

## **NOUA DREAPTA\***

**MICHELE PROSPERO\*\***

### *Între Evola și Eliade*

Se poate interpreta cultura politică de Dreapta din perioada ulterioară celui de-al doilea război mondial ca tentativă de emancipare rămasă de la Gentile, care „era în suflet și în obișnuință un liberal de modă veche“ (Bobbio). O filosofie ca cea a lui Gentile, concentrată în totalitate asupra statalității, asupra sensului continuității istoriei naționale, nu spune nimic unei Drepte ce nu intenționează să recunoască legitimitatea istorică a republicii. Nici chiar un autor ca Ugo Spirito nu a avut mai mult noroc. Insistența sa asupra unui corporatism capabil să modifice chiar rădăcinile capitalismului și să deschidă drumuri în perspectiva comunismului nu putea decât să sune ca ceva excentric<sup>1</sup>. Norocul unui autor, nepolitic din multe motive, ca Julius Evola, dezvăluie rădăcinile unei Drepte radicale ce nu anunță nevoie de a reinterpretă istoria națională pentru a legitima și cerceta locurile exclusive în care să supraviețuiască propria mărturie de credință. Evola se îndepărtează de Gentile considerând contribuția sa afectată de virusul contaminat de maladia liberală. Cu idealismul său magic, cultul elementelor ezoterice, cursa trecutelor valori aristocratice, Evola reprezintă cel mai important exponent italian al filonului cultural al revoluției conservatoare<sup>2</sup>. Acest cavaler inactual al tradiției, care în revolta împotriva modernității este atent să domine tigrul fără a se lăsa dat la o parte<sup>3</sup>, este fermecat de cultura de Dreapta înclinată să remарce sensul unei ciudătenii totale și ireductibile referitoare la desfășurarea democrațiilor actuale. Dacă prin contribuția lui Gentile s-a dat o perspectivă statală fascismului, depășindu-se carența fascismului ca mișcare (care a fost definit ca „haznaua în care vor ajunge toate aspectele arhaice, depășite, provinciale și schi-

\* Capitolul ultim al lucrării *Gândirea politică a Dreptei* (*Il pensiero politico della destra*, apărută în 1997 la Newton & Compton editori, Roma), în curs de apariție la Editura economică.

\*\* Michele Prospero este autorul lucrărilor: *La politica postclassica* (1986), *Il nuovo inizio* (1990), *Nostalgia della grande politica* (1991), *Democrazia mediata* (1993) și a.

<sup>1</sup> Vezi U. Spirito, *Corporativismo e capitalismo*, Firenze, 1934. Despre imposibilitatea de a-l prezenta pe Spirito ca pe „o lance ruptă a ortodoxiei gentiliene“, vezi E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1974, p. 432.

<sup>2</sup> M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Milano, Sugarco, 1981. De același autor, vezi Julius Evola tra filosofia e tradizione, Roma, Ciarrapico, 1984.

<sup>3</sup> Vezi J. Evola, *Rivolto contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1976 și *Cavalcare la tigre*, Milano, Scheiwiller, 1972.

zofrenice ale culturii italiene de după unificare<sup>4</sup>), norocul lui Evola înseamnă parcursul invers. De la regimul cu veleități explicite de modernizare, se trece la mișcarea politică, cu o nevoie regresivă de refuzare a existenței actuale. Evola este un neotraditionalist de Dreapta ce visează să inverseze cursul modernității și să recupereze astfel gustul pentru valorile eroice și cavaleresci dispărute în epoca maselor. Viziunea sa asupra fascismului este un complex pozitiv. Dar nu trebuie uitat să subliniem slăbiciunile continue ale unei experiențe ce urmează calea liberalismului conservator italian și lucrează în direcția unei naționalizări pur autoritare a maselor. Pentru Evola o mișcare precum cea fascistă este o „stranie învălmășeală de socialism patriotic, de liberalism național și catolicism italian”<sup>5</sup>. Evola se manifestă în mod radical împotriva unui prezent dominat de civilizația tehnică și de primatul economicului. Rechemările magicului, forma mitului, gustul pentru tradiție, fascinația sacrului, nostalgia pentru aristocrația eroică, aparatul simbolic primordial servesc unui maestru al tradiției pentru a declara războiul său total săraciei spirituale impuse de democrația lipsită de calitate<sup>6</sup>. Evola susține consecvența ființei, intramobilitatea valorilor sacre ale spiritului, farmecul de neclintit al asprei discipline militare împotriva prevalenței intereselor meschine ale unei economii mercantile și împotriva obstacolelor unei politici care cere consensul celor mulți. Evola preferă lumea rigidă a cazarmeii în schimbul lumii în care indivizii locuiesc într-o societate de piață. Masei de atomi ce se consideră egali și cu aceleași drepturi, el îi contrapune energia eroică a marilor individualități care trăiesc precum cei fără patrie, ca ruinele. Decadenței ce începe cu '89 el îi opune nevoia de recuperare a valorilor ierarhiei, ale conducerii, ale rasei. Refacerea valorilor primordiale, întoarcerea la un timp al autenticității abia dispărut, înseamnă dărâmarea edificiului modernității. Amăgirea principală ce trebuie demascată se găsește în conceptul unui timp istoric linear ce duce la progres. Evola recunoaște punctele comune, umane și teoretice, cu învățatul român Mircea Eliade (1909–1986), de asemenea susținător al unui pessimism radical antiistorist. Deși atras de sacru, de ceea ce se găsește dincolo de timpul istoriei profane, Eliade nu a știut să se ferească de fascinația sumbră a mișcării legionare a Gărzii de Fier apărute în România în 1927, inspirată de valorile unui naționalism apocaliptic, mistic și ritualist. Fără nici o identificare primită între „ascetismul ritual al Gărzilor de Fier (cu principiul ei: „a muri pentru salvarea neamului“) și ritualul sacrificiului de întemeiere analizat de Eliade“<sup>7</sup>, este totuși legitim să observăm profilul reacționar al diatribelor lui Eliade contra modernității. Timpului degradant al acțiunii, el îi preferă timpul autentic al mitului; timpului istoriei profane traversată de relațiile interumane, el îi opune timpul sacrului; cultului modern al devenirii, al implicării în relațiile interumane, îi preferă valorile absolute păstrate într-un timp al existenței așezate cu totul în afara scandării istorice. Cu „nostalgia sa a paradisului“ (Lanternari), Eliade susține o

