

L'esperienza della Nouvelle Droite. Intervista a cura di Massimiliano Capra

Alain de Benoist

Storicamente, 6 (2010).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 19. DOI: [10.1473/stor446](https://doi.org/10.1473/stor446)

I rapporti fra la Nouvelle Droite e la Nuova Destra

L'ambiente di formazione

Una delle divergenze che salta subito agli occhi, confrontando le due esperienze della Nouvelle Droite e della Nuova Destra, è l'ambiente di estrema destra all'interno del quale entrambe presero originariamente vita, ambiente naturalmente, e necessariamente, segnato da processi e da dinamiche tipicamente nazionali. In Italia fu sempre presente, fra i ragazzi delle sezioni giovanili del MSI, all'interno delle quali cominciarono a manifestarsi i primi fermenti "non conformisti", la sensazione di vivere in un angolo politico del tutto isolato e marginalizzato dal resto del paese. Era la percezione di un'esclusione ideologica perfettamente riassunta nell'immagine del "ghetto". Come sono stati i suoi primi contatti con la politica, in quel momento della vita in cui, da giovanissimi, si esce gradualmente dalla spensieratezza e si comincia a prendere contatto con le prime posizioni ideologiche? E quali sono state le motivazioni che l'hanno spinto, agli inizi del suo personale percorso intellettuale, ad avvicinarsi a movimenti attivisti ed a incontrare e studiare ideologie politiche di estrema destra ?

Io non mi riconosco molto nel ritratto che lei fa di questi giovani militanti

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

Il razzismo

I primi passi della rivista Nouvelle École, almeno fino al n. 14 del gennaio 1971, sono caratterizzati da un'incessante attenzione rivolta a numerose discipline scientifiche, in cui non mancano, a volte, accenni velatamente razzisti. Dal 1971 in poi, la concentrazione attorno a teorie che possano giustificare posizioni di differenziazione razziale comincia a sfumare. Questa attitudine sembra minore invece nell'editoria della Nuova Destra italiana, dov'è del tutto assente qualsiasi riferimento che possa venire classificato razzista, e in generale è minore l'interesse per il mondo delle scienze rispetto alla Francia. Quali sono a suo parere i fattori di questa difformità?

In questo contesto ci sono ancora diverse cose da considerare. In primo luogo c'è una costante culturale: storicamente i paesi latini si sono sempre

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

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

Julius Evola

In Italia il pensiero di Julius Evola ha profondamente segnato ed influenzato tutta l'esperienza ideologica dell'estrema destra, in particolare degli ambienti giovanili e maggiormente militanti, fin dagli anni Sessanta. In Francia sembra che i testi di Evola, al contrario, abbiano avuto un ruolo del tutto marginale. Fra le iniziative editoriali da lei promosse si trovano anche alcune traduzioni e pubblicazioni delle opere del filosofo italiano nel tentativo di diffonderne gli scritti in lingua francese. Quale è stata, se c'è stata, l'influenza e l'interpretazione dell'ideologia di Evola nell'evoluzione del suo pensiero politico e quali motivazioni si possono dare del fatto che le sue opere siano state così importanti in Italia e tanto marginali in Francia?

Come lei afferma, Julius Evola, ha avuto, senza dubbio, meno influenza sulla destra radicale francese che sulla destra radicale italiana, ma il

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

della critica della modernità, che, per lui e per me, non rilevano assolutamente gli stessi criteri.

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

La questione religiosa

La maggiore delle diversità che si possono riscontrare fra la Nouvelle Droite e la Nuova Destra, risiede, a mio avviso, probabilmente nella questione religiosa. I riferimenti francesi al neopaganesimo hanno costituito uno dei punti di maggiore distacco per la Nuova Destra italiana, nella quale molti degli esponenti che ne facevano parte provenivano da una tradizione e da un retaggio culturale cattolico. Una tale visione ha scatenato in Italia una veemente reazione da parte della destra tradizionalmente cattolica e questa spinosa differenza dottrinale venne sostanzialmente risolta in maniera laica, affermando cioè «il pieno diritto della libertà religiosa» che, per la Nuova Destra, diveniva afferente alla sola dimensione privata, senza alcuna interferenza nel campo dell'impostazione ideologica, politica o culturale [Marco Tarchi, dichiarazione rilasciata all'autore 08/09/2008]. Quali sono i suoi giudizi sull'argomento e quali, a suo parere, le motivazioni per le quali in Italia un tratto così importante della sua ideologia non trovò le stesse adesioni che ottenne in Francia?

