da un dio dell'annientamento totale, un sovvertitore della Legge terrena che, secondo il simbolismo storico di Bloy, ancora influenzato dai luoghi comuni della Restaurazione, si è incarnato in Napoleone l'Anticristo.

Il portatore della distruzione apocalittica è Lucifero, «l'Assente da ogni dove, Lo Straniero in ogni luogo abitabile, il Dissipatore della Sostanza», che compie l'opera iniziata da Cristo. Questa identificazione è particolarmente evidente nei capitoli finali della *Salut par les Juifs*, nei quali il popolo ebraico è identificato non come colui dal cui seno (secondo il detto paolino) nascerà Cristo il Salvatore, ma come la prefigurazione del Messia maledetto che verrà a respingere di nuovo la creazione nell'a-

sate da Louis Massignon a Barbeau, cfr. M. BLONDET, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Milano, Ares, 1994, XX «Da Léon Bloy la salvezza?», pp. 208-21.

bisso. L'aspetto più rilevante della teologia satanica di Bloy è, infatti, la trasformazione seppur indiretta e non esplicita, del dogma trinitario – «La Prima Persona è *Quella che parla*. La Seconda Persona è *Quella a cui si parla*. La Terza Persona è *Quella di cui si parla*», dice Bloy – in una quaternità nella quale la figura del figlio è duplice. Cristo è nello stesso tempo Dioniso e Lucifero, è il Liberatore e il Distruttore che prepara l'avvento del Paraclito. In questo modo l'esegesi scritturale di Bloy interpreta tutte le coppie bibliche ed evangeliche: Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, il Figliol Prodigio e suo fratello, il Buono e il Cattivo Ladrone.

Lo spirito assume anche natura femminile, è infatti anche Mater e Materia. La madre di Cristo è per Bloy, la madre-sposa di Lucifero lo Sconosciuto, che viene invocata con il nome di «Stella del mattino» e rappresenta la realtà ultima e subnaturale, che libera il mondo dalla servitù della forma e della legge. Il popolo ebraico raffigura, secondo Bloy, lo scatenamento del popolo di Dio contro il verbo di Dio e la Legge. Gli ebrei custodiscono il Paraclito (che è definito anche lo Spirito Settenario), per il quale la misericordia si contrappone alla giustizia e la distruzione si contrappone alla dimensione strutturata di una realtà iniqua. Ciò spiega la natura tantrica del cristianesimo satanico di Bloy, rappresentato in modo emblematico dal rapporto profano con Anne Marie Roulé, veicolo concreto di una libido sacra, nella quale è custodito un segreto iniziatico.

Questo sfondo teologico estremo riguarda anche alcuni aspetti della poesia *Gh'è nei to grandi* di Noventa.

Noventa (come Olivetti) conosceva in modo approfondito Bloy. Questa conoscenza era stata favorita, molto probabilmente, dall'incontro di Noventa con Jacques Maritain, avvenuto durante il primo viaggio di Noventa a Parigi nel 1926. È noto l'influsso fondamentale del pensiero di Maritain sul cattolicesimo di Noventa. Jacques Maritain ispira l'ambizioso progetto noventiano di conciliare il cattolicesimo tradizionale e la «rivolta del pudore» protestante. Nel dialogo *I calzoni di Beethoven*, con gli strumenti concettuali ricavati dalla filosofia di Maritain, Mario Soldati, alter ego di Noventa, assimila al disegno culturale dello scrittore veneto l'azionismo gobettiano di Debenedetti. Altrettanto nota è la funzione, di simile significato, svolta da Bloy nell'esperienza biografica e intellettuale di Maritain e di sua moglie Raïssa Umanshoff, cui è dedicata, significativamente, l'edizione 1905 della *Salut par les juifs*. Le testimonianze di fedeltà alla memoria e all'eredità intellettuale di Bloy da parte dei Maritain sono frequenti e inequivocabili. Lo provano i *Diari* di Jacques e Raïssa e in particolare i ricordi di Raïssa, raccolti in *Les grande Amités*⁸, un libro che contiene non solo la rivendicazione di un legame personale e spirituale intensissimo e duraturo – il ricordo di Bloy apre e chiude il libro della Maritain – ma soprattutto il riconoscimento da parte di Raïssa – ebrea russa nata a Rostov, 200 km circa da Mosca – della funzione determinante che ebbe *La salut* nella conversione dei Maritain. Si può affermare che

⁸ Cfr. R. MARITAIN, *I grandi amici (Les grandes amitiés)*, trad. it. I. Spanu De Zolt, Milano, Vita e Pensiero, «Léon Bloy», pp. pp. 91-117; «Gli ultimi anni di Léon Bloy», pp. 433-84.

la fortuna di Bloy si deve in gran parte ai Maritain e che essi furono di Bloy (il «notre cher parrain Leon Bloy», come venne definito da Jacques Maritain) gli amici e gli ammiratori più incondizionati e fedeli. Al punto tale che la stessa filosofia di Jacques Maritain (dagli interventi su Bloy del 1927, *Quelques pages sur Leon Bloy*, fino al discorso estremo di Maritain, *L'Hommage a Bloy*, del 1968, raccolto in *Approches sans entraves*⁹) ne è stata con grande probabilità fortemente influenzata.

Noventa soggiornò a lungo in Germania su suggerimento di Jacques Maritain, che lo invitò a compiere un lungo viaggio di formazione e aggiornamento culturale nelle città universitarie tedesche. Ed è durante la sua permanenza in questo paese, nel 1931-32, prima a Heidelberg, dove insegnano Heidegger e Jaspers, poi a Marburgo, sede della scuola neokantiana, che Noventa si lega a Clara Lotte Fuchs, la giovane ebrea raffigurata nella poesia *Gh'è nei to grandi*, con cui poi romperà completamente dopo quasi due anni di relazione.

Le immagini di *Gh'è nei to grandi – Oci de ebrea* sono comuni nella lirica erotico-amorosa in cui si inserisce la poesia di Noventa, ma hanno una funzione ben diversa da quella che si può loro attribuire, prendendo troppo alla lettera una interpretazione che indica nel li-

⁹ J. e R. MARITAIN, *Oeuvres complètes, III*, Paris, Editions Universitaires, Fribourg – Editions Saint-Paul, 1984, *Quelques pages sur Léon Bloy* (Paris, L'Artisan du Livre, 1927): *Réponse a quelque critiques* (1925); *Sur la tombe de Léon Bloy* (1925); *Préface aux Lettres a ses filleuls* (1927) ; pp. 993-1203; J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, *En hommage a notre cher parrain Léon Bloy* (1968), pp. 33-56.

bertinismo – anche se «demonico» e deliberatamente attenuato da Noventa nel passaggio dall’oralità alla scrittura – la sigla fondamentale di questa poesia e dell’atteggiamento esistenziale di Noventa. Il binomio tra le «voglie» del poeta e l’inclinazione servile della donna indicano che l’eros della lirica è tantrico e sacrale e si esprime secondo lo schema teologico di Bloy. Il rapporto erotico in questa poesia viene rappresentato, come in una «dialettica rovesciata dell’illuminismo» (Fortini), sotto forma di un sadismo dominatore sollecitato dalla sottomissione della giovane non bella e dai grandi occhi luminosi, e che risulta tanto più colpevole quanto più legato all’evocazione del destino del popolo ebraico, rappresentato da Lotte Fuchs. Secondo Fortini la dimensione su cui si affaccia, come su uno spaventoso baratro, questa poesia di Noventa, presuppone la prospettiva di una modernità senza Dio e senza legge dalla quale il poeta distoglie lo sguardo colpevole, come di fronte allo sguardo della fanciulla ebrea¹⁰. Si può interpretare la luce degli occhi della ragazza ebrea come la luce che non perdona del messaggio apocalittico di distruzione e di salvezza di cui parla Bloy e porre la luce in rapporto ad alcune concezioni cabalistiche. La suggestione tantrica, infatti, che domina il poeta, nasce dall’illuminazione dell’esperienza iniziatica della libido sacra, contro la quale nulla vale l’evocazione del mondo dell’antica sicurezza cristiana.

¹⁰ Cfr. F. FORTINI, *A un’ebrea (1980)*, in *Saggi italiani*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 150-63; *Note su Giacomo Noventa*, op. cit., pp. 54-59

Si possono chiarire queste considerazioni ricorrendo al significato teosofico che la «luse» evocata da Noventa assume nella mistica ebraica e nella hierogamia della Cabala¹¹. Lo Zohar è il primo libro della Cabala. La sua dottrina tenta di addentrarsi nei segreti della divinità, di En-Sof, il dio nascosto, che non si mostra a nessuno e nessuno può conoscere, e delle dieci Sefirot, che sono l'emanazione di En-Sof e le sue qualità, a lui unite come il carbone al fuoco. Attraverso le Sefirot germoglia il potere creativo di Dio, che appare al cabalista come un vero e proprio mondo teosofico, attraverso il quale egli perviene alla conoscenza di En-Sof. Le Sefirot sono i gradi del tutto, rappresentato dall'albero mistico e dalla sua radice nascosta, che dà linfa a tutti i dieci rami attraverso i quali En-Sof discende nei recessi della realtà sino al decimo grado, il Malkuth, o «regalità di Dio», che i cabalisti chiamano anche Shekhinà. La Shekhinà è l'«Io di Dio», la presenza e immanenza di Dio in tutto il creato. Essa rappresenta il punto in cui l'uomo, raggiungendo la più profonda conoscenza del proprio io, si incontra in Dio e nell'io divino. In questo modo Dio si apre all'uomo e l'uomo può avanzare nei gradi più profondi dell'essere divino, in particolare verso le profondità del nulla. Secondo lo Zohar, infatti, la creazione avviene all'interno di Dio e il senso più profondo della teosofia cabalistica è costituito dalla consapevolezza (la Rivelazione) che le Sefirot

¹¹ Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica (Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen)*, trad. it., G. Russo, Milano, Il Saggiatore, 1965, VI. «La dottrina teosofica dello Zohar», 283-335; VII. «Yitzchàq Luria e la sua scuola», pp. 336-91.

erompono dal nulla. La creazione del mondo è creazione dal nulla e il nulla mistico dei cabalisti è Dio stesso.