<sup>4</sup> A. Asor Rosa, *La cultura*, în *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1976, p. 1385.

<sup>5</sup> A. Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Roma, Volpe, 1978, p. 6.

<sup>6</sup> Despre mitul culturii de Dreapta vezi lucrările lui F. Iesi: *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1979; *Mito*, Milano, Isedi, 1973; *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1968.

<sup>7</sup> V. Lanternari, „Ripensando a Mircea Eliade“, în *La critica sociologica*, 1986, nr. 76, p. 78.

alternativă radicală la un prezent inospitalier apelând la valoarea miturilor, a contemplării mistice, a ritualității sacru. Fără apărarea sacrului, a valorilor metaistorice ale transcendenței, timpul istoriei profane este traversat de decădere și de rău. Drumul întreprins de Occident duce direct la pierderea semnificațiilor, la exilarea sacrului. Perspectiva devine de aceea cea a unei mari întoarceri la valurile autentice pe care triumful maladiei occidentale riscă să le învăluie în ceață. Cu o atitudine mesianică și nostalgică, Eliade scrie: „*In illo tempore*, înainte de prăbușire, înainte de păcat, oamenii trăiau în pace cu fiarele, înțelegeau limbajul lor și le vorbeau prietenesc. În ziua în care sugarul se va juca cu vipera și capra se va zbengui cu leopardul, istoria se va transforma în cele din urmă și va fi aproape timpul mesianic”<sup>8</sup>.

### *Del Noce*

Un important filon al gândirii de Dreapta este cel al registrului creștin-conservator care îl are drept cap de coloană pe Augusto del Noce (1910–1989). Ideile sale au puncte importante de întâlnire cu ideile lui Voegelin de care se ocupă și ediția italiană a *La nuova scienza politica*<sup>9</sup>. După Voegelin, fundamentalul modernității este constituit din erexia gnostică ce imanentizează cu totul semnificația existenței și sacrifică transcendentul în favoarea cultului progresului și al civilizației tehnice. Pierderea de către putere a adevăratului sens al sacrului determină un gol imens ce favorizează totalitarismul și recursul permanent la distrugerea războinică. Voegelin consideră că „totalitarismul timpului nostru trebuie considerat rezultatul final al cercetării gnostice a unei teologii civile”<sup>10</sup>. La baza dezastrului politicii stă visul gnostic de recunoaștere în procesul istoric a unei valori și a unei idei de progres. Resursa credinței în progres, în transformarea istorico-mondenă, determină acea nerecunoaștere a autenticității existenței care este principala cauză a politicii distructive a secolului al XX-lea. Totalitarismul își pierde orice specificitatea de eveniment politic cu aspecte instituționale neliniștitore și devine o categorie a spiritului ce se analizează *sub specie religionis*. De fapt, pentru Voegelin, „cel mai mare pericol este distrugerea adevărului sufletului”. Fără agățarea de dimensiunea transcendentă a adevărului, politicul ajunge la tirania relativului. Pentru Voegelin și Del Noce, trebuie recuperată dimensiunea teologică a adevărului pentru a nu se ajunge la deriva demonică a puterii. Ca și pentru Broch, pentru acești autori, religia este „ca o sursă de coeziune comunitară”<sup>11</sup>. În pustiul valorilor tipice ale modernității, dimensiunea adevărului reintroduce semnificații capabile să împiedice deflagrația existenței umane. La Del Noce, adevărul (*religios*) nu poate fi lăsat deoparte pentru a face loc unei practici complet laice și secularizate a politicii. Raporturile întreținute de regimurile politice cu sfera eternului par să aibă mai multă importanță decât forme de guvernare (democrația, autocrația). Dintre componentele instituțio-

<sup>8</sup> M. Eliade, *Giornale*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 176.

<sup>9</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Torino, Boria, 1968.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>11</sup> H. Broch, *Il kitsch*, Torino, Einaudi, 1990, p. 108.

nale ale fenomenului politic relevante sunt legăturile pe care puterea le stabilește cu transcendență. Apelativul de „De Maistre italian“, pe care Bobbio îl-a atribuit lui Del Noce din acest punct de vedere, îl înscrise în această categorie.