Ci sarebbe molto da dire sulle interpretazioni sbagliate che non hanno cessato di fiorire a proposito del "paganesimo" della Nouvelle Droite. Mi permetto di precisare subito che nella Nouvelle Droite ci sono anche stati sempre degli atei puri e semplici, dei credenti e anche dei cattolici. In altri termini, non c'è mai stato del "piccolo catechismo pagano" nella Nouvelle Droite. Detto questo è indubbio che la maggioranza dei membri della Nouvelle Droite si siano riconosciuti in quello che ho potuto scrivere sul paganesimo. Da parte mia, io mi sono sempre sforzato di sottolineare bene che il mio "paganesimo" era essenzialmente di ordine intellettuale, che non ho mai avuto l'intenzione di creare una nuova religione o di rinnovare un antico culto, che non ho una simpatia eccessiva per le "sette pagane" esistenti qui o là, che non ho neanche delle ostilità di principio verso i credenti, che sono favorevole alla "libertà religiosa", che non ignoro il carattere "misto" del Cristianesimo storico, che faccio differenza tra la stretta teologia cristiana e la religiosità popolare, che tengo conto della diversità

delle epoche, che non respingo tutto nella “dottrina” della Chiesa, che devo anche molto a certi autori cristiani (Charles Péguy, Gustave Thibon, Georges Bernanos), ecc. Per dirlo con altre parole, per me il “paganesimo” è qualcosa d’importante, ma non qualcosa di centrale. Infine aggiungerei ancora che, secondo me, al Cristianesimo non si oppone solamente il “paganesimo europeo”, ma anche le religioni asiatiche.

Per spiegare l’incontestabile differenza esistente su questo punto tra la Nuova Destra e la Nouvelle Droite, bisogna considerare due cose. La prima è evidentemente il contesto: almeno fino ad una data recente, l’Italia era un Paese a grande maggioranza cattolico. Prendere posizione contro il Cristianesimo avrebbe scioccato di primo acchito un pubblico potenziale. Da qui l’idea che si potevano accogliere molto bene in Italia le idee della Nouvelle Droite, senza abordare dei soggetti così “inutilmente” scioccanti. (Ho incontrato la stessa reazione in altri Paesi di tradizione cattolica, a cominciare dalla Spagna ed in diversi Paesi latino-americani). Le convinzioni in materia religiosa si trovano così ripiegate sul tribunale della coscienza o sulla sfera privata. Io non sono convinto della sensatezza di questo modo di procedere, ma posso comprenderlo. Esso manifesta nientedimeno che una certa incomprendimento del mio approccio al soggetto, ed è qui che si scopre la seconda ragione. Io suppongo che un certo numero di soggetti della Nuova Destra non abbiano ben compreso le ragioni del mio “anticristianesimo”. Essi pensano che il “paganesimo”, per me, dipenda da un hobby, se non addirittura da una mania. Ma in realtà, non si tratta di questo. Io sviluppo, come lei sa, una critica argomentata di un certo numero di elementi costitutivi della modernità occidentale. La mia convinzione è che la natura esatta di questi elementi non possa essere valutata che da una prospettiva “genealogica”, che ne rievoca la storia per riscoprirne l’origine. Ora, secondo me, è precisamente nella dottrina e nella teologia cristiana che questa origine è almeno in parte da ricercare. Questo significa che “fare l’economia” della mia critica al Cristianesimo, sia, ai miei occhi,

intellettualmente impossibile. Essa arriverebbe, in qualche modo, a fermarmi per strada. In questa prospettiva, la nozione chiave è quella della secolarizzazione: a mio avviso, non si comprende nulla della modernità se non si tiene conto del fatto che i suoi elementi costitutivi rappresentano altrettanti miti secolarizzati di origine teologica, (eventualmente “eretici”, certamente, dal punto di vista dell’ortodossia cristiana). E’ a partire da qui, forse, che il dibattito potrebbe essere ripreso. Si tratterebbe del Cristianesimo, considerando non la fede, bensì il ruolo, propriamente ideologico, che ha giocato nella storia delle idee.

Il pensiero politico

Costanzo Preve e il "passato"

Costanzo Preve, uno studioso del pensiero marxista con cui lei ha spesso collaborato, individua un difetto di struttura insuperabile nei fondamenti della cosiddetta cultura di destra, riguardo a cui sarebbe interessante conoscere la sua opinione. Secondo Preve, nonostante l’ammissione del fatto che «il politico non trova in sé stesso la propria autofondazione [...] ma la trova solo in un presupposto metapolitico», l’emersione storica del pensiero greco classico, che ha dato origine ad «uno spazio politico vero e proprio», costituito come «“pluriverso” di visioni incompabili», avrebbe avuto una portata evolutiva irreversibile. La comparsa propriamente politica della democrazia ateniese, avendo costretto il pensiero occidentale a prendere una forma razionale e dialogica, avrebbe, quindi, reso impossibile «ogni fantasia di “ritorno” al precedente stadio di comunitarismo organicistico di tipo religioso», il quale costituirebbe, ormai unicamente, una pratica di tipo regressivo. Preve sostiene, infatti, che questo sarebbe il reale «tallone d’Achille della cultura di destra, come il tallone d’Achille della cultura di sinistra è l’utopia tecnocratica della amministrazione sansimoniana delle cose nel futuro comunismo trasparente dei bisogni naturali umani soddisfatti dalla tecnologia onnipotente» [de Benoist, Giaccio, Preve 2005, p. 59]. Ogni tipo di riferimento ad una trasformazione della società nella direzione del recupero di una dimensione comunitaria ed organica sarebbe, quindi, del

tutto inutile e fuorviante.

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

passato.