Uno dei luoghi comuni della mistica rappresenta la relazione dell'anima con Dio sotto forma di rapporto amoroso. Nella Zohar esiste un solo caso in cui si utilizza la simbologia sessuale per caratterizzare la relazione di Dio con un mortale. Questo avviene quando si parla dell'unione di Mosè l'eletto con la Shekhinà e si dice che egli celebrò con la Shekhinà uno sposalizio mistico che soppiantò il suo matrimonio terreno. La simbologia sessuale domina anche nella descrizione della relazione di Dio con se stesso, in quella dei rapporti tra le Sefirot, tra il cabalista (il santo) e la Shekhinà. Spesso si parla delle «sacre nozze» (hierogamia) che occupano un posto centrale fra tutte le manifestazioni divine e il dispiegamento delle Sefirot viene rappresentato come una procreazione.

Il simbolismo sessuale è una delle fonti della speculazione sugli eoni maschili e femminili che vanno, secondo lo gnosticismo, a costituire il Plèroma. L'ultimo eone del Plèroma è la Sophia, eone femminile, figlia della luce, che cade nell'abisso della materia. La dottrina della «contrazione» (o Tzimtzùm) di Yizhaq Luria, rappresenta il movimento di purificazione dell'organismo divino dal male e comprende l'idea della «rottura dei vasi» per spiegare la nascita del male nella creazione. Dagli occhi, dalla bocca, dalle orecchie, dal naso dell'Adam Kadmon, l'uomo primordiale della Cabala ebraica, prorompe la luce delle Sefirot che Dio raccoglie in recipienti che risultano troppo deboli per contenere la luce e che si rompono disperdendola nel mondo. La rottura dei va-

si è causata da uno squilibrio di forze analoga a quella che si verifica quando non sussiste armonia tra l'elemento femminile e l'elemento maschile. L'armonia tra il maschile e il femminile, simboleggiato dalla bilancia, è fondamentale e senza l'incontro degli opposti sessuali si cade nel caos. Dunque la hierogamia tende al recupero della luce divina dispersa nel mondo e in questo senso l'erotismo descritto in *Gh'è nei to grandi* ha un carattere sacro, da porre in relazione con la luce divina che emana dagli occhi della ragazza, immagine allegorica della Shekhinà e della Sophia. Ciò spiega perché risultino incomprensibili e scandalose la sottomissione della ragazza ebrea alle «voglie» del poeta e la sua misteriosa saggezza. Attraverso l'erotismo della giovane ebrea agisce il riequilibrio del mondo che passa attraverso l'esperienza dell'annullamento violento della legge, insostenibile per l'individuo comune, ma non per il santo o per l'iniziato.

5. Il Discorso su Carlo Levi e la situazione spirituale italiana (1950)

Secondo Schubart la Chiesa romana sta spostando il suo baricentro spirituale verso Oriente, senza perdere la sua funzione di istituzione perenne. Lo farà riscoprendo l'eredità del più russo dei santi occidentali, San Francesco d'Assisi. Nella patria del Poverello (in Umbria e in Toscana) circola molto sangue slavo, soprattutto nelle vene dei contadini, un retaggio dei Veneti che erano slavi e, come i russi, provenivano dai Carpazi. Nel sangue dei contadini dell'Italia centrale è vivo l'incanto del paesaggio orientale ed è per questo, come scrive

Liubov Dostoevskij nella biografia del padre Fëdor (citata da Schubart), che i russi che viaggiano in Italia sono spesso sorpresi di incontrare nell'Italia centrale un tipo di contadino simile a quello russo. I costumi, lo sguardo mite e paziente, il senso della rinuncia, la maniera di avvolgere il fazzoletto intorno alla testa, sono gli stessi e ciò spinge i russi ad amare l'Italia e a considerarla come la loro seconda patria.

L'etnografia favolosa di questo ritratto delle campagne italiane può avere un indubbio valore suggestivo nel caso di un veneto-veneziano come Noventa. In ogni caso è difficile non avvertire l'analogia tra queste parole e i versi che, in *Gh'è ne to grandi* Noventa dedica all'evocazione dell'immobile mondo contadino dei «veci» per i quali «sperar xé tuto – E laòrar» e all'agricoltore che mette un voto tra sé e il Signore per «distraviarsi» dalla «luse» «che no' pardona» degli occhi della giovane ebrea.

Queste pagine di Schubart trovano un'eco soprattutto nell'attenzione di Noventa per la cultura popolare italiana, per il sottosuolo dei «vivi» e dei «ribelli», che si contrappone all'Italia ufficiale dei «morti» e degli «anarchici», concentrandosi in particolare nel *Discorso su Carlo Levi e sulla situazione spirituale italiana* (uscito come «Introduzione» all'edizione 1960 di *Nulla di Nuovo*)¹² e nel tardo frammento *Non odiare* (1959)¹³, due scritti in

¹² G. NOVENTA, *Discorso su Carlo Levi e sulla situazione spirituale italiana* (1950), in *Nulla di nuovo e altri scritti* (1934-1939), cit.

¹³ G. NOVENTA, *Non odiare* (1959), in *Dio è con noi e altri scritti* (1947-1960), cit.

codice con i quali Noventa si rivolge, come ad un segnale convenuto, agli amici olivettiani di Ivrea. La morte di Carlo Michelstaedter e di Cesare Pavese, dice Noventa, indicano che un intero ciclo spirituale è giunto alla fine e questo evento non deve trovarci impreparati, avverte lo scrittore veneto che, con il *Discorso su Carlo Levi*, rinnova il patto d'intenti stretto negli anni '30 con il gruppo di intellettuali raccolto attorno ad Adriano Olivetti. Tra i segnali di cui è disseminato il *Discorso su Carlo Levi*, spicca il riferimento a Roberto Bazlen, di cui Carlo Levi traccia un ambiguo ritratto nell'*Orologio*. Bazlen vi è raffigurato nel personaggio di Martino, il lunare cultore di discipline esoteriche, imbevuto «di yoga, psicanalisi, astrologia, fisionomistica, simbolismi ed estrema acutezza», che Noventa, dal canto proprio, presenta come una delle vittime dei pregiudizi laicistici della cultura azionista di cui Levi è il più significativo rappresentante letterario. Non si dimentichi che Levi mantenne verso Roberto Bazlen un atteggiamento di forte ambivalenza personale e probabilmente nutrì nei suoi confronti un qualche senso di inferiorità intellettuale. Per questo la preferenza che nel *Discorso su Carlo Levi* Noventa accorda all'opera meno fortunata di Carlo Levi, *L'orologio*, che racconta la fine del governo dell'azionista Parri e l'avvento dei governi democristiani, si può spiegare con il fatto che questo curioso pseudoromanzo – che si apre con un tribunale onirico presieduto da Benedetto Croce ed è simile nell'atmosfera al frammento narrativo del *Carcere bianco* di Noventa – sembra indicare alla crisalide dell'azionismo la via di una metamorfosi spirituale. Questa via è suggerita

dalla presenza di personaggi come Martino, che rappresentano simbolicamente la cultura olivettiana, presentata come una alternativa alla cultura azionistica, ma ad essa geneticamente non estranea.