În rest, pentru Del Noce, o eventuală alianță între credința religioasă și lumea laico-burgheză ar fi „mult mai periculoasă decât cea veche dintre tron și altar“<sup>12</sup>. Obiectivul său preferat este lumea Occidentului mercantil, opulentă și secularizată, în care economia și politica funcționează fără nici o trimiterie la binele comun și la adevărul religios. Del Noce întrevede în societatea hedonistă împlinirea marxismului. „Marxismul a învins pe deplin, dar negându-se în modul cel mai desăvârșit posibil“<sup>13</sup>. Ireligiozitatea Occidentului, eclipsa sacrului reprezentă împlinirea unei instanțe care pentru marxism încoronează procesul de eliberare umană și care în sfârșit este realizată azi „în ultimul stadiu al societății burgeze“. Insistența cu care Del Noce se năpustește asupra societății opulente, sexului, avortului, divorțului, erotismului, pornografiai, abolirii sensului pudorii este motivată de faptul că această depravare îi apare ca cea mai bună dovdă a falimentului etico-politic al laicismului modern. Ceea ce este abominabil în lumea modernă este faptul „de a fi singura societate în istoria lumii ce nu are ca origine religia, ci se ridică esențialmente împotriva religiei“. Reușita unei astfel de societăți laice și opulente, ce micșorează orice înclinație spre adevărul religios, este un amestec infernal compus din „arivism, sex, câștig“<sup>14</sup>. Societatea modernă permisivă are ceva diabolic. Ea reduce orice lucru la unitatea de măsură a utilității și răstoarnă instinctele elementare, dând curs oricărei dorințe senzuale. Pe plan politic, triumful hedonismului conduce la eclipsa oricărei noțiuni de bine comun. Del Noce consideră că „nu mai apăruse niciodată un sistem politic minciinos organizat atât de sistematic; o minciună malefică dizolvantă“. Democrațiile contemporane sunt pictate în nuanțe foarte sumbre ca exemple de pierdere și de gol etico-politic. În acest pustiu neospitalier al valorilor se asistă la o continuă înaintare a celui mai desfrânat instinct al utilității economice, ca fundament al oricărei acțiuni sociale. Principala responsabilitate a Occidentului este acea de a construi o „democrație lipsită de sacru“ ce, rupând legătura privilegiată dintre politică și religie, determină afirmarea unui „ateism absolut“, având drept consecință „imposibilitatea de a vorbi în termeni de valoare“. În acest caz, Del Noce nu se interesează prea mult de distincții. Statul laic devine imediat în ochii săi Statul ateu, iar laicitatea se convertește în nihilism și distrugere a oricărei valori. Apelând constant la adevăr ca sprijin nelipsit al democrației, Del Noce se aşeză în realitatea de dincolo de orice perspectivă democratică<sup>15</sup>.

Se poate, de fapt, reintroduce dimensiunea adevărului religios ca fundament al unei democrații, altfel pradă a relativismului și a exasperării procedurale, eliminând doar spațiile libertății indivizilor și sfidând prerogativele diferitelor culturi și sensibilități ce populează societățile pluraliste. Biserică, pentru a-și

<sup>12</sup> A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981, p. 6.

<sup>13</sup> A. Del Noce, *Il problema dell' ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 177.

<sup>14</sup> A. Del Noce, *Fascismo e antifascismo*, Milano, Mondadori, 1995, p. 211.

<sup>15</sup> Aceasta este teza susținută de E. Berti și N. Bobbio. Pe această temă vezi P. Serra, „Metafísica e democrazia in Del Noce“, în *Democrazia e Diritto*, 1993, nr. 3.

menține referința la adevăr, trebuie să postuleze dogma infailibilității papei și să intemeieze un organism politic ierarhic și teocratic. Nu este o situație în care, în bagajul cultural al lui Del Noce, ideea toleranței să nu-și găsească multă rezonanță. El scrie că Statul de drept nu are nici o valoare fără „unitatea de credință“. Existența unei „pluralități a famililor spirituale“ nu se rezolvă cu instrumente ale represiunii, nici nu este încredințată în totalitate „falsei probleme a toleranței“. Se ascunde Adevărul de fiecare dată când se ignoră că este imposibil dialogul dintre „rase morale ireductibile“<sup>16</sup>. Pentru Del Noce democrația pură, fără suplimentul grăției [divine — n.t.], este fără îndoială „cel mai irațional concept politic“. Trebuie însă oferit un fundament absolut unei democrații ce altfel alunecă pe nisipurile mișcătoare ale relativismului. În numele adevărului (credinței), Del Noce este dispus să combată ceea ce în ochii săi se prezintă ca „o unitate inseparabilă de scientism, erotism și teologie a secularizării“<sup>17</sup>. Ca militant al credinței în războiul împotriva modernului, el vede în secularizare sosit nou totalitarism. Însă nu este vorba de înțepeniri politice și instituționale ce evocă experiențe ale trecutului. Noua formă a totalitarismului se exprimă prin negarea moralei tradiționale, produsă de Occidentul laic și tolerant, și tocmai de aceea și nihilist. O dată pierdută orice valoare politică pregnantă, totalitarismul devine simbolul unui raport greșit al societăților cu religia. Nu este deci nimic ciudat dacă recunoaștem că finalmente, asuprirea fascistă „ca persecuție fizică, nu era în mod deosebit dură și violentă“. Este mai degrabă ceva unic ca Del Noce să depisteze cauzele cele mai periculoase ale totalitarismului în „neutralitatea democrației privitoare la orice concepție despre viață“ și în asfixiantul regim politic ce lucrează în numele adevărului absolut. Referitor la veleitățile unei acțiuni antimoderne ce intenționează să restaureze puterea teocratică, Del Noce se diferențiază mai ales prin faptul că o astfel de revoluție contrarie acționează în albia unui excesiv primat modern și occidental al politicii. Dar restaurarea mai incisivă este cea care operează în planul valorilor. În privința acestei diferențe, ideile lui Del Noce sunt compatibile cu cele ale lui De Maistre. Un discipol al lui Del Noce și-a amintit că maestrul său „se considera ultimul urmaș al marii culturi franco-savoiarde“ și era foarte departe „de a considera gândirea contrarevoluționară un episod deja depășit“<sup>18</sup>.