Violenza e religione

In un recente libro intervista di Corrado Augias, Remo Cacitti, docente di Letteratura cristiana antica e Storia del cristianesimo antico presso l'Università degli Studi di Milano, pur riconoscendo che «i germi dell'intolleranza» si trovano in ogni religione monoteista, sostiene che la violenza storica esercitata in nome di Cristo abbia delle origini ereditate dal paganesimo, in particolare quello romano. A suo parere è, infatti, nel mito romano di Enea che «si verifica una sovrapposizione programmatica fra religione, civiltà e cultura» [Augias, Cacitti R 2008, p. 247], con la conseguenza che chiunque venisse percepito come fuori dalla religio, era indissolubilmente rigettato anche dall'humanitas, cioè ritenuto privo di ogni dignità umana [Augias, Cacitti R 2008, p. 82-83]. Come risponde a questa affermazione interpretativa un pensatore come lei che, nei suoi scritti e nelle sue posizioni, si è sempre dimostrato sostenitore della tolleranza e del rispetto delle differenze esercitato nell'antichità classica dalla dimensione religiosa pagana?

L'opinione di Remo Cacitti non mi pare molto seria. Essa rientra, piuttosto, nel campo all'apologetica. A partire da un'interpretazione dedotta dal mito romano di Enea, Cacitti enuncia una frase che non mi sembra avere alcun contenuto empirico. Beninteso, in ultima analisi, l'intolleranza e la violenza sono il frutto di uomini intolleranti e violenti, non delle dottrine. Non è neanche meno vero che certe dottrine religiose portino almeno più di altre ad una legittimazione di certe forme di violenza e di intolleranza. Ciò non vuol dire che le società non cristiane siano state immuni alla violenza. Tutte le società conoscono la violenza (che è talvolta distruttrice e fondatrice). Ma è un fatto certo che le società antiche non conoscessero l'intolleranza religiosa perché politeiste. A questo proposito, esse non avevano difficoltà ad accettare che gli altri popoli avessero il loro sistema di credenze, i loro

dei, ecc. Sul piano dottrinale, esse ignoravano il dogma, l'ortodossia, l'eresia. Dire che a Roma, quelli che erano estranei alla *religio* (romana) erano considerati subito privi di *humanitas*, è semplicemente falso (quanto all'illusione alla "dignità umana", essa è semplicemente anacronistica). I Romani, nel corso delle loro conquiste, non hanno mai cercato di sradicare le credenze religiose dei popoli che essi sottomettevano. (In Gallia, essi si sono opposti ai Druidi per delle ragioni politiche, all'occorrenza perché i Druidi erano gli istigatori della resistenza all'occupazione romana, allo stesso tempo hanno perseguitato i cristiani per il solo motivo che quest'ultimi rifiutavano di compiere i sacrifici per l'Imperatore). Invece, le religioni monoteiste, nel corso della loro storia, non hanno cessato di perseguitare e massacrare gli infedeli, i devianti, gli "eretici", gli "infedeli", le "streghe", i pagani, ecc. E' solamente nella Bibbia che si vede un Dio ordinare dei massacri e degli stermini come qualche cosa, non soltanto lecita, ma moralmente necessaria (rif. al libro di Giosué). Questa tendenza è inerente al monoteismo come all'universalismo, che va di pari passo con esso: se non esiste che un solo Dio, tutti gli uomini devono essere portati ad adorarlo. Gli altri culti sono "demoniaci", "menzogneri" o "superstiziosi" e devono essere sradicati. E' il processo della *conversione*. Gli uomini devono essere convertiti, le culture devono essere acculturate. Si tratta di riportare l'Altro a se stesso. Aderire alla "verità", è prendere per modelli coloro che si presume dicano questa verità. Da ciò proviene l'incapacità di queste religioni intolleranti ad ammettere pienamente l'alterità. Nel Medioevo, le regole della "guerra giusta" non si applicavano ai popoli extraeuropei. Nell'epoca moderna, la guerra "umanitaria" è per definizione una guerra di esclusione radicale: essendo condotta in nome dell'umanità, conduce immancabilmente fuori dall'umanità, quelli che combatte. Il nemico cessa di essere l'avversario del momento per diventare un incarnazione del Male, un colpevole, un criminale, ecc. La nozione di *justus hostis* è persa di vista. Tutto ciò è stato ben descritto in data recente da Danilo Zolo, che si rifà particolarmente ai

lavori di Carl Schmitt. Remo Cacitti dovrebbe leggere i lavori di Jean Soler e di Jan Assmann, sui rapporti tra violenza e monoteismo.