Infatti nelle pagine dell'*Orologio* che ricordano l'infanzia torinese di Carlo Levi, nel personaggio della sigaraia Teresa, in quello della pietosa partigiana Maria, agisce, secondo Noventa, un sentimento non proustiano (e non gobettiano, non debenedettiano) del tempo. Levi, quando è in stato di grazia, sostiene Noventa, non tenta l'inutile recupero del tempo perduto, ma avverte il tempo come un insieme indistinto di eventi scandito dal senso ciclico dell'apocalisse. L'essenza di questa concezione del tempo è la catastrofe, la consapevolezza che esistono grandi fasi di civiltà che debbono dolorosamente chiudersi perché ne nascano altre di maggiore intensità spirituale. Questo senso del tempo è segnato, per Levi, soprattutto da un passaggio biografico. Quello dall'infanzia torinese, la Torino operaia e industriale moderna di Einaudi, Gramsci, Gobetti – che è sentita come il simbolo personale di una più grande Lucania – al tempo frazionato e prometeico della vita adulta e dei doveri civili. In realtà il vero tempo, il tempo dei vivi e dei ribelli, del mondo sotterraneo dell'Italia miserabile e più autentica, è il tempo apocalittico di personaggi come Martino e come Teresa. Il tempo della sigaraia Teresa, «lanciato nel gran mondo, nel turbine delle forze oscure e meravigliose che avvolgono le cose e le muovono e le trascinano», è legato all'esperienza della catastrofe come essenza reale e profonda delle cose. Nella miseria, nell'ab-

bandono, nella malattia, nella paura della polizia militare della venditrice illegale di sigarette, «ancora giovane, magra, asciutta, con il naso e il mento affilati, le labbra e le guance dipinte, lo sguardo, negli occhi scuri, eccitato e ardente», malata di cancro e abbandonata dal marito spia repubblicchina, Teresa è una donna che non vive addormentata, sulla riva, «ma dentro il fiume, nel pieno delle sue acque, e dei suoi vortici, ben sveglia», rabbrivendo «di felicità nei grandi occhi brillanti». In Teresa Levi simboleggia una società nazionale clandestina e dimenticata, che contempla con estraneità e indifferenza, «in estasi», dice Noventa, l'Italia del Risorgimento, del fascismo e dell'antifascismo. In lei e nei personaggi simili dell'*Orologio*, almeno quando Levi smarrisce «il sorriso di Gobetti», la radicata sicurezza di appartenere, per un retaggio di stirpe, all'Italia eletta di Croce e di Gentile, crolla la finzione del tempo matematico. È una distruzione necessaria, affinché Levi possa raccontare la sua vita, la vita vera degli altri, la stessa storia d'Italia. La santità marginale e maledetta dei «vivi» e dei «ribelli» come Teresa, o come la pietosa Maria, l'ospite partigiana di Levi, braccato da fascisti e tedeschi a Firenze, che getta un cuscino di seta perché la testa di un fascista ucciso non poggia in terra, ricorda molto Simone Weil, pensatrice clochard che fu sempre molto presente ad adepti del socialismo spirituale come gli intellettuali olivettiani, o come gli esponenti della nebulosa liberalsocialista cui appartenne Noventa (e con Noventa anche Silone, Chiaromonte, Capitini e gli intellettuali della rivista «TEMPO PRESENTE»).

Questa concezione apocalittica della storia e del tempo può essere considerata una forma di gnosi, che non si incammina, però, lungo il percorso cainita segnato dalla teologia maledetta di Leon Bloy (anche se ciò non significa che sia priva di tensioni antinomistiche). Come Simone Weil, Noventa appartiene alla linea novecentesca dello gnosticismo di Marcione. Marcione di Sinope fu il ricco armatore e teologo che nel II secolo d.C. forzando la lettura dell'epistola ai Galati di Paolo, il tredicesimo apostolo superiore agli altri dodici apostoli perché eletto da Dio e non «per hominem», fondò la propria teologia sull'antitesi tra la Fede e la Legge, facendo di questo radicale contrasto il fondamento della propria esegesi scritturale. Il cristianesimo gnostico di Marcione si basa sull'insanabile frattura tra l'Antico Testamento, che egli considera «sub lege» (e tale condizione Marcione definisce *maledictio*), e il Nuovo Testamento, che è posto «sub fide» (ed è dunque *benedictio*). L'Antico Testamento descrive l'opera di un Demiurgo inferiore che si comporta in modo capriccioso e tirannico e proclama la legge dell'odio e della vendetta, trasmettendondola al mondo e all'uomo. Esiste, però, anche un Dio della bontà, estraneo al genere umano (corrotto da Lucifero e respinto dal suo stesso creatore, il Dio della legge). Secondo Marcione, il Dio della bontà risiede nel terzo cielo, non nel primo, sede del Dio inferiore ed è per questa sola ragione che egli, seppure del tutto indirettamente, è anche il padre immateriale degli uomini. Il Dio della bontà non giudica, al contrario, poiché è un dio della compassione, invia agli uomini, come un dono del tutto immeritato e gratuito,

Cristo, che viene a porre fine alla schiavitù della Legge del Dio inferiore¹⁴.

La gnosi di Marcione di Sinope è presente nel secondo degli scritti olivettiani di Noventa, significativamente intitolato *Non odiare*. L'attimo in cui, dice Noventa, si afferma la nostra coscienza e siamo costretti a ricevere in piena faccia la luce piena della verità, coincide con la scoperta che la nostra anima investe l'anima degli altri della sua stessa luce divina e apprende il senso letterale, celato dagli intermediari del messaggio divino e dalle loro chiese, del precetto che vuole che noi amiamo i nostri nemici e gli stessi nemici di Dio. Questo attimo coincide con una fine, con la catastrofe divina dell'universo infantile che scompare, e con un inizio, l'inizio della Vecchiaia, la fase della saggezza religiosa dell'anima. La creazione della nostra persona sembra ridursi, così, ad una distruzione, la nostra forza ad una debolezza e la conquista della nostra vita ad una rinuncia. Infatti noi cominciamo a vivere, dice Noventa, dalla fine, dalla nostra vecchiaia, che è basata sulla rivelazione della grande verità, dalla quale, finalmente, non si corre il rischio di essere abbagliati. Questa verità, come si è visto, richiede di amare i nemici di Dio. Ciò è possibile soltanto se si attribuisce a Dio, come vuole la gnosi, in particolare la gnosi di Marcione, una natura inferiore e crudele e ai suoi nemici l'ispirazione santa della compassione. Questa rivelazione squarcia le nubi spirituali che offuscano l'uomo sino alle soglie della sua

¹⁴ J. P. COULIANU, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1986, VI. «L'abolizione della legge e del padre reale: Marcione di Sinope», pp. 175-192.

Vecchiaia, ma attraverso di essa l'uomo non intravede che il volto di un altro uomo, il volto di Cristo. Si perde la fallace nozione di Dio che governa l'infanzia, la giovinezza e la maturità, senza acquisire l'immagine del nuovo Dio, che si nasconde e non si rivela nella luce del messaggio cristiano. La rivelazione mistica della Vecchiaia, la rivelazione del Dio della compassione e della bontà, è la scoperta di un'assenza, della gigantesca ombra tanatologica che sta dietro lo schermo della legge.

6. Augusto Del Noce dall'errore del Risorgimento al pensiero negativo di Simone Weil

Tra il 1946 e il 1958 Noventa si inserisce nella politica attiva perché è convinto che il cattolicesimo liberale e il socialismo conservatore siano lo sbocco naturale di un processo di autoriforma della Scuola di Torino, che egli stesso ha promosso negli anni '30 come esponente eretico della cultura torinese. Noventa sente che la caduta del fascismo implica la definitiva rinuncia alla contrapposizione moralistica tra fascismo e antifascismo, che è determinata dallo stesso errore della cultura italiana. Noventa si muove in una direzione opposta al virtuosismo conformistico degli intellettuali torinesi come Gobetti, per evitare la conseguenza «ultima e decisiva» dell'antifascismo, l'affermazione del neoilluminismo nichilista, che impronta di sé la cultura, apparentemente contrapposta, dei due blocchi maggiori, quello comunista e quello cattolico, sino a renderli del tutto identici. In questo modo egli cerca di arrestare la spirale involutiva della cultura ufficiale, per diventare l'ambasciatore della «cultura sotterranea» della

nazione, socialista e spiritualista, cattolica e antimoderna, che costituisce il punto di riferimento per tutti coloro che vogliono contrastare il processo che, secondo Augusto Del Noce, conduce ad un nuovo «totalitarismo della dissoluzione». Noventa appare, così, nella sua critica alla degenerazione della cultura nazionale, sia come un pensatore di estrema sinistra (da queste premesse provengono molti dei tratti radicali lasciati in eredità da Noventa a Franco Fortini), sia come un pensatore reazionario, al punto che Noventa può essere considerato l'esponente di una rivoluzione conservatrice italiana¹⁵.

¹⁵ L'aspetto fondamentale del pensiero di Noventa è la critica al neoidealismo di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile e la contrapposizione alla cultura ufficiale del Novecento italiano, che Noventa considera una conseguenza dell'errore dello storicismo, progressista e immanentistico, dell'idealismo. Secondo Noventa l'idealismo imprigiona la cultura italiana nell'irrazionalismo e nel soggettivismo, di cui nascono il fascismo in politica e l'ermetismo post-simbolista in poesia. La deriva culturale e politica italiana può essere arrestata solo ritornando al cattolicesimo, che è l'espressione, a differenza del neoidealismo, di verità classiche ed eterne. Augusto Del Noce sosteneva che il pensiero di Noventa stabilisce una possibile linea di continuità con il passato, senza tradursi in semplice filosofia restaurativa. A conferma di ciò Del Noce ricordava la duplice condanna, da parte di Noventa, del fascismo e dell'antifascismo (e dunque non del solo Mussolini, ma anche di Piero Gobetti e della Scuola di Torino), che, a giudizio di Noventa, sono determinati dal medesimo errore speculativo. Del Noce rilevava come il cattolicesimo di Noventa si prefiggesse soprattutto di ricomporre la frattura con la modernità, distinguendo cattolicesimo e clericalismo e accogliendo la cosiddetta «rivolta del pudore» del protestantesimo, in linea con la filosofia di Jacques Maritain, riconosciuta come propria da Noventa nel dialogo *I calzoni di Beethoven*. Dunque la filosofia di Noventa, secondo Del Noce, è una filosofia della tradizione e della restaurazione, che non