Del Noce se gândește, mai mult decât la o revenire a legitimismului monarhic, la un proces de profundă autocritică a modernității care să ducă la retragerea postulatelor laico-rationiste și la ridicarea sacrului ca referință a oricărei politici legitime. Del Noce aruncă de la început săgeți împotriva „perfecționismului“, cu pretenția să obțină totul cu instrumentele politiciei, și apoi invocă o politică ce chiar stă de secole la brațul Adevărului. Pentru a depăși orizontul, pentru el intolerabil, al politiciei laice și al Statului de drept ce se îndepărtează de confesiunea religioasă, Del Noce se încrede într-o nouă „politică ce trebuie să se supună postulatului păcatului“<sup>19</sup> și este profund convins că folosirea coerciției

<sup>16</sup> A. Del Noce, *Il problema dell' ateismo*, op. cit., p. 522.

<sup>17</sup> A. Del Noce, *Fascismo e antifascismo*, op. cit., p. 37.

<sup>18</sup> R. Buttiglione, *Augusto Del Noce, biografia di un pensiero*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p. 229.

<sup>19</sup> A. Del Noce, *Il problema dell' ateismo*, op. cit., p. 519.

este legată de posedarea indubitabilă a adevărului. Pentru indivizi, pentru organizațiile îndepărtate de canoanele Adevărului oficial, viața este cu adevărat dificilă în această nouă lume antică în care se poartă o „luptă împotriva răului“. Cu siguranță nu este suficient să se micșoreze preocuparea care stimulează orice politică ce îmbrățișează Adevărul, polemica lui Del Noce împotriva perfecțiunii și intenția de a elimina rădăcina răului. Și programul unei politici stabilite să prefigureze „minimalizarea răului“ pare distorsionat față de obișnuința garantismului Statului laic de drept. În numele Adevărului religios au fost comise cele mai atroce abuzuri, cruciadele cele mai sângeroase. Dar se știe că orizontul lui Del Noce nu este cel al modernității. Doar dacă ar fi posibil, ar prefera o putere politică dispusă și azi să pronunțe pe litere: *Extra Ecclesia nulla salus*. Convingerea sa este că „lupta împotriva procesului de dezumanizare, dacă este posibilă, nu ar putea să nu se configureze decât ca luptă împotriva lumii de azi în totalitatea sa“. În afară de câteva afirmații generice despre „golul“ ce caracterizează relațiile mercantile dominate de tehnică, lui Del Noce nu îi rămâne decât să deschidă drumul unei critici fondate analitic a societaților moderne. Dar nu aceasta era problema sa. Gândul său era acela de a nega modernitatea în ce are laic și îndepărtat de subordonarea puterii politice față de adevărul religios. Și critica sa a „individualismului atomist“ se hrănește din motivele ideale cele mai depășite în privința acelui liberalism de care intenționează categoric să se distanțeze și care de acum va fi doar o simplă „suprastructură“ a liberalismului economic. Argumentele lui Del Noce au avut o amplă răspândire în anumite sectoare ale noii drepte într-un proces al Occidentului purtat în numele sacrului și al tradiției<sup>20</sup>.

### *Noua Dreaptă franceză*

O altă cale de alimentare a mediului dreptei radicale este cea provenind din Franța. În ceea ce privește Dreapta tradițională a lui Charles Maurras (1868–1952), ce încurajează sentimentul originar de teamă, ea este nostalnică după „frumoasele inegalități“, este adversara iluminismului, a secularizării, a parlamentarismului („acest vehicul merovingian trebuie să cedeze locul automobilului“), a democrației („democrația este răul, democrația înseamnă moarte“)<sup>21</sup>. Alain de Benoist, exponentul cel mai semnificativ al noii drepte, avea un itinerariu teoretic original. Dacă Maurras consideră că trebuie alungat „mizerabilul Rousseau“ și recuperate valorile pierdute ale aristocrației, ale puterii care revine grupurilor de conducători ereditari, propriu pentru gândirea genevezului este chiar centrul tentativei lui de Benoist de a privi dinspre Dreapta, sigur însă fără nostalgiei, contradicțiile democrațiilor contemporane. De Benoist acuză liberal-democrația că este prea sensibilă la furile numărului, că acordă participării

<sup>20</sup> Vezi M. Veneziani, *Processo all'occidente*, Milano, Sugarco, 1990.