L'errore del liberalismo

Nell'articolo L'errore del liberalismo, lei sostiene che «liberalismo e marxismo sono nati come i due poli opposti di uno stesso sistema di valori economici», entrambi non riescono a prescindere dalla «alienazione economica» [de Benoist 1983, 88, 91-92]. E' evidente che il difetto insolubile di tutte le teorie materialiste è quello di non tenere in alcuna considerazione la dimensione religiosa, sacrale e spirituale dell'esistenza umana, e che il fondamento antropologico sulla quale esse si basano è la considerazione dell'uomo come un essere totalmente razionale, spogliato di ogni caratteristica di diversità individuale, emozionale o intuitiva. Tuttavia, prendendo ad esempio in considerazione i suoi scritti sulla concezione di Impero, una dottrina politica che presupponga un certo intervento nella sfera spirituale, non rischierebbe di creare una sorta di religione civica, un po' come avveniva nell'Impero Romano, che potrebbe limitare fortemente ogni tipo di libertà di coscienza individuale? E di contro, una dottrina politica che si volesse fondare unicamente su presupposti radicalmente secolarizzati, non rischierebbe di rimanere muta su qualsiasi questione morale e di precipitare di nuovo la società nel materialismo, nel relativismo e nel nichilismo più assoluti, dato che, nelle sue parole, una società diviene "atea" «appena la sua facoltà di credere cessa di organizzarla» [de Benoist, Molnar 1992, p. 167]? Come si può tentare, a suo parere, di uscire da questo paradosso?

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

Oggi, tuttavia, non riduco più questa derivazione alla sola "diffusione

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

Storia e obiettività

Nell'introduzione al suo volume Nazismo e Comunismo lei opera una netta distinzione fra il concetto di memoria storica ed il lavoro scientifico dello storico. Tuttavia, proprio nella ricostruzione storica, la presa di distanza da ogni forma di soggettività, e l'emancipazione dal giudizio morale, possono avvenire solamente come tensione verso un obiettivo ritenuto impossibile. Che, ad esempio, la Germania nazista abbia invaso la Polonia il primo

settembre 1939, è una verità che nessuno può mettere in discussione, ma il lavoro dello storico deve prendere in considerazione, e cercare di mettere in luce, anche le condizioni, le problematiche, le cause ed il contesto all'interno del quale si è prodotto quel dato evento. Inoltre, all'interno di queste analisi, in modo diretto o implicitamente, non può non penetrarvi una qualche forma di giudizio soggettivo di chi interpreta i documenti ed i dati presi in esame. Un giudizio ed una valutazione che saranno necessariamente influenzati dalla cultura, dall'epoca, dall'ideologia e dalla morale che appartengono al mondo, alla realtà ed alla dimensione spazio-temporale propria dello storico nel momento in cui scrive. In definitiva, la ricostruzione storica non può mai aspirare ad una verità che si fregi del titolo dell'oggettività assoluta. Ed il fatto che la storia sia una materia fondamentalmente inesauribile, risiede proprio nella possibilità che essa perennemente offre al dibattito, alle diverse interpretazioni e ai confronti. Date queste premesse, un'opera storica che cosa deve avere, secondo lei, per poter essere giudicata attendibile, scientifica e per portare un degno contributo alla ricostruzione ed all'interpretazione di un evento passato?

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

così convinto che non sono tra quelli che operano una distinzione radicale tra i fatti e i valori. Credo che i fatti siano indissociabili dalle interpretazioni che se ne danno – e anche che spiegare (erklären) non è sinonimo di comprendere (verstehen).

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

Considerazioni sul nuovo millennio

L'11 settembre

Costanzo Preve ritiene che con gli eventi dell'11 settembre 2001, e la conseguente esplosione della cosiddetta "guerra al terrorismo" non abbia assolutamente preso forma quello "scontro di civiltà" a cui numerosi opinionisti occidentali si riferiscono, ma che in realtà ci si trovi di fronte ad uno «scontro fra militarismo USA e fondamentalismo saudita, nato con la decisione di installare basi americane nel deserto arabico». Per Preve, inoltre, la dinamica della «creazione del Nemico» è funzionale all'espansione territoriale americana, per giustificare il progetto geopolitico di «occupazione militare delle poche aree del globo che non ha ancora

occupato», una strategia che sarebbe completamente contraria ad ogni tipo di interesse tipicamente europeo [de Benoist A., Giaccio G., Preve C. 2005, p. 47-48]. Lei condivide queste opinioni? E quale credito si può dare, a suo parere, a due differenti interpretazioni della politica statunitense seguita all'11 settembre? Quella del complotto orchestrato dagli Stati Uniti stessi o da supposti potentati annidati nelle internazionali ebraiche oppure nei servizi segreti; e quella secondo la quale la politica statunitense non sarebbe altro che un malriuscito tentativo di reagire, nel solo modo conosciuto dalla cultura e dalla storia propriamente americana, cioè l'uso della forza, ad una situazione inaspettata che ha, indiscutibilmente, aperto degli scenari bellici e politici impensabili fino a qualche mese prima.

Qui ancora, mi sento molto d'accordo con i propositi di Costanzo Preve. Lei sa che ho scritto numerosi testi su (e contro) gli Stati Uniti. Questo Paese ha oscillato costantemente fra l'isolazionismo e l'interventismo, ma sempre a partire da una stessa convinzione, la consapevolezza che il modello americano è il migliore che si sia mai stati capaci d'inventare. Questa convinzione può legittimare la volontà di tenersi lontani dal "resto del mondo" (*rest of the world*), visto come intrinsecamente inferiore, cattivo o pericoloso (isolazionismo), o al contrario quella d'intervenirci per convertirlo al modello americano conforme al programma missionario del Manifest Destiny (interventismo). In entrambi i casi, si presume che il mondo non possa divenire comprensibile, che solo quando sarà stato totalmente americanizzato. L'imperialismo americano, peraltro, ha sempre bisogno di un "nemico" da respingere (l'"Impero del male", gli "Stati-canaglia", ecc.) e di un pretesto per giustificare i suoi interventi. Preve mostra bene come la «guerra contro il terrorismo islamico» giochi oggi questo ruolo. La tesi dello "choc delle civiltà", per riferirsi ad essa, è sostenuta soprattutto da quelli che sognano di vedere questo choc prodursi e fanno di tutto per incoraggiarlo. Gli attentati dell'11 settembre hanno opportunamente fornito il pretesto per l'invasione dell'Iraq e dell'Afghanistan. Gli americani sembrano essere