Nel lungo saggio su Noventa (lo scritto esce prima come introduzione al libro di Noventa *Tre parole sulla Resistenza*, poi con il titolo *Giacomo Noventa e l'«errore» della cultura*, come prima parte del libro *Il suicidio della rivoluzione*)¹⁶, Augusto Del Noce afferma che una delle colpe più gravi dell'antifascismo torinese è consistita nella mancanza di fiducia nella «cultura sotterranea» italiana e nella sua predisposizione genetica a lasciarsi dominare dalla filosofia elitaria e antinazionale del neoidealismo. La riforma della Scuola di Torino, auspicata da Noventa, consiste, a giudizio di Del Noce, nella completa eliminazione dell'ipoteca immanentistica del neoidealismo, che fa riemergere, liberandola, la cultura originaria, più segreta e più autentica della nazione, che proprio Noventa ha riconosciuto per primo. Questo implica la rottura con la cultura che ha prevalso in Italia dagli anni della fondazione delle riviste crociane e dell'idealismo militante, come «LA CRITICA» e «IL LEONARDO», le cui radici affondano nella *Storia della letteratura italiana* di

rinnega il rapporto con il mondo moderno, con cui si pone in un rapporto polemico, ma non di sterile contrapposizione reazionaria. Ed è per questa ragione che durante gli anni Trenta Noventa si avvicina agli intellettuali cattolico-fascisti, nel tentativo di creare un comune fronte anti-idealistico ed elaborare una cultura alternativa a quella egemone di tipo idealistico, basata su un cattolicesimo protestante, classico-moderno.

¹⁶ A. DEL NOCE, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, in G. NOVENTA, *Tre parole sulla resistenza*, Firenze, Vallecchi, 1973, V-IC; poi *Giacomo Noventa e l'«errore» della cultura*, in *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, pp. 19-119 (e nella ristampa anastatica A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Torino, Aragno, 2004, postf. di G. Riconda).

Francesco De Sanctis. Del Noce riconosce a Noventa l'«intuizione decisiva» che permette di definire il processo di dissoluzione neoilluminista come «il compiuto svolgimento del programma desanctisiano». Egli comprende che la crisi del primo '900 è la realizzazione dell'errore del Risorgimento che ha inizio con De Sanctis e con Spaventa e che il cammino di questo «errore» non si arresta, ma prosegue con il fascismo, dispiegandosi in pieno, nei suoi esiti definitivi, dopo il 1945.

È significativo che il primo importante contributo di Del Noce su Noventa avvenga sotto il segno di Dante (sul periodico «L'EUROPA» lo scritto su *Dante e il nostro problema metapolitico*, si accompagna alla critica dell'unità antifascista e alla scoperta di Noventa)¹⁷. Secondo Del Noce Noventa indica (e questa è la sua inattualità) che al termine di una critica antivirtuistica della cultura italiana, non c'è l'incontro con Marx, ma con Dante. Secondo Noventa la rimozione della visione culturale e politica dantesca è alla base del costituirsi delle categorie specifi-

¹⁷ «L'EUROPA», V, 6, 30 aprile 1971. «Il numero precedente della stessa rivista aveva ospitato insieme un articolo in cui l'autore de *Il problema dell'ateismo* criticava a fondo l'unità antifascista», T. PERLINI, *Il pensiero politico di Giacomo Noventa nell'interpretazione di Del Noce*, in *Noventa eretico del Novecento*, «STUDI BRESCIANI-QUADERNI DELLA FONDAZIONE MICHELETTI», Brescia, Fondazione L. Micheletti, 10, 1999, p. 143. Il saggio di Perlini riprende le tesi formulate da Del Noce in *Suggerimenti di Giacomo Noventa per l'interpretazione della Monarchia di Dante*, in AA.VV., *Tradizione, traduzione, società: saggi su Franco Fortini*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 153-64. V. anche F. PERFETTI, *Il Noventa di Del Noce*, «STORIA CONTEMPORANEA», VI, 1975, pp. 281-301.

che del pensiero italiano post-unitario. Questo significa, rovesciando i termini del problema, che è decisivo il recupero di una visione politica dantesca per la riforma morale e spirituale degli italiani e della loro cultura. E significa anche che è necessario prendere le distanze da Croce (dalla sua estetica e dalla sua critica letteraria fatta di pretesti) e dagli hegeliani di Napoli (da cui Croce deriva il culto di Machiavelli in funzione modernizzante e antidantesca).

La questione fondamentale del pensiero della nuova Italia è la mancata soluzione del problema Dante. In nome di una concezione del progresso, cui si vuole che l'Italia si adegui pienamente, viene eluso il nodo centrale della storia culturale nazionale, il primato classico e cattolico italiano. Lo schema hegeliano e progressivo della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis va a colpire infatti proprio Dante, che se fosse lasciato al centro del sistema culturale della nazione, impedirebbe l'applicazione ad essa di ogni finalismo progressista. Per l'idealismo e per De Sanctis Dante è un ostacolo insormontabile e per questa ragione il pensiero dantesco è oggetto di una radicale svalutazione. Secondo Spaventa Dante è privo di un giusto concetto dell'uomo e della nazione. Per De Sanctis Dante può essere ritenuto un grande poeta, a patto che se ne ignori completamente la filosofia, che egli definisce «superatissima». E questa drastica opera di ridimensionamento è portata a termine da Croce, che distingue la poesia della *Commedia* e il suo valore, dal suo impianto teologico-filosofico (non-poesia), che Croce stesso definisce la struttura del poema.

Gentile, dal canto proprio, cerca in Dante non solo il poeta, ma soprattutto il filosofo e il teorico politico. Egli, infatti, mostra una notevole considerazione del pensiero dantesco e concentra la sua attenzione non sulla *Commedia*, ma sulla *Monarchia*, concepita in modo che Dante appaia come il primo anello della catena dei riformatori religioso-politici italiani (di cui lo stesso Gentile si riteneva parte), che mirano a rifondare il cattolicesimo attraverso la lotta alla corruzione ecclesiastica. Per Gentile la *Monarchia* è un passo in avanti rispetto alla *Commedia*. Attraverso questa opera Dante si affranca da ogni forma di sovrannaturalismo e la *Monarchia* costituisce il primo atto di ribellione alla Scolastica medievale, dal momento che in essa si agita lo spirito nuovo dell'Umanesimo. Anche Gentile esalta Dante come poeta, ma non lo separa dal filosofo. Dante è poeta in quanto è profeta del rinnovamento della civiltà mediante la riforma della Chiesa e dalla profezia riformatrice dantesca trae origine la moderna riforma dello stato, con tutto ciò che, per quanto riguarda Gentile, costituisce lo sviluppo di queste premesse: l'incontro con il fascismo e con Mussolini, «Veltro dantesco» e la rottura con Croce, eventi entrambi preannunciati da *La profezia di Dante* del 1918.

Nell'idealismo italiano la svalutazione di Dante procede di pari passo con la riscoperta e la rivalutazione di Machiavelli come filosofo dell'Italia moderna. In Croce l'affermazione risoluta dell'autonomia dell'arte – che fa sì che la critica crociana venga definita da Noventa, «critica di pretesti», perché sostanzialmente estranea all'oggetto di cui si occupa, visto che Croce separa la poesia di

Dante dal suo pensiero teologico e politico – è parallela a quella dell'autonomia della politica dalla morale. Ciò avviene attraverso la mediazione di Marx, che in gioventù Croce, sulla base della riflessione di Arturo Labriola, ha indicato come il promotore di una concezione della storia ostile ad ogni moralismo e improntata ad uno spregiudicato realismo politico. Il tentativo di superare il marxismo, che Croce ritiene di poter inglobare nello storicismo idealistico, conduce il filosofo alla riscoperta di Machiavelli, non solo come teorico dell'autonomia della politica, ma come ispiratore della moderna rinascita nazionale. In questo modo Croce raccoglie pienamente l'eredità di quella parte della filosofia italiana che tenta di porsi, sin dall'inizio, come «consapevolezza e fondazione» del nuovo stato unitario, vale a dire la filosofia dell'hegelismo napoletano. È l'hegelismo napoletano a contrapporre Machiavelli a Dante, accentuando il carattere immanentistico e razionalistico del pensiero moderno, che l'hegelismo napoletano ritiene il frutto di uno sviluppo e di un progresso storici irreversibili, di cui Machiavelli è l'iniziatore. In questo quadro la grandezza dell'opera di Dante viene riconosciuta a patto che la si intenda come pura poesia da non confondere con il pensiero ed è la ragione per cui alle dottrine dantesche non viene riconosciuta alcuna dignità filosofica.