<sup>21</sup> Vezi C. Maurras, *Le mie idee politiche*, Roma, Volpe, 1969 și *La monarchia*, Roma, Volpe, 1969. Despre principalul exponent al dreptei franceze, vezi E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, Milano, Mondadori, 1971; J. Tuchard, *Storia del pensiero politico*, Milano, Etas, 1986, p. 558; J.J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 375.

maselor prea multe șanse de inițiativă. Părerea sa este exact opusă: ceea ce se autodefinește drept democrație nu este altceva decât o umbră palidă a democrațiilor autentice după modelul antic. Convins că adevărata democrație nu este cea a societăților occidentale, care exprimă puterea printr-un calcul aritmetic al consensului, ci cea experimentală în Grecia, de Benoist își însușește câteva pasaje din teoria lui Rousseau, atras de democrația directă și de critica formelor reprezentării. Pentru teoreticianul francez al noii drepte „democrația antică era comunitară, pe când democrația modernă este mai înainte de toate individualistă“<sup>22</sup>. Critica lui de Benoist a egalitarismului „abstract“ și chiar referirea la noțiunea de comunitate conțin o regresie lipsit de echivoc. După părerea sa, democrația, pentru a nu se afunda în nihilism și în apatie, ar trebui să conțină „o coeziune culturală și un sentiment clar de apartenență împărtășită“. Dezacordul cu sistemele politice de azi este evident: acestea înseamnă indivizi abstracți, atomi izolați ce nu ajung niciodată să simtă apartenența la un destin comun. Această chemare la un destin comun este cât se poate de departe de cum ne putem imagina o apropiere comunitară de stânga. De fapt, la de Benoist parcursul comunitar intră în coliziune cu conflictul și formele Statului de drept. El postulează o mult prea organicistă „comunitate cu aceleași sentimente, aceleași valori, același mod de a vedea lumea și de a imagina raporturile sociale“.

Este evident că o astfel de imagine a comunității, văzută ca o împărtășire a valorilor, presupune o estompare a formelor conflictului, mai mult o recuperare a miturilor tradiționale decât o contestare a prezentului. Ceea ce contează mai mult și remarcă matricea Dreptei este că fundamentalul vieții comunitare se găsește într-un bine comun ce se afirmă „fără a trebui să treacă printr-un canal de mediere“. În această societate în care există un bine comun indubitat, între indivizi este apreciată o omogenitate de valori și de destin ce slăbește orice semn de diferențiere. În timp ce detestă căile medierii, democrațiile moderne își recăștigă viața mai puțin comunitară și mai lipsită de sens, dar au privilegiul cel puțin de a permite diferențelor să se organizeze și să fie vizibile în public. Ceea ce de Benoist respinge este chiar această deschidere a democrațiilor spre conflict, prezența multiplelor instituții de garanție și de mediere, împotriva căror pot acționa anumite interese. Partea inacceptabilă pentru el este faptul că democrațiile existente cer „o multitudine de intermedieri deoarece nu mai reprezintă un loc cu un sens colectiv trăit“. Înfricoșătoare este multitudinea punctelor de vedere, pulverizarea valorilor ce face imposibilă o sinteză. Nostalgia sintezelor, a compozиiei armonizante joacă un rol central încă în imaginea noii drepte. Într-o manieră nu mult diferită de Vechea Dreaptă, de Benoist se revoltă împotriva „moralei iudeo-creștine și a filosofiei luminilor“, considerate adevăratul fundament al democrațiilor liberale. Semnificația acestei morale este subiectul aparte decuplat de orice comunitate de destin. Efortul lui de Benoist este „de a se reapropia de o concepție a poporului și a comunității tulburată de două mii de ani de egalitarism, de raționalism și de exaltare a individului fără apartenențe“.

<sup>22</sup> A. de Benoist, *Democrazia: il problema*, Firenze, Arnaud, 1985, p. 20. De același autor vezi *Visto da destra*, Napoli, Akropolis, 1981 și *Le idee a posto*, Napoli, Akropolis, 1983.

Individual abstract ce, începând cu revoluția franceză, apare în documentele constituționale moderne ca titular de drepturi politice egale, trebuie să vină în opoziție cu individual concret, legat de apartenențe. Doar că aceste apartenențe trebuie să fie comune tuturor, pentru că în comunitatea organică visată de Dreapta nu este loc pentru valori conflictuale. Mitul ce va fi cultivat este cel al unui popor nedivizat în atomi ireductibili, ci foarte compact, lipsit de fisuri, nestrăbătut de diferențe ireductibile. Poporul „formează un tot organic“. Puțin compatibilă cu această viziune unitară a poporului este fragmentarea „în partide și indivizi străini unii de ceilalți“.

În acest „Stat al poporului“ visat de Benoist dispare categoria detestată a cetățeanului, ce se referă la „o ființă abstractă, atemporală“, prevăzută cu drepturi, și capătă consistență comunitatea dorită a „celui care are, datorită apartenenței la popor, o istorie și un destin“. Dincolo de viziunea poporului ca unitate compactă de subiecți aparținând aceluiași destin, punctul cardinal al democrațiilor, ce inevitabil este respins, este cel al principiului majorității. A număra capete nu are sens într-un univers armonios din care dispare orice diversitate de interese și sunt private de fundament reprezentările indivizilor izolați, aflați în conflict. De Benoist preferă o viziune neoromantică și mistică ce vede poporul ca entitate organică și substanțială în locul concepției numerice a poporului ce recurge la principiul majorității pentru a verifica adevărul consens pe care atomii individuali îl conduc la reprezentare politică. Cu acest final romantic, încetează tentativa sa de a anunța democrațiilor liberale o alternativă teoretică convingătoare. Conflictul, parțialitatea, interesul nu își găsesc nici un loc într-o accepție organică a poporului văzut ca un tot coherent și unitar. Dispare diferențialul de putere existent între subiecți. Un joc senzațional de prestigiu scapă conflictele prezentului de vrajă și face să apară în mod neașteptat un destin comun. Tentativa de a concilia modernitatea cu o concepție organicistică a politiciei se lovește de obstacole insurmontabile. Schița unei „democrații organice“ ce în mod deliberat se împiedică de „incompatibilitatea cu principiile liberale“ prezintă o sufocare gravă a spațiilor de libertate.