persuasi che si possa fare la guerra al terrorismo con mezzi militari convenzionali, cosa che è una totale assurdità, soprattutto in un'epoca dove la nozione stessa di guerra è completamente cambiata.

Lei mi chiede quello che penso, in riferimento agli attentati dell'11 settembre, riguardo alla "tesi del complotto"? Sono agnostico su questo punto di vista. Da una parte, non ho molta simpatia per il "conspirazionismo" (cosa che non vuol dire che io neghi l'esistenza puntuale dei complotti). Dall'altra parte, mi sembra che le condizioni esatte nelle quali si sono prodotti gli attentati dell'11 settembre siano lontane dall'essere chiare. Il problema con la teoria del complotto, è che questa si appoggia alle incongruenze della versione ufficiale, ma che non offra come alternativa che delle ipotesi inverosimili.

Il futuro dell'Europa

*Nel suo libro L'Impero interiore, lei ricorda che esaminando la storia politica dell'Europa, si nota l'emergere e la formazione di due grandi modelli di «unità politica: la nazione, preceduta dal regno, e l'impero». Mentre l'impero incarnando un principio, «considera l'unità solo al livello di tale principio» ed in tal modo favorisce l'autonomia delle strutture locali, la nazione, costruita del tutto «razionalisticamente», «genera la propria cultura, o si basa su di essa per formarsi» e tende irreversibilmente all'omogeneizzazione [de Benoist A. 1996, p. 117, 141, 156]. Le conclusioni, inerenti gli sviluppi della politica europea contemporanea, sono che: «L'Europa può realizzarsi esclusivamente sulla base di un modello federale, ma un modello federale portatore di un'idea, di un progetto, di un principio, cioè in ultima analisi secondo un modello imperiale» [de Benoist A. 1996, p. 148, 156, 173]. In prima battuta crede ancora praticabile e valido, nell'Europa di oggi, questo tipo di ragionamento e quali potrebbero essere i possibili spiragli per cominciare a costruire un'Europa veramente federale? Ed infine, considerando l'attuale tendenza "uniformatrice" del sistema parlamentare europeo, come potrebbero ricrearsi *dinamiche tipicamente imperiali*?*

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

Più o meno impotente o paralizzata, l'Unione Europea sembra essere oggi

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

La tolleranza religiosa

Leggendo i molti testi che lei ha dedicato alla questione religiosa, si ritrova la formulazione costante dell’idea che i germi che hanno determinato la formazione dei totalitarismi del Novecento fossero contenuti nel monoteismo di matrice giudaico-cristiana. Il concetto di tolleranza religiosa, che nel paganesimo era garantito da un principio politeista e da un’accettazione armoniosa della realtà e della natura, viene a mancare proprio con l’introduzione del monoteismo veicolato dalla dottrina biblica, e della sua implicita pretesa di detenere il monopolio di una verità assoluta. La questione mi sembra estremamente attuale nell’epoca contemporanea. Sia il fenomeno del terrorismo da una parte, sia i costanti appelli, farciti con toni da “crociata”, alla “guerra di civiltà” fra il mondo “civilizzato” occidentale e la “barbarie” islamica dall’altra, possono, a buon titolo, venire inquadrati in questo senso e richiamare all’attenzione la questione della tolleranza. A suo parere, in che modo il richiamo e l’ispirazione al paganesimo potrebbero

influenzare l'emergere di una società e di un pensiero definitivamente votato alla tolleranza ed al rispetto del politeismo in materia religiosa? E quali sono i maggiori ostacoli dell'epoca contemporanea di fronte a questo, a mio parere, nobile obiettivo?

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

chiamato l'ideologia dello Medesimo, vale a dire l'idea, religiosa o profana, che quello che vale per una cultura, valga anche per tutte le altre culture, che le differenze tra gli individui e i popoli siano secondarie e transitorie, ecc. E' la ragione per la quale ho concentrato da lungo tempo la mia critica sull'universalismo politico sotto tutte le sue forme.