Per Del Noce il grande merito di Noventa sta nell'aver compreso che le categorie del pensiero italiano post-unitario dipendono da un non risolto problema filosofico dantesco e che la cultura laica si trova in gravi difficoltà nel situare Dante nella storia del pensiero italiano, al pun-

to da negare all'Alighieri ogni validità in questo ambito. La rimozione di Dante e la mitizzazione di Machiavelli tendono ad affermare la totale immanentizzazione del pensiero e il predominio della praxis, celebrando come irreversibile un processo storico che implica la rottura definitiva tra modernità e cattolicesimo. Come si è visto, però, questo è vero solo in parte per Gentile, che a differenza di Croce, riconosce al pensiero di Dante un carattere di persistente attualità e situa l'Alighieri alle origini della modernità italiana. Anche se, così facendo, a giudizio di Del Noce (per il quale la grandezza di Dante consiste nella garanzia di continuità rappresentata dal suo pensiero tra classicità e cristianesimo), viene alterato l'universalismo politico di Dante, volgendolo verso una forma di volontà di potenza di tipo nazionalistico. Per Gentile Dante è il poeta-profeta della modernità italiana e l'Italia trova la propria fondazione spirituale e civile nella sua opera. Perciò Dante non è da contrapporre a Machiavelli, ma entrambi rappresentano forme complementari del progresso italiano.

Non è dunque Gentile, ma Croce, nell'ambito del neoidealismo italiano, a contribuire in misura decisiva all'emarginazione dantesca nel pensiero italiano moderno. Ciò avviene in parallelo con la mitizzazione di Machiavelli come fondatore della modernità nazionale. In questo senso il pensiero di Gramsci, che interpreta in senso machiavelliano il ruolo del partito-Principe (e quindi rivendica la centralità del pensiero politico machiavelliano), è erede di una concezione neohegeliana più vicina all'interpretazione crociana del ruolo e della funzione di

Machiavelli, che a quella di Gentile, che pone alle origini della modernità non solo Machiavelli, ma anche Dante.

Tuttavia, secondo Noventa, (ed è questo un punto fondamentale) lo sviluppo più compiuto della filosofia di Gentile si trova nel pensiero politico di Gramsci¹⁸. Non a caso è Gramsci ad accusare Mussolini di essere una parodia del capo totalitario, incarnato da Lenin, mostrando indirettamente, secondo l'interpretazione di Noventa, di essere un «satellite» di Gentile e un seguace minore e più radicale del neoidealismo gentiliano. Nel cuore del pensiero gramsciano c'è l'idea della rivoluzione sovietica come evento catartico e autogiustificato. La rivoluzione ha un significato escatologico ed è il surrogato millenaristico della redenzione cristiana. Il rivoluzionario è un uomo della fede non della ragione e quindi, in questo senso, il pensiero di Gramsci è in evidente discontinuità con quello di Marx, rispetto al quale si mostra come una forma di «antifilosofia pura». L'idea della sottomissione perinde ac cadaver al partito e la prassi gramsciana si apparentano agli «aspetti deteriori del fideismo totalitario». Ogni atto, egli afferma nei *Quaderni*, è concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in relazione agli scopi del partito, il moderno Principe e ciò serve a incrementarne, o a contrastarne il potere. «Il Principe prende il posto delle coscienze, delle divinità, dell'imperativo categorico», secondo una fede «che ha per oggetto una rivelazione non rivelata» ed ha un carattere nettamente volontaristico. In questo senso Gramsci pare vicino soprattutto al primo

¹⁸ Cfr. P. VASSALLO, *Giacomo Noventa e la demistificazione del gramscismo, Noventa eretico del Novecento*, op. cit., pp. 173-79.

Gentile, che diviene banditore dell'attualismo per non cadere nell'ateismo e che, nei saggi sulla religione, scritti negli anni del modernismo, propone la sua filosofia come «via d'uscita alla crisi di identità degli eretici». C'è da dire che però, in seguito, la filosofia di Gentile va incontro a una robusta correzione vichiana e antihegeliana, soprattutto per reazione allo schematismo delle impostazioni storicistiche di Spaventa. Invece è proprio dalla contrapposizione alla prima forma dell'attualismo gentiliano che parte la reazione antidealistica di Noventa e la sua rivendicazione del cattolicesimo ortodosso come via d'uscita dalle contraddizioni della cultura italiana post-unitaria. La reazione di Noventa prende forma con la «demistificazione del gramscismo» come erede dell'attualismo di Gentile e questo fatto getta, anche tramite l'arbitraria estensione del pensiero del primo Gentile all'intero Gentile, una luce contraddittoria su tutta la filosofia attualistica, che diviene erede del machiavellismo neohegeliano, mentre rappresenta l'espressione più equilibrata del neohegelismo e la meno coinvolta nelle sue schematizzazioni progressive.

L'impropria attribuzione del gramscismo, da parte di Noventa, alla filosofia di Gentile (mentre appare chiaro che Gramsci dipende in misura maggiore da Croce), si presenta come una operazione sotto molti aspetti sorprendente e per questo degna di interesse. Obiettivo della polemica di Noventa contro la filosofia neoidealista, infatti, sembra essere soprattutto Gentile. Da queste premesse, vale a dire da una filosofia sostanzialmente antigentiliana, prima che anticrociana, deriva la particolare natura del

tradizionalismo filosofico di Del Noce in quanto erede del tradizionalismo di Giacomo Noventa.

Augusto Del Noce ha mostrato, infatti, una spiccata propensione (e in taluni casi anche notevoli oscillazioni) verso forme di pensiero a sfondo neognostico. È vero che resta da chiarire, attraverso una indagine che deve essere necessariamente affrontata altrove, quali siano state le effettive sintonie di Augusto Del Noce con intellettuali di cultura magica come Elémire Zolla, o Alfredo Cattabiani, durante la stagione della collaborazione del filosofo torinese alle case editrici Borla e Rusconi. Si può affermare che lo stesso Elémire Zolla acquisì notevole prestigio in area cattolica e tradizionalistica proprio grazie alla malleveria, oltre che di Alfredo Cattabiani, anche di Augusto Del Noce. In realtà lo sviluppo di una cultura tradizionalistica orientata verso forme magico-irrazionalistiche, può essere stata involontariamente incoraggiata dal tentativo di liquidare il neoidealismo italiano, facendo leva soprattutto sulla svalutazione di Gentile, rispetto a quella di Croce. In ciò, per quanto riguarda in particolare Del Noce, può aver agito un crocianesimo mai del tutto cancellato, in cui ha giuocato un ruolo rilevante l'influsso di Giacomo Noventa, che, come si è potuto notare, tendeva a torto ad attribuire a Gentile, prima che a Croce, la responsabilità dell'errore culturale italiano. Il suicidio della rivoluzione, che secondo Noventa, in particolare secondo il Noventa interpretato da Del Noce, è da ricondurre a Gentile, pone il filosofo siciliano alle origini del processo speculativo che giunge sino al recupero del pensiero magico e arcaico.

Inoltre, sul versante opposto e complementare, Gentile diviene l'ispiratore di Gramsci e dunque dell'ideologia dei suoi stessi avversari. Un errore di prospettiva che Del Noce avrebbe in seguito corretto con il saggio postumo e incompiuto sullo stesso Gentile¹⁹, ma che avrebbe accompagnato sino agli ultimi anni il filosofo torinese.

Lo rivela la lettura dei contributi interpretativi di Del Noce su Simone Weil, dai quali traspaiono motivi e temi che senz'altro possono essere ricondotti alle riflessioni di Giacomo Noventa. Gli scritti su Simone Weil, infatti, pur nella loro sostanziale esiguità, segnano la fase finale dell'attività filosofica di Del Noce (dal 1973 al 1988) e l'ultimo periodo della sua vita, quello della collaborazione con «IL TEMPO» di Roma e con la rivista di Comunione e Liberazione «IL SABATO»²⁰. Nulla esclude che Del Noce abbia prestato attenzione alla filosofia di Simone Weil, sulla base di indicazioni e suggerimenti provenienti, negli anni '60 e '70, proprio da Zolla e da Cristina Campo, che furono noti estimatori di Simone Weil. In ogni caso gli scritti di Augusto Del Noce su Simone Weil rivelano soprattutto una persistente applicazione di categorie novecentesche. Se è vero che l'attenzione per Simone Weil può es-

¹⁹ A. DEL NOCE, *Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990.

²⁰ *Simone la negativa*, «IL SABATO», 9-15 luglio 1988; *Simone Weil, l'itinerario di una mente in cerca di Dio*, «IL TEMPO», 4 giugno 1988; *Un pensiero che va continuato*, AA. VV., *Simone Weil*, Lodi, 1973, pp. 19-28; *Simone Weil e la città di oggi*, in AA. VV., *Il fenomeno «città» nella vita e nella cultura di oggi*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 331-344; in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a c. F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 267-99.

sere ricondotta ad una delle preoccupazioni prevalenti del filosofo torinese – la difesa del carattere greco dello filosofia come tutela di un liberalismo autentico, che si fonda su Atene e che è minacciato dalla rivoluzione scatenata dagli eredi eretici e millenaristici di Gerusalemme (per recuperare una distinzione di Chestov, un altro pensatore caro a Del Noce) – l'esame degli scritti delnociani su Simone Weil fornisce alcune conferme a proposito della persistenza delle particolari e in qualche caso fuorvianti, tesi antigentiliane di Noventa.