Nu din întâmplare, de Benoist se declară împotriva „pluralismului valorilor, ce este un ferment de dezagregare a societăților“. Acordarea posibilității de liberă exprimare nu șterge această închidere ermetică a valorilor discordante față de cele oficiale. Nu se specifică cine este interpretul cel mai acreditat al valorilor comune ale unui popor. Chiar și propunerea de a împăca Dreapta cu '89 este destinată unei nereușite răsunătoare. De Benoist recuperează din principiile de la '89 pe cel al fraternității, a cărui valoare esențială este cea a conviețuirii democratice. Vrând să ducă această navigație și pe o mare întinsă spre tărâmuri deja explorate de Dreapta, el se grăbește să precizeze că ceea ce îi stă la suflet este „dimensiunea națională a fraternității“. Cu tonalități bine primite de urechile de Dreapta, de Benoist scrie că „patria este contextul natural al fraternității“. Semnificația patriei permite „împărtășirea unei eredități comune“. Trăsătura universalistă prezentă în declarația de la '89 este respinsă categoric. Fraternitatea devine un mijloc de autoizolare naționalistă. Nu din întâmplare de Benoist este împotriva „unei societăți multiculturale ce corupe grav identitatea națională“.

Intenția de a introduce câteva licăriri ale principiilor de la '89 în cultura de Dreapta, se dezvăluie ca acțiune cu adevărat disperată. Chemarea la participare, concepută în antiteză cu formele reprezentative, se precipită într-o reeditare a concepției plebiscitare a politicii. De Benoist celebrează virtuțiile superioare ale democrației directe în fața tupeului partidelor, al parlamentarismului și al alegerilor. Principalul mijloc al democrației „încarnate“ sau directe este „procedura puternic democratică a referendum-ului plebiscitar“ ce furnizează un consens *ex post* măsurilor luate de guvern. Medierile instituționale nu sunt foarte apreciate în această schemă politică. Se întorc la rampă vechile ritualuri rustice ale cultului referendum-ului văzut ca „formă a aclamației prin excelență“. Chiar și Noua Dreaptă va fi absorbită de manifestările tradiționale ale Vechii Drepte. Exponenții italieni ai Noii Drepte au încercat să remedieze câteva dificultăți întâlnite la De Benoist, în dorința de a concilia modernitatea și dimensiunea comunitară și de a privi comunitatea ca o opțiune și nu doar ca un dat natural<sup>23</sup>.

### *Fisichella*

Figura intelectuală cea mai semnificativă a metamorfozei dreptei radicale italiene în virtutea [temei] guvernării, poate fi considerat Domenico Fisichella, un politolog conservator căruia îi place să citească ambivalențele modernității cu ochii lui de Maistre. Reflecția politică a lui Fisichella poate fi cuprinsă în următoarea formulă: Schumpeter plus de Maistre. Este vorba de atenția dată culturii liberale a regulilor, a procedurilor și, în plus, de recuperarea anumitor categorii puse la punct de filosoful savoiard al restaurării. La Fisichella, celebrarea virtuțiilor superioare ale democrației competitive sprijinită de principiul majorității merge în paralel cu revendicarea constantă „a actualității inactualului de Maistre“. Fresca schumpeteriană a unei democrații conflictuale este integrată cu sugestiile campionului tradiționalismului ce consideră pernicioasă însăși ideea de drepturi individuale. Fisichella intenționează să introducă o democrație văzută ca o procedură goală pentru cucerirea puterii cu valori obținute de gândirea „profetului trecutului“ ce începe o luptă fără răgaz împotriva „marilor greșeli ale modernității“<sup>24</sup>. Bazându-se pe teoria suveranității a lui de Maistre, Fisichella cu siguranță nu intenționează să dărâme edificiul politicii laice ce prezintă norma juridică ca pe o construcție doar umană și întrerupe orice legătură cu proiectul etico-religios. Preocuparea sa este, înainte de toate, să împace anumite pasaje teoretice ale legitimismului monarchic cu societățile moderne pluraliste caracterizate de secularizarea politicii. Scopul nu este cel al unei restaurări imposibile a politicii ce trăiește sub umbrela protectoare a teologiei, ci acela de a reintroduce valorile credinței pentru a umple lipsa de conținut a modernității. Posibili-

<sup>23</sup> Vezi M. Veneziani, *Processo dell'occidente*, op. cit., M. Tarchi, «Postfazione» la de Benoist, *Democrazia*, op. cit. Pentru o reconstituire a dezbatерii italiene confruntă M. Zucchinali, *A destra in Italia oggi*, Milano, Sugarco, 1986. Pe lângă aceasta, a se vedea I. Mancini, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano, Mondadori, 1983.