Il Sessantotto

Riguardo al Maggio 1968 la Nouvelle Droite ha sempre mantenuto una posizione particolare. In effetti sembra che la ribellione sessantottina, avendo avuto una portata generazionale che la coinvolse direttamente, abbia in qualche modo sfiorato la sua riflessione intellettuale, sia nella sua radicale opposizione al liberalismo occidentale, sia nella decisione di affrontare la dimensione metapolitica, e caratterizzato un periodo di rinnovamento che vide anche la contemporanea nascita della Nouvelle Droite stessa. Possono gli eventi iniziati nel maggio del 1968, che lei visse da «spettatore», avere influenzato alcuni aspetti della sua evoluzione intellettuale dell'epoca? E nonostante lei ritenga che quell'evoluzione dei costumi, che si originò anche grazie agli eventi del Sessantotto, probabilmente «si sarebbe prodotta comunque» [de Benoist A. 1989], non crede sia vero, e socialmente percepito, il fatto che la cultura di destra, al contrario di quella di sinistra, tradizionalmente non sia mai riuscita a gestire in maniera attiva questo aspetto che ha indiscutibilmente un impatto decisivo nella società, ed in particolare nelle [giovani generazioni](#)?

Gli avvenimenti ai quali si assiste, hanno sempre una certa influenza su di noi. Il Maggio del '68 non è stato, senza dubbio, un'eccezione alla regola, ma allo stesso modo faccio fatica a parlare di "influenza". (Non dimentichi neanche che, contrariamente a quello che è stato detto talvolta, la Nouvelle Droite non è apparsa in contrapposizione al Maggio '68, poiché era già nata qualche mese prima). Col passare del tempo, gli eventi del Maggio '68 mi sono parsi sempre rilevanti come quello che gli psicanalisti chiamano un

“atto mancato”. Il Maggio '68 segna indiscutibilmente una certa rottura di generazioni: globalmente, è la rimessa in causa di un ordine sociale che era divenuto, non senza ragione, insopportabile. Ma quello che mi tocca di più, è il carattere contraddittorio dell'evento. Oggi si vede molto chiaramente che il movimento ha associato due pratiche totalmente opposte: da una parte, un'aspirazione rivoluzionaria, talvolta espressa in modo ingenuo (riferimenti al passato della Comune del 1871 o riferimenti esotici alla Rivoluzione culturale cinese), ma simpatica, i cui bersagli erano la società dello spettacolo, il consumo, il feticismo della merce, i valori mercantili, ecc; e dall'altra parte, un'immensa aspirazione edonista, e finalmente individualista, molto riassunta da slogan come «Sotto i pavimenti, la spiaggia», «Quello che noi vogliamo: tutto», o «Gioire senza ostacoli». È evidente che quelli che tendevano a questa seconda ispirazione, hanno compreso velocemente che era la società capitalista, fondata sull'espansione illimitata del capitale e sulla logica del profitto, ad offrirgli le migliori possibilità di realizzarla. Il sistema capitalista, da parte sua, ha realizzato velocemente anch'esso che il recupero di certe tematiche del '68 (gioia “conviviale”, ecc.), non poteva che stimolare il consumo e l'espansione dei mercati. Ma non bisogna dimenticare che Maggio '68 ha visto anche il più grande sciopero generale della storia francese del XX secolo. Ci si è un po' troppo focalizzati sul “movimento studentesco”. Per qualche settimana almeno, c'è stata anche una componente operaia degli avvenimenti.

Destra e sinistra

Sfogliando le pagine delle riviste della Nouvelle Droite ci si sorprende nel trovare, fin dai primi anni Settanta, una grande quantità di articoli e dossier dedicati allo studio o all'indagine di numerosi temi e questioni che oggi sono diventati di strettissima attualità o esplosi in tutta la loro problematicità. Come spiega questa precoce sensibilità nelle analisi del GRECE per problematiche che sono emerse in tutta la loro complessità solamente dopo una lunga maturazione? E che cosa ne pensa del fatto che varie prese di posizione e l'attenzione per diversi temi sia transitata, nel corso del tempo, da movimenti di sinistra a movimenti di destra o viceversa?

Ho, in effetti, l'animo di pensare che le analisi della Nouvelle Droite, nella loro grande maggioranza, non solo non sono state smentite dai fatti, ma hanno avuto un innegabile carattere precursore. L'ho ancora constatato, io stesso, di recente, quando ho riletto gli articoli che avevo pubblicato trent'anni fa, nel *Le Figaro-Magazine* per riprenderli in un libro (*Au temps des idéologies "à la mode"*). Pressoché quasi tutte le problematiche, allora nascenti, di cui mi ero impadronito in quel periodo, non hanno oggi perduto niente del loro carattere attuale. Non ci sono dubbi che molte di queste analisi, non avevano niente a che vedere con la distinzione sinistra-destra, ed erano molto più "di sinistra" che "di destra", se si tiene a conservare questa terminologia. Io mi sono definito, talvolta, come un «uomo di sinistra della destra». Si potrebbe dire altrettanto, in una certa misura, della produzione della Nouvelle Droite nel suo insieme.

A chi bisogna attribuire questa capacità che noi abbiamo avuto di anticipare gli eventi? Mi sembra che risulti da un desiderio costante di non guardare il futuro in uno specchio retrovisore, da una volontà permanente di evitare le nostalgie "restaurazioniste", da un'attenzione portata ai segni annunciatori di quello che verrà. Da parte mia, mi sono anche sforzato di fare previsioni su certi avvenimenti (ho annunciato la caduta del Muro di Berlino diversi anni prima che avvenisse, in un clima di scetticismo generale), e di rivelare i segni precursori di certe evoluzioni intellettuali (riguardo certi scrittori, teorici, ecc). Ho anche realizzato molto presto che non era il caso di parlare propriamente di tematiche "di destra" o "di sinistra", ma piuttosto dei modi "di destra" o "di sinistra" di appropriarsene e di interpretarli. Forse questo modo di fare spiega il ruolo propriamente *storico* che ha potuto giocare la Nouvelle Droite, al di là dei suoi successi come dei suoi fallimenti.