Sappiamo, perché tali sono le affermazioni di Del Noce, che Simone Weil critica il cristianesimo negli aspetti in cui «si separa dal pensiero greco e intende oltrepassarlo», perché è in questo modo che il cristianesimo cede davanti «all'idolo della modernità». Ciò non è dovuto, però, solo al «contagio israelita o romano», ma al carattere intrinseco del cristianesimo primitivo, che «ha fabbricato il veleno della nozione di progresso mediante l'idea della pedagogia divina che forma gli uomini per renderli capaci di ricevere il messaggio del Cristo». Per questa via, che ricorda il check and balance dei regressi e dei progressi dell'anima dell'uomo di Noventa e che esclude ogni idea assoluta di progresso, il pensiero di Simone Weil viene assunto da Del Noce come possibile esempio di un cattolicesimo classico e tradizionalista, perché successivo all'esaurirsi della rivoluzione, secondo una prospettiva non molto dissimile da quella che spinge verso il cattolicesimo lo stesso Noventa. Anche se niente permette di dire che la speculazione di Simone Weil sarebbe sfociata nella conversione al cattolicesimo, nulla esclude che

tale sarebbe stato l'esito di un pensiero che scaturiva da un'unica fonte originaria: la critica, sino alle ultime conseguenze, del pensiero moderno. Secondo Del Noce è necessario «rovesciare un giudizio che è diventato in noi naturale, in conseguenza di una lunga abitudine scolastico-moderna»: che in ogni posizione di pensiero è critico e nuovo l'aspetto «moderno», mentre è dogmatico l'aspetto tradizionale. Nel pensiero di Simone Weil, invece, «quel che c'è di critico e di nuovo è l'aspetto che si ricongiunge alla tradizione» e inedito è quel «pensiero negativo religioso» che è in antitesi con ciò che comunemente si intende per pensiero negativo²¹. L'itinerario spirituale di Simone Weil si presenta come orientato alla conversione al cattolicesimo, ma in una prospettiva di riassorbimento del cristianesimo nel platonismo, che giunge sino al ripudio della idea cristiana della creazione e che va intesa come una «abdicazione» o un «ritiro» di Dio dal mondo (il mondo è l'oscura caverna platonica) e secondo una incorporazione del cristianesimo nel pensiero greco, che riprende integralmente un «archetipo gnostico» (pur presentandosi come una versione religiosa del pensiero laico e positivo di Alain, maestro di Simone Weil). La radicale negazione platonica del moderno (la modernità è dominata dagli idoli della autoreddenzione che si onorano a Gerusalemme e a Roma, da cui trae origine il cattolicesimo), nasce da una altrettanto radicale ripudio della forza, vale a dire della riduzione del pensiero a strumento

²¹ *Simone la negativa* (1988), in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, op. cit., pp. 267-71.

ideologico. In questo senso Simone Weil è antifascista, ma rifiuta il progressismo e pone la propria riflessione storica e politica, come vuole Noventa, al di qua di ogni distinzione tra fascismo e antifascismo. È erroneo pensare che chi non è progressista debba ricadere nel fascismo, o che non si abbia altra possibilità di scelta tra «il fascismo e il nullismo politico». Il pensiero di Simone Weil, come quello di Noventa, è la «negazione di questa alternativa» e «l'affermazione che la critica completa del fascismo importa anche quella del progressismo»²². La reazione antitotalitaria che caratterizza la filosofia di Simone Weil (da due versanti, quello del recupero della religione trascendente e quello della critica alla perdita del sacro) è socialista e anarchica, matura in fasi diverse della sua esperienza, ma coincide con l'abbandono della speranza rivoluzionaria nei mesi della breve militanza nella colonna dell'anarchico Durruti, durante la guerra civile spagnola. In questa occasione l'anarchismo di Simone Weil si dissocia dall'«irreligione», come lo spirito reazionario di Bernanos si dissocia dal fascismo. L'anarchismo di Simone Weil (non si dimentichi che «il cuore del ribelle è per metà di Dio»²³, dice Noventa), è la via attraverso cui Simone Weil, appropriandosi della critica proudhoniana al marxismo, incontra il trascendente. Ma ciò avviene sottoponendo a critica l'assunto «catastrofico» dei filosofi

²² *Simone Weil, l'itinerario di una mente in cerca di Dio* (1988), in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, op. cit., pp. 273-77.

²³ Così Noventa su Gramsci. Si ricordi che, secondo un'altra famosa affermazione di Noventa, «il comunismo è metà della nostra storia, metà del nostro cattolicesimo, metà di noi stessi».

della storia ottocenteschi (Hegel, Marx, Saint-Simon, Comte), che pensano alla rivoluzione come «a un avvenimento» e a un «compimento» e collegandosi al pensiero reazionario ottocentesco.

In questo senso l'anarchismo antiprogressista di Simone Weil (con Noventa potremmo parlare anche di un socialismo anarchico e restaurativo, rivoluzionario e conservatore), a causa della contestazione dell'esistenza stessa di una filosofia della storia, si presenta come una «filosofia perenne», in contrasto con la subordinazione tattica del pensiero alla forza, che caratterizza Roma, con la sua eredità totalitaria e hitlerita e l'illusione progressista di Gerusalemme e del marxismo. Il pensiero moderno è «sociologico» perché è integralmente subordinato alle esigenze del «grosso animale» platonico²⁴. Per analogia, anche il pensiero neoidealista italiano si presenta come manifestazione della forza, e quello gentiliano in modo particolare, perché è direttamente asservito, come mostra l'incontro con il fascismo mussoliniano, al «grosso animale» ed è esposto alla trasformazione in sociologia (in realtà è il crocianesimo a presentare come fondatrice la prassi, proprio perché più efficacemente funzionale al «grosso animale» della modernità). Il tratto unitario del pensiero della forza (sia del fascismo, che dell'antifascismo) è la liberazione dalle scorie del romanticismo, senza che per questo la filosofia occidentale approdi ad un ritrovato classicismo platonico. La forza è padrona unica di tutti fenomeni naturali ed è quindi una assurdità, come

²⁴ *Un pensiero che va continuato* (1973), in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, op. cit., pp. 279-84.

avviene da Cartesio in poi, che gli uomini pensino di fondare sulla giustizia, riconosciuta dalla ragione, le loro mutue relazioni. Oggi (l'oggi post-illuministico e post-idealistico di Noventa) il principio della forza emerge allo stato puro ed è impossibile presentare la forza come espressione della ragione, come ha fatto Hegel. Il sociologismo del pensiero moderno, un pensiero che può essere definito anche «espressivista», sulla base del modello offerto dalla grande sociologia di Pareto, travolge lo storicismo crociano, anche in ciò che quest'ultimo ha di positivo. Del Noce ritiene, infatti, che la filosofia di Croce sia stata «un tentativo grandioso», ma fallimentare, di intrappolare, la «teologia negativa» della modernità nell'immanenza. Il campo è libero, invece, per il trionfo dell'attualismo gentiliano. La sostituzione della sociologia alla metafisica, fenomeno che caratterizza anche in Italia la *hybris* del pensiero post-illuministico, dà la supremazia al pensiero integralmente moderno di Gentile, perché in esso si realizza il dominio di una filosofia espressiva e rivoluzionaria, che reca con sé il culto della scienza, la persecuzione religiosa, la negazione dell'etica, il libertinismo. In questo modo la responsabilità delle deviazioni e delle patologie della modernità viene attribuita all'attualismo, da cui (almeno nell'interpretazione di Noventa) traggono origine, anche nella cultura italiana, l'affermazione della forza e il predominio del nichilismo²⁵.

²⁵ *Simone Weil e la città di oggi* (1971), in A. Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, op. cit., pp. 285-99.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Giacomo Noventa*, Firenze, Olschki, 1988.
- AA.VV., *I mondi di Giacomo Noventa*, Lecce, Capone, 1993.
- N. AJELLO, *Adriano Olivetti. Un industriale tra i libri*, “La Repubblica”, 19 febbraio 2004.
- G. ALVI, *Le seduzioni economiche di Faust*, Milano, Adelphi, 1979.
- G. ALVI, *Uomini del Novecento*, Milano, Adelphi, 1995.
- G. ALVI, *Vite fuori dal mondo*, Milano, Mondadori, 2001.
- A. ARSLAN VERONESE A., *Giacomo Ca' Zorzi*, Roma, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 23, IEI, 1979, pp. 166-71.
- P. BALDAN, *La noventiana nozione di 'vecio'*, “Medioevo e Rinascimento Veneto”, 2, 1979, pp. 457-71.
- P. BALDAN, *Giacomo Noventa: Tre parole sulla Resistenza*, “Studi Novecenteschi”, 6, 1977, pp. 260-61.
- R. BARBEAU, *Un Prophète Luciférien: Léon Bloy*, Paris, Montaigne, 1957.
- J. L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Le Mendians du ciel*, Paris, Éditions Stock Paris, 1996, trad.it. B.Gabutti, *Jacques e Raïssa Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Milano, Paoline E.L., 2000.
- A. BEGUIN, *Léon Bloy, l'impatient*, Fribourg, Egloff, 1944, trad.it. A.Miggiano *Leon Bloy, l'impaziente*, Milano, Edizioni di Comunità, 1949.
- G. BERTA, *Le idee al potere. Adriano Olivetti tra la fabbrica e la Comunità*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980.