<sup>24</sup> Vezi D. Fisichella, *De Maistre*, Bari, Laterza, 1993; și *Politica e mutamento sociale*, Messina, D'Anna, 1981.

tatea reluării adevărului religios, fără a afecta nucleul garantist al democrațiilor liberale, în mod normal produce nedumerire. Acțiunea de a-l face actual pe de Maistre nu este ușoară și este adevărat că gândul ce-l chinuie pe savoiard este cu totul altul: „de ce s-a făcut imprudență de a da cuvântul tuturor? Căci tocmai asta ne-a făcut să ne pierdem“. Fisichella nu ia de la teoreticianul restaurării o viziune apolitică a modernității ca o pierdere irreparabilă a unei ordini morale autentice. Vechea noțiune teologică de bine comun, care este ostilă atomizării relațiilor sociale provocată de piață, este respinsă categoric. Reminiscențele sale organicistice ce presupun câteva idei absolute de bine, par incompatibile cu o societate foarte diferențiată. În societatea complexă se mobilizează „pluralitatea partidelor sociale, cu diferențele lor de interes și de orientări“. Momentul conflictului, în această schiță, nu se mai configura negativă destinată să fie respinsă categoric. Chiar caracterul fiziologic al contrastului de interese face indispensabilă organizarea instituțiilor robuste. Pesimismul antropologic de fond pe care și Fisichella îl împărtășește, recomandă dezgroparea unui principiu foarte drag lui de Maistre: „caracterul discreționar“ al puterii, „suveranitatea ca nucleu constitutiv al caracterului politic“ („*politicită*“).

A uni noțiunea puternică de suveranitate, ce are în spate experiența plină de sânge a bătrânei Europe, cu noțiunea slabă de democrație, ca simplă metodă în lupta dintre lideri, nu este o operație simplă. Oricum, pentru Fisichella, fără recuperarea locului suveranității sau a deciziei exceptionale, universul fragil al regulilor liberale este destinat să sucombe în fața haosului conflictual al societăților complexe. În vizuirea sa sistemul democratic apare puternic afectat de o dublă exigență contradictorie. Este încă puternică înclinația către solicitările optimiste ale modelului clasic de democrație, ce conduce spre o extremă răspândire și multiplicare a centrelor de putere și participare. Aici acționează și o tendință cu adevărat mai liberală care puntează separarea deciziei politice și, totuși, se străduiește să restrângă politica la desemnarea reprezentativă a puterii. Impossibilitatea democrației de masă de a rămâne blocată între limitele fixate de Schumpeter solicită o întoarcere la suveranitate. Doar postulând că „momentul impunerii este central“ în politică, este posibilă micșorarea tendinței către un regim acefal, fără nici un fel de mecanism de comandă, tocmai de aceea deschis spre orice fel de solicitare din partea societății. Fisichella scrie: „În democrație, tentația constantă este pervertirea pluralismului, este pluralismul fără măsură“<sup>25</sup>. Întrucât nu este de neimaginat că indivizii înclinați să acționeze singuri în vederea intereselor asemănătoare pot în mod autonom să genereze conștiință ce pune limite propriilor cerințe, este indispensabilă o putere forte și cu autoritate care să impună limite degenerării pluralismului și pierderii responsabilității.

Pericolul ce pândește democrația este acela de a legitima orice nevoie ca drept potențial garantat și de a se expune astfel la pierderea progresivă a puterii, a suveranității. Trebuie de aceea să se reintroducă o măsură, o limită care să în-

<sup>25</sup> D. Fisichella, *Politica e mutamento sociale*, op. cit., pe această temă vezi și D. Fisichella (sub îngrijirea sa), *La rappresentanza politica*, Milano, Giuffrè, 1983.

depărteze de politică intenția distrugătoare de a invada în manieră sufocantă și atotcuprinzătoare orice colț al existenței. La Fisichella, preocupările de a resuscita puterea suverană au prioritate în fața pretențiilor dreptei sociale ce invocă siguranță, etatism, protecție socială. Doar prin renașterea completă a suveranității se restituie vigoarea procedurilor democratice și se poate conserva „configurarea pluralisto-competitivă a regimurilor democratice“. Doar De Maistre, descoperitorul unei puteri vizibile, poate reda vigoare lui Schumpeter și democrației sale ce vrea competiția liderilor pentru guvernare. O democrație ce pătrunde în viața cotidiană „duce în codul său genetic impulsul de a zădărnici suveranitatea“. Doar o putere regăsită poate opri procesul de măcinare exasperată, tipică Statului social. Îndepărțarea politicii de viață, pentru Fisichella, poate fi reparată după „patologia totalitarismului omniprezent“ ce a împins Statul social să facă o listă nelimitată de drepturi, să recunoască funcții publice în domenii private, să suspende logica unei economii de piață. Întoarcerea la suveranitate permite și redescoperirea „autonomiei non-politicului“. Cu rezistoriul său, Fisichella introduce în cultura de Dreapta o sensibilitate diferită de cerințele gentiliene pentru un Stat etic. Se întoarce la Dreapta un motiv liberal foarte la modă, pentru care politica, dacă intră prea mult în viață, nu are reguli prea eficace, însă dacă rămâne să controleze pachetul de proceduri trebuie să rămână departe de dezamăgirile cotidiene.

La sensibilitatea tipic liberală, opusă colonizării politice a vieții, Fisichella adaugă un elogiu al lui De Maistre prezentat ca cercetător subtil al „ambivalencei moderne către libertate“ și chiar ca „opozant *ante litteram* al teoriei și practicii totalitare“. Limitele puterii, ce pentru savoiard sunt constituite de către papă, de etică și de proprietate, la Fisichella sunt asemănătate cu structurile instituționale capabile să activeze circuitele de autocorectare ale democrației guvernante. Această centralitate recunoscută a sensului instituțional este clădită de Fisichella pe considerații deduse dintr-o antropologie pesimistă. Împotriva oricărei viziuni edificatoare a societăților contemporane postindustriale, descrise adesea ca realități pacificate și sustrase riscurilor crizei explozive, el avertizează că există puternice tendințe regresive ce culminează în „perceperea unui *alter ca hostis*“ și în descoperirea „unor zone profunde și arhaice ale memoriei colective“. De aceea, în afară de respingerea decizionismului ca la Schmitt, Fisichella este împotriva promisiunilor încurajatoare ale oricărei politici umaniste fondată pe dialogul rațional: „nu cred în reformatorii laici ai umanității. Cred în reformele instituțiilor“<sup>26</sup>. Mult timp s-a apelat la priceperea instituțională pentru a înfrâna pericolul partidelor antisistem și „al comuniștilor diferenți lipsiți de omenie“. Având în vedere că adevarata natură al PCI nu era cea manifestată în acțiunile sale concrete, ci acea care era cultivată cu invidie într-o ideologie secretă totalitară, Fisichella sugera partidelor „normale“ să favorizeze, cu scop preventiv, „un program de sub-reprezentare a unui partid puternic antisistem“<sup>27</sup>. Cultura suspiciunii și a demascării opozițiilor necinstituite și „a fățarnicului comunist ambiguu“,