Bibliografia

Augias C., Cacitti R. 2008, *Inchiesta sul Cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Milano: Mondadori.

- de Benoist A. 1983, *Le idee a posto*, Napoli: Akropolis.
- de Benoist A., Molnar Th. 1992, *L'eclisse del sacro*, Vibo Valentia: Edizioni Settecolori.
- de Benoist A. 1996, *L'Impero interiore. Mito autorità potere nell'Europa moderna e contemporanea*, Firenze: Ponte alle Grazie., p. 117, p. 156, 141.
- de Benoist A. 1989, *Il sessantotto è davvero finito*, «Diorama Letterario», n. 122.
- de Benoist A. 2005, *Nazismo e Comunismo. Una comparazione possibile?*, Napoli: Controcorrente
- de Benoist A., Giaccio G., Preve C. 2005, *Dialoghi sul presente. Alienazione, globalizzazione, destra/sinistra, atei devoti. Per un pensiero ribelle*, Napoli: Controcorrente.
- de Herte R. [pseud. di Alain de Benoist] 1977, *Les équivoques de l'écologie*, in «Éléments», n. 21-22.
- de Herte R. [pseud. di Alain de Benoist] 1979, *Le règne de la quantité*, in «Éléments», n. 28-29.
- de Herte R. [pseud. di Alain de Benoist] 1986, *Le vrai problème*, in «Éléments», n. 61, inverno 1986)
- de Herte R. [pseud. di Alain de Benoist] 1985, *Le réveil de l'Islam*, in «Éléments», n. 53.
- Taguieff P. A. 2004, *Sulla Nuova destra. Itinerario di un intellettuale atipico*, Firenze: Vallecchi.

Link

La radicale opposizione al cristianesimo è stata una delle maggiori costanti ed uno dei pilastri dottrinali più importanti nel pensiero della Nouvelle Droite tanto che nel volume di Pierre-André Taguieff, probabilmente uno degli studi più approfonditi su questo fenomeno politico, si sostiene che «se c'è una costante, attraverso le palinodie di una tale evoluzione intellettuale (dal positivismo logico al pensiero post-metafisico), in seno a un tale sincretismo di teorie e dottrine, non si può che reperirla nella definizione della “visione del mondo” alla quale il neopaganesimo europeista si oppone radicalmente» [Taguieff 2004, p. 308]. In questa citazione, la “visione del mondo” a cui si fa riferimento, il vero avversario ideologico, sarebbe il pensiero egualitario e le dottrine universaliste che ne sono il naturale prodotto, il quale sarebbero stato introdotto in Europa dalla tradizione biblica. Il neopaganesimo, e l'indispensabile riferimento all'autentica tradizione europea che trova le proprie radici nelle popolazioni di lingua indoeuropea, è quindi, un elemento cardine e continuo nella formazione della dottrina politica neodestra. Elemento che tuttavia non ha trovato uguale adesione nella Nuova Destra italiana. Una tale visione religiosa, ed in particolare le numerose prese di posizione contro il cristianesimo, hanno scatenato in Italia una veemente reazione da parte della destra tradizionalmente cattolica, che ha trovato ampio sfogo, ad esempio, in un aspro dibattito sulle pagine de *Il Secolo d'Italia*, durante l'estate del 1979, in occasione dell'imminente pubblicazione della rivista italiana *Elementi*.

[Indietro](#)

Per Alain de Benoist, sia nelle dottrine liberali che in quella marxiste, l'uomo stesso, essenzialmente percepito come "agente economico", è interpretato come naturalmente predisposto ad agire solamente in funzione del proprio maggiore benessere materiale o di classe. Le due impostazioni politiche sarebbero il risultato della diffusione dell'idea di *eguaglianza*, «strappata alla sfera teologica», la cui conseguenza, una concezione «deviata della libertà», finisce con «lo spogliare l'individuo delle sue appartenenze: di tutte le *inclusioni* che lo fanno partecipe di un'*identità* collettiva» [de Benoist 1983, p. 88, 91-92].

[Indietro](#)

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

La memoria è inoltre intrinsecamente belligera. Necessariamente selettiva, poiché riposa su una "messa in intrigo" del passato [...] che implica necessariamente una cernita [...] essa interdice ogni conciliazione, conservando l'odio e perpetuando i conflitti. [...]. La memoria spinge in tal modo al ripiegamento identitario su sofferenze singolari giudicate incomparabili per il solo fatto che si identifica con coloro che ne sono state le vittime, mentre lo storico deve rompere per quanto può con ogni forma di soggettività. La memoria si conserva con commemorazioni, la ricerca storica con studi scientifici. La prima è per definizione al riparo da dubbi e revisioni. La seconda, al contrario, ammette per principio la possibilità di una rimessa in discussione, nella misura in cui tende a stabilire dei fatti, fossero anche dimenticati o scioccanti rispetto alla memoria, e a situarli nel loro contesto per evitare l'anacronismo. L'atteggiamento storico, per essere considerato tale, deve in altri termini emanciparsi dall'ideologia e dal giudizio morale [de Benoist 2005, pp. 20-21].