- M. BLONDET, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Milano, Ares, 1994.
- L. BLOY, *Dagli ebrei la salvezza*, Milano, Adelphi, 1994.
- J. BOLLERY, *Lèon Bloy. Essai de biographie*, Paris, Albin Michel, 1947.
- R. BRANDT, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 123/4*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991, trad.it. D.Falcioni, *D'Artagnan o il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea 1,2,4/4*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- A. CARLINO, *Giacomo Noventa, un filosofo fuori dell'accademia*, Lecce, Adriatica Editrice Salentina, 1983.
- I. P. COULIANU, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1986.
- A. DEL NOCE, *Dante e il nostro problema metapolitico*, "L'Europa", V, 6, 30 aprile 1971.
- A. DEL NOCE, *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, in G. NOVENTA, *Tre parole sulla resistenza*, Firenze, Vallecchi, 1973, V-IC; poi *Giacomo Noventa e l'errore della cultura*, in *Suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, (ristampa anastatica Torino, Arago, 2004, postf. di G. Riconda), pp. 19-119.
- A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981.
- A. DEL NOCE, *Suggestioni di Giacomo Noventa per l'interpretazione della Monarchia di Dante*, in AA.VV., *Tradizione, traduzione, società: saggi su Franco Fortini*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 153-64.
- A. DEL NOCE, *Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà (Spir, Šestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli*,

- Capograssi*), a c. F. Mercadante, B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992.
- EDIZIONI DI COMUNITÀ, *Catalogo generale 1946-1982*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- L. FANTACCI, *Adriano Olivetti e Rudolf Steiner*, "Surplus", 4, 1999, pp. 91-99.
- F. FERRAROTTI, *Un imprenditore di idee. Una testimonianza su Adriano Olivetti*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001.
- F. FORTINI, *Note su Giacomo Noventa*, Venezia, Marsilio, 1986.
- F. FORTINI, *A un'ebrea di Noventa*, in *Nuovi Saggi italiani*, Milano, Garzanti, 1987, 150-63.
- L. GALLINO, *L'impresa responsabile. Intervista su Adriano Olivetti*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001.
- R. GRIFFITHS, *The Reactionary Revolution. The catholic revival in French literature (1870-1914)*, London, Constable, 1966, trad.franc. *Révolution à rebours. La renouveau catholique dans la littérature française de 1870 à 1914*, Paris, Desclée De Brouwer, 1971.
- J. HEMLEBEN, *Rudolf Steiner*, Reinbek, Rowohlt, 1984, trad. it. *Rudolf Steiner*, Venezia, Arcobaleno, 1989.
- M. INTROVIGNE, *Indagine sul satanismo. Satanisti e antisatanisti dal Seicento ai giorni nostri*, Milano, Mondadori, 1994.
- C. G. JUNG, *Zur Psyhologie westlicher und östlicher Religion: Zur Psychologie der der Trinitäsidee*, Olten, Walter Verlag, 1963, trad.it. E. Schanzer, L. Aurigemma *Psicologia e religione, Interpretazione psicologica del dogma della Trinità: Il problema del quarto*, *Opere di C.G. Jung*, 11, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 162-94.
- H. KLOSS, *Selbstverwaltung und die Dreigliederung des sozialen Organismus*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984.
- G. LUTI, *La letteratura del ventennio fascista*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 134-40.

- J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes, III*, Paris, Edition Universitaires, Fribourg- Editions Saint-Paul, 1984.
- J. MARITAIN, 1973, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973.
- R. MARITAIN, R., *Les grandes amitiés: souvenir*, New York, Éditions de la Maison française, 1941, trad. it. I. Spanu De Zolt, *I grandi amici*, Milano, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- G. NOVENTA, *Versi e poesie*, a cura di F. Manfriani, Venezia, Marsilio, 1986.
- G. NOVENTA, *Nulla di nuovo e altri scritti*, a. c. F. Manfriani, Venezia, Marsilio, 1987.
- G. NOVENTA, *Il grande amore e altri scritti*, a. c. F. Manfriani, Venezia, Marsilio, 1988.
- G. NOVENTA, *Dio è con noi e altri scritti*, a. c. F. Manfriani, Venezia, Marsilio, 1989.
- V. OCHETTO, *Adriano Olivetti*, Milano, Mondadori, 1985.
- A. OLIVETTI, *L'ordine politico delle comunità*, Roma, Edizioni di Comunità, 1946.
- A. OLIVETTI, *Società, Stato, Comunità*, Milano, Edizioni di Comunità, 1952.
- A. OLIVETTI, *Tecnica delle riforme*, Torino, Movimento di Comunità, 1952.
- A. OLIVETTI, *La città dell'uomo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1959.
- G. PAMPALONI, *Premessa*, G. Noventa, *Versi e poesie*, Milano, Edizioni di Comunità, 1956, XI-XVI.
- G. PAMPALONI, *Introduzione*, G. Noventa, *Caffè Greco*, a. c. F. Noventa, Firenze, Vallecchi, 1969, IX-XVIII.
- G. PAMPALONI, *Giacomo Noventa*, in AA.VV., *Letteratura italiana. I contemporanei*, IV, Milano, Marzorati, 1979, 3761-3775.

- G. PAMPALONI, *Adriano Olivetti. Un'idea di democrazia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980.
- R. PARADISI, “*La politica per la cultura*”, in “*Ideazione*”, 5 2001, www.ideazione.com.
- F. PERFETTI, F., *Il Noventa di Del Noce*, “*Storia contemporanea*”, 6, 1975, pp. 281-301.
- T. PERLINI, *Il pensiero politico di Giacomo Noventa nell'interpretazione di Del Noce*, in *Noventa eretico del Novecento*, “*Studi Bresciani*”, Brescia, Quaderni della Fondazione Micheletti, 10, 1999, pp. 143-71.
- J. SAUNIER, *Saint-Yves d'Alveydre. Une sinarchie sans enigme*, Paris, Dervy, 1981.
- G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* Zürich, Rhein-Verlag A.G., 1957, trad. it. G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- W. SCHUBART, *Europa und die Seele des Ostens*, Luzern, Vita Nova, 1938; Pfullingen, Neske Verlag, 1979, trad. it. G. Gentili, *L'Europa e l'anima dell'Oriente*, Milano, Edizioni di Comunità, 1947.
- G. SOAVI, *Adriano Olivetti. Una sorpresa italiana*, Milano, Rizzoli, 2000.
- R. STEINER, *Die Kernpunkte der sozialen Frage*, trad. it. G. Ferreri, *I punti essenziali della questione sociale*, (Appendice), Torino, Fratelli Bocca Editori, 1920, pp. 161-63.
- R. STEINER, *Die Apokalypse des Johannes*, Dornach, Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, trad.it. I. Bavastro, *L'apocalisse. Dodici conferenze, e una conferenza introduttiva, tenute a Norimberga dal 17 al 30 giugno 1908 (con immagini di colonne e suggelli occulti in appendice)*, Milano, Editrice Antroposofica, 1963.

- R. STEINER, *Die Theosophie des Rosenkreuzers*, Dornach, Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, trad. it. I. Bavastro, *La saggezza dei Rosacroce. 14 conferenze tenute a Monaco di Baviera dal 22 maggio al 6 giugno 1907*, Milano, Editrice Antroposofica, 1973.
- R. STEINER, *Von Jesus zu Christus*, Dornach, Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, trad. it. E. De Renzis, *Da Gesù a Cristo. Dieci conferenze, precedute da una conferenza pubblica, tenute a Karlsruhe dal 4 al 14 ottobre 1911*, Milano, Editrice Antroposofica, 1972.
- R. STEINER, *Westliche und östliche Weltgegensätzlichkeit*, Dornach, Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, trad.it. I. Bavastro, *Polarità tra Oriente e Occidente. Dieci conferenze tenute a Vienna dall'1 all'11 giugno 1922 in occasione del secondo congresso internazionale del movimento antroposofico*, Milano, Editrice Antroposofica, 1966.
- J. TAUBES, *Das stählerne Gehäuse und Exodus dar aus oder ein Streit um Marcioni, einst und heute, Vom Kult zur Kultur*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, trad. it. E. Stimilli, *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o uno scontro su Marcione, ieri e oggi*, in *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano, Garzanti, 2001.
- E. URGNANI, *Noventa*, Palermo, Palumbo, 1998.
- P. VASSALLO, *Giacomo Noventa e la demistificazione del gramscismo*, in *Noventa eretico del Novecento*, "Studi Bresciani", Brescia, Quaderni della Fondazione Micheletti, 1999, pp. 173-79.
- G. WEHR, *Spirituelle Meister des Westens. Leben und Lehre*, München, Eugen Diederichs Verlag, 1995, trad. it. M. Zanini, *Novecento occulto. I grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo*, Vicenza, Neri Pozza, 2002.

-
- C. WILSON, *Rudolf Steiner. The man and his vision*, Boston, Red Wheel, 1985, trad. it. L. Diena, *Rudolf Steiner. La vita e la dottrina del fondatore dell'antroposofia*, Milano, Tea, 1995.