<sup>26</sup> D. Fisichella, *Politica e mutamento sociale*, op. cit, p. 108.

<sup>27</sup> D. Fisichella, *Elezioni e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1983.

reprezintă aspectul cel mai condiționat ideologic al operei unui politolog conservator, dar realist și nu indiferent la regulile garante ale democrației. Prinț-un paradox straniu, tocmai acum este rândul unui demascator de partide „antisitem“ să lucreze pentru a introduce cu adevărul partidul matrice neofascist în cadrul unei democrații normale.

Succesul practic al dreptei extreme italiene nu a fost însoțit de redefinirea unei culturi noi. În ambientul teoretic schematic al veleităților corporative ale dreptei, există încă înclinații plebiscitare, nostalgie după o lume sacră crezută pierdută din cauza secularizării, a sensibilității populiste. Evadarea din ghetoul politic nu înseamnă încă maturizarea unei gândiri de Dreapta conciliată cu democrația laică a Occidentului, cu fundamentele sale individualiste. În această accepțiune slabă a democrației și a individualismului, gândirea de Dreapta se află cu adevărul într-o bună companie. Când în enciclele papale se vorbește de „o libertate ce este pe deplin valorizată doar de acceptarea adevărului“ (*Centesimus annus*) se întâlnește un motiv tipic al culturii de Dreapta, mai nostalgică decât sacrul, decât tradiția și ostilă proceselor de secularizare. În această situație ieșe la iveală o polemică împotriva Statului de drept ce tutelează diferite puncte de vedere în materie de credință și de conștiință. Se aspiră la o condiție în care religia oficială poate impune cetățeanului „adevăratale“ norme de comportament în materie de învățământ, sexualitate, avort, prescrise pentru credincios. În enciclece se întâlnește o întâmpinare încă palidă sau doar „*sub condicione*“ a măsurilor laice predispuse în Statul de drept la tutela universală a indivizilor. Biserica pretinde să facă valabile canoanele de comportament proprii doar unei confesiuni particulare pentru toți indivizii, cu ajutorul recurgerii sistematice la instrumentele publice (generale) ale comunității. Aceasta este astfel formal potențată de „adevărul ultim“ ce poate fi cules din textul legislativ, în numele unei exigențe a „concepției corecte a persoanei“. Vocația organică a oricărei religii de a-și face Stat, pentru a afirma „adevărul creștin“ sau „adevărul musulman“ ca fundament al unei structuri laice reținut ca lipsit de conținut și pradă ușoară a nihilismului, calcă în picioare prerogativele formale și libertățile pozitive prevăzute de democrațiile moderne. În aceste aspecte esențiale, enciclele papei Ioan Paul al II-lea cedează în raport cu anumite exigențe ferme ale Conciliului Vatican II, pentru care „multe semne ale adevărului se găsesc dincolo de Biserică“.

Cultura de Dreapta și cea confesională rămân și azi cu totul străine procesului de construire a politicii moderne ce presupune chiar — după cum a declarat John Locke — recurgerea la „legi ce nu protejează adevărul“. Filonul culturii de Dreapta, mai legat de insistențele lui Del Noce, este foarte sensibil la ipoteza unui oarecare „partid al papei“ care să restituie în sfârșit bucătăica de sacru și etern deciziei politice, rămasă fără nici un fundament care să nu reprezinte interese sociale concrete. La aceste experiențe slabe privind laicitatea politicii și a dreptului se adaugă apoi o critică nemiloasă a societății burgheze ce a pierdut contactul cu creștinismul și a renunțat la orice „rest de sens moral și religios“. Pentru Del Noce, prin intermediul celor de stânga, Occidentul a realizat o „transiție spre mai rău“, ce a doborât orice apartenență comună la valori împărtășite.

Fără a recunoaște „victoria ideii de Providență“, în Occident pălește orice valoare, iar el se adâncește în abisul unui nihilism complet. Cultura de Dreapta, mai mult legată de elaborarea lui De Benoist, pune accent mai ales pe perspectiva unei comunități care să ajungă dincolo de dimensiunea Statului. Pe lângă mirajul comunitar apare și o celebrare prozaică a virtușilor de inviat ale democrației plebiscitare. Fie că se adresează cerului pentru a găsi valori absolute, capabile să învingă modernitatea laică și liberală, fie că invocă un conducător în măsură să reînvie entuziasmul aclamației lipsită de reguli sigure, Noua Dreaptă încă pare prea sensibilă la chemarea miturilor antice și atrasă de căi de mult timp întrerupte.

Traducere de

*Antonela Ioniță*