[Indietro](#)

Nel suo volume, mettendo a confronto due differenti sistemi di organizzazione politica come la nazione e l'impero, Alain de Benoist sostiene che il principio stesso alla base dell'impero tende a:

conciliare l'uno e il molteplice, il particolare e l'universale. La sua legge generale è quella dell'autonomia e del rispetto della diversità, per mezzo di una stretta applicazione del principio di sussidiarietà. [...] L'impero mira ad unificare ad un livello superiore senza sopprimere la diversità delle culture, delle etnie e dei popoli. Cerca di associare i popoli ad una comunione di destini, senza peraltro indurli all'identità (...) Queste parti costitutive rimangono insieme organici differenziati [de Benoist 1996, pp. 142-143].

La nazione, al contrario, sarebbe caratterizzata da «un'irresistibile tendenza alla centralizzazione e all'omogeneizzazione», in cui ogni forma di diversità e di provincialismo diverrebbe oggetto di un processo di normalizzazione e di allineamento alle direttive centrali, in virtù di una vera e propria «ossessione dell'*unico*». Di conseguenza, conclude il filosofo francese: «L'Europa, per realizzarsi come realtà unitaria, necessita di una unità di decisione politica. Ma l'unità europea, non può essere costruita sul modello nazionale giacobino, a rischio di veder scomparire la ricchezza e la diversità di tutte la componenti dell'Europa» [de Benoist 1996, p. 73].

[Indietro](#)

L'atteggiamento della Nouvelle Droite rispetto alla contestazione del 1968 fu profondamente diverso dalle reazioni che in genere mantennero riguardo a quegli eventi la maggioranza dei movimenti di estrema destra francesi. Facendo un bilancio del suo rapporto con il '68, Alain de Benoist, in un articolo apparso sul quotidiano spagnolo *ABC*, uscito in occasione del ventesimo anniversario dei fatti del maggio di quell'anno, poi ripreso nel numero 122 di « Diorama Letterario », chiarisce i suoi giudizi e le sue interpretazioni di un evento che, almeno nelle premesse, cercò di mettere in discussione i valori profondamente borghesi delle società occidentali. Nelle pagine dell'articolo il filosofo francese sostiene che, a causa del repentino cambiamento di rotta di numerosi protagonisti di quegli eventi, in seguito integrati « con delizia in quella società borghese di cui erano stati implacabili accusatori, [...] mai "rivoluzione" è stata in effetti tanto in fretta e massicciamente tradita ». Sostanzialmente secondo il capofila della Nuova Destra i manifestanti del Sessantotto non furono « abbastanza » rivoluzionari e si fecero indissolubilmente risucchiare da un sistema consumistico stritolatore, terribilmente capace di porre l'uomo di fronte alla necessità di « dare un nuovo senso all'esistenza sociale oppure diventare un oggetto in un sistema di oggetti » [de Benoist 1982].

[Indietro](#)

Si possono facilmente ricordare, ad esempio, le denunce dell'imperialismo americano, le serrate critiche alla società mercantile ed al «regno della quantità» da questa determinato, il sostegno al *terzomondismo* ed ai movimenti impegnati nella *decolonizzazione*, l'attenzione al tema della *decrescita*, la radicale presa di posizione contro l'uniformazione culturale ed il progressivo livellamento delle diversità del mondo, tutte questioni molto simili agli argomenti sollevati oggi dai vari movimenti che contestano la globalizzazione, in maggioranza riconducibili alla sinistra, se non, alla cosiddetta area della «sinistra antagonista» [de Herte R. (pseudonimo di Alain de Benoist) 1979]. Altre problematiche, a cui il GRECE dedicò ampio spazio in tempi passati, sono esplose in tutta la loro drammaticità solamente nel nuovo millennio. Vengono in mente, ad esempio, le lucide analisi sul fenomeno del terrorismo e sul suo carattere «*spettacolare*» [de Herte R. 1986], l'interesse verso il «risveglio dell'Islam» [de Herte R. 1985], o le osservazioni sull'impatto delle nuove forme di comunicazione sulla moderna società di massa. Ampio spazio, nonostante ne siano stati evidenziati anche gli «equivoci» [de Herte R. 1977], è stato, infine, dedicato alla questione dell'ecologia, in questo momento una materia che sta finalmente iniziando a destare l'interesse e la sensibilità dell'opinione pubblica mondiale, anche grazie a film e documentari di grandissima diffusione prodotti e presentati da personaggi pubblici molto noti, come l'ex vicepresidente degli Stati Uniti Al Gore o l'attore Leonardo di Caprio (David Gigenheim, *Una scomoda verità. Una minaccia globale*, presentato da Al Gore, Paramount Pictures 2006; Nadia Conners, *L'undicesima ora*, prodotto e narrato da Leonardo di Caprio, Warner Bros Pictures 2007).

[Indietro](#)