INDICE DEI NOMI

- Ajello, Nello 18, 113
Alain (Émile-Auguste Chartier)
108
Alighieri, Dante 102
Alvi, Geminello 7-8, 23, 33,
35-36, 59-60, 113
Arslan Veronese, Atonia 30, 113
Baldan, Franco 32, 76, 113
Ball, Hugo 55
Barbeau, Raymond 80-81, 113
Barbey d'Aurevilly, Jules 79
Barré, Jean-Luc 113
Barth, Karl 61
Bazlen, Roberto 17, 57-58, 90
Béguin, Albert 55-56, 79
Benedetti, Arrigo 17
Berdiaev, Nicolaj 17, 57-58
Berta, Giuseppe 19, 113
Besant, Annie 39-40, 43
Bettelheim, Bruno 56
Blavatsky, Helena 40
Blondet, Maurizio 81, 114
Bloy, Léon 9-10, 78-85, 93,
113-114
Bobbio, Norberto 17
Bollery, Joseph 79, 114
Bonfantini, Corrado 29, 69, 74
Brandt, Reinhard 32, 114
Buber, Martin 57
Bucchi, Valentino 70
Buonaiuti, Ernesto 17, 57
Caetani, Margherite 67
Calamandrei, Piero 71, 74
Capitini, Aldo 25, 92
Carlino, Antonio 30, 114
Carocci, Giampiero 27-28, 70
Cartesio (René Descartes) 111
Casorati, Felice 26
Castronovo, Valerio 17
Cattabiani, Alfredo 105
Chestov, Leon (Lev ?estov)
107
Chiaromonte, Nicola 25, 92
Codignola, Tristano 29, 71, 74-
75
Cohn, Norman 58
Colaninno, Vincenzo 16
Compagna, Francesco 17, 26-
27
Comte, Auguste 110
Coulianu, Joan Petru 94, 114
Croce, Benedetto 10, 21, 27,
31, 81, 90, 92, 96, 99-102, 104-
105, 111
D'Alema, Giuseppe 70
De Sanctis, Francesco 98-99
Deaglio, Enrico 18
Debenedetti, Carlo 16

- Debenedetti, Giacomo 83
Del Noce, Augusto 10-11, 95-98, 101-102, 105-111, 114, 117
Dostoevskij, Liubov 89
Dühring, Karl Eugen 35
Durruti, Buenaventura 109
Fantacci, Luca 8, 35, 115
Fejtő, François 56
Ferrarotti, Franco 16, 19, 57, 70, 115
Fichte, Johann Gottlieb 40
Foà, Luciano 17, 57
Fortini, Franco 28-30, 32, 70-71, 73, 78, 85, 96, 98, 114-115
Fossi, Pietro 54
Frobenius, Leo 55-56
Fuchs, Clara Lotte 27, 84-85
Galbraith, John Kenneth 58
Gallino, Luciano 16, 19, 115
Garosci, Aldo 69, 74
Gentile, Giovanni 10, 27, 92, 96, 100, 102-106, 111, 114
Ginzburg, Leone 55, 72
Ginzburg, Natalia 9
Giudici, Giovanni 17, 70
Gnutti, Antonio 16
Gobetti, Ada 72,
Gobetti, Piero 10, 26, 71-72, 75, 91-92, 95-96
Goethe, Wolfgang 40
Gogarten, Friedrich 61
Gramsci, Antonio 10, 91, 102-104, 106, 109
Griffiths, Richard 80, 115
Guttuso, Renato 29
Haeckel, Ernst Heinrich 40
Hegel, Georg W. Friedrich 110-111
Heidegger, Martin 61, 84
Hemleben, Johannes 39, 115
Heyer, Gustav Richard 55-56
Hillmann, James 56
Hubbe-Schleiden, Wilhelm 40
Huysmans, Joris-Karl 79-80
Introvigne, Massimo 80, 115
Invitto, Giovanni 30
Jaspers, Karl 61, 84
Jung, Carl G. 8, 32-33, 54-57, 115
Kelsen, Hans 58
Keyserling, Hermann 54-55
Kierkegaard, Sören 17, 54-55
Klages, Ludwig 61
Klein, Melanie 32
Kleist, Heinrich, von 78
Koestler, Arthur 58
Kretschmer, Ernst 55-56
Krisnamurti, Jiddu 43
Labriola, Arturo 101
Leadbeater, Charles Webster 43
Lenin, Vladimir Illic Ulijanov 75, 103
Levi, Carlo 10, 26, 73, 88-92
Levi, Giuseppe 72
Levi, Teresa 92
Linder, Erich 57
Lotte Fuchs, Clara 27, 84-85
Luti, Giorgio 115
Machiavelli, Niccolò 99-103
Manfriani, Franco 30, 116
Marcione 93-94, 118
Maritain Umanshoff, Raissa 9,

-
- 83-84, 113, 116
Maritain, Jacques 9-10, 17, 21,
83-84, 113, 116
Marx, Karl 98, 101, 103, 110
Massignon, Louis 81
Michelstaedter, Carlo 90
Mondadori, Alberto 19, 29-30,
33, 71, 80, 113, 115-116
Montanelli, Indro 7
Mounier, Emmanuel 17, 20-21
Mumford, Lewis 17, 58
Musatti, Cesare 54
Musatti, Riccardo 17
Mussolini, Benito 96, 100, 103
Naundorff, Karl Wilhelm 80
Negarville, Celeste 29
Newman, John Henry 54-55
Nietzsche, Friedrich 40, 78
Nomellini, Alceste 70
Ochetto, Valerio 19, 116
Pampaloni, Geno 7, 17-18, 20-
25, 28-29, 33, 68, 70-71, 116-
117
Pancrazi, Pietro 29
Paracelso (Philipp Theophrast
Bombast von Hohenheim) 61
Paradisi, Roberto 19, 117
Pareto, Vilfredo 111
Parri, Ferruccio 72, 75, 90
Pavese, Cesare 90
Perfetti, Francesco 98, 117
Perlini, Tito 98, 117
Pertini, Sandro 72-73
Peterson, Erik 58
Portoghesi, Paolo 16
Ragghianti, Carlo Ludovico 17
Revel, Luisa 22
Reynaud, Franca 26-27, 72
Rilke, Rainer Maria 55
Rosselli, Aldo 72
Rosselli, Carlo 72
Rosselli, Nello 72
Roulé, Anne Marie 79-80, 82
Rousseau, Jean-Jacques 61
Ruffini, Luca 71
Ryttelmayer, Friedrich 44
Saint-Simon, Claude Henri, de
110
Saint-Yves d'Alveydre,
Alexandre 34, 117
Salvemini, Gaetano 72
Saunier, Jean 34, 117
Scalfari, Eugenio 17
Schelling, Friedrich W. Joseph
40
Scholem, Gershom 86, 117
Schubart, Walter 8, 24, 33, 52,
58-63, 65, 76, 78, 88-89, 117
Schumpeter, Joseph Alois 58
Silone, Ignazio 25, 68, 73-74,
92
Soavi, Giorgio 16, 20, 35, 74,
117
Solari, Gioele 26
Soldati, Mario 26, 83
Solovev, Vladimir 35, 51, 55, 57
Spaventa, Silvio 98-99, 104
Spengler, Oswald 64
Spini, Giorgio 70, 75
Tardif de Moidrey 80
Taubes, Jacob 118
Taylor, Frederick Winslow 17

- Tchou, Mario 16
Turati, Filippo 72
Urgnani, Elena 30, 118
Valletta, Vittorio 15
Van Gogh, Vincent 78
Vassallo, Piero 103, 118
Villari, Lucio 19
Villiers de L'Isle Adam,
Philippe-Auguste-Mathias 79
Vintras, Pierre-Michel E. 79-80
Vittorelli, Paolo 75
Wehr, Gerhard 39, 118
Weil, Simone 11, 17, 20, 57-58,
92-93, 95, 106-111, 114, 126
Wilson, Colin 39, 119
Wirth, Louis 58
Yarker, John 43
Zangwill, Israel 72
Zolla, Elémire 105-106
Zorzi, Renzo 8-9, 16, 24-26,
29-30, 53, 67-72, 113

INDICE

INTRODUZIONE	7
Capitolo I	
ADRIANO OLIVETTI E RUDOLF STEINER	13
1. Un profilo biografico e intellettuale di Adriano Olivetti	13
2. Adriano Olivetti secondo Geno Pampaloni	18
3. Un profilo biografico e intellettuale di Giacomo Noventa	26
4. Le teoria delle anime di Noventa	30
5. Adriano Olivetti nelle <i>Seduzioni economiche di Faust</i> (1979) di Geminello Alvi	33
Capitolo II	
L'ANTROPOSOFA DI RUDOLF STEINER: NUMEROLOGIA, CRISTOLOGIA, APOCALISSE	39
1. Iniziazione e numerologia	39
2. Cristianesimo esoterico	43
3. L'Apocalisse e il cristianesimo russo	48
Capitolo III	
LE EDIZIONI DI COMUNITÀ E L'ANIMA RUSSA DELL'EUROPA	53
1. Le Edizioni di Comunità	53
2. <i>L'Europa e l'anima dell'Oriente</i> (1947) di Walter Schubart	59
Capitolo IV	
GIACOMO NOVENTA E ADRIANO OLIVETTI	67
1. Una testimonianza di Renzo Zorzi	67
2. Noventa e Comunità	73
3. Esoterismo di Noventa	76

4. <i>La Salut par les Juifs</i> (1905) di Léon Bloy e la poesia <i>Gh'è nei to grandi</i> (1931-1932) di Giacomo Noventa	78
5. Il <i>Discorso su Carlo Levi e la situazione spirituale italiana</i> (1950)	88
6. Augusto Del Noce dall'errore del Risorgimento al pensiero negativo di Simone Weil	95
 BIBLIOGRAFIA	 113
 INDICE DEI NOMI	 121
 INDICE	